

QUÉ PUEDE SIGNIFICAR “BIEN COMÚN” EN LA SOCIEDAD PLURALISTA CONTEMPORÁNEA

Qué puede significar “bien común” en la sociedad pluralista contemporánea

127

Montserrat Herrero*

El artículo examina el conflicto entre los conceptos de libertad y bien común en la filosofía contemporánea. Se parte del análisis de un texto de Benjamin Constant que se encuentra en el centro de la discusión entre las dos tradiciones, para defender dos tesis: la libertad política o social es condición de la libertad individual, y la libertad política sólo se puede configurar desde el bien común.

Palabras clave: Bien común, Libertad política, Libertad individual, Benjamin Constant.

The present article examines the conflict between Freedom and Common Good in contemporary Philosophy. It's seeing an analysis on Benjamin Constant's text in the middle of discussion among both traditions to support two theories. The first maintains that Political or Social Freedom is condition for Individual Freedom. The second one defends that Political Freedom only can take shape taking the Common Good as a starting point.

Keywords: Common Good, Political Freedom, Individual Freedom, Benjamin Constant,

I. Libertad positiva y libertad negativa

A comienzos del S. XXI no se habla de bien, sino sólo de libertad. En este contexto moderno surge la sospecha, no del todo infundada, que acechó al ilustre jurista alemán Carl Schmitt: “quien dice bien común, quiere engañar” o, quizás de un modo más patético, se podría decir que quiere “dominar”. La sustitución del bien por la libertad es el signo del nuevo tiempo.

Pero ¿puede sustituir la libertad al bien? ¿Acaso se necesita tal sustitución cuando los dos conceptos no son, en modo alguno, excluyentes? La antropología clásica lo encuentra algo extraño, pues en su

* Montserrat Herrero es Profesora de Filosofía Política de la Universidad de Navarra.

128 lógica son más bien complementarios: la elección del bien capacita la libertad, que es el modo de ser de la voluntad humana. Sin embargo, una gran parte de la historia de la Filosofía los ha comprendido como conceptos antagónicos: “hay entre la moralidad y la vida un antagonismo esencial. Si la vida es espontaneidad, la moralidad es constricción. Si la vida es diversidad, la moral es uniformismo”, nos dirá, por ejemplo, criticando esta posición, García Morente¹. El antagonismo entre bien y libertad, entre moralidad y vida, es obra del mundo moderno. El bien parece tener que ver con la moral objetiva y el autoritarismo, y la libertad con el pluralismo social y la convivencia democrática.

Pero analicemos los conceptos, para ver el origen de tal conflicto. La nueva idea de libertad se acuña en la historia política de la mano de la Revolución Francesa. Dos caminos se abren a partir de ella en el ámbito de la Filosofía: el comunitarista, fundado en el convencimiento de que, si desaparece la desigualdad de fortunas, el camino hacia la libertad será posible; y el liberal, que no hace depender la libertad de la igualdad, sino justamente de la desigualdad.

El texto inaugural que inaugura del liberalismo postrevolucionario es “Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos”, una conferencia pronunciada por Benjamin Constant en el Ateneo de París en 1819, y posteriormente publicada².

En esa conferencia se encuentra ya el nudo de la discusión entre las dos tradiciones. El mundo ha cambiado, viene a decir; hoy no podemos desear ni gozar de una libertad como la de los antiguos. Ellos, soberanos en los asuntos públicos, eran esclavos en sus relaciones privadas. Sin embargo, eso les producía gran satisfacción, porque la voluntad de cada uno tenía una influencia real en lo común y, precisamente por eso, estaban dispuestos a sacrificarse por sus derechos

1 García Morente, M. (1996), p. 128.

2 Constant, B. (2002).

políticos. Nosotros, sin embargo, hemos de confiar nuestra participación real en la vida política a procesos de suma de voluntades puntuales. Por eso, nos dirá Constant, “no podemos gozar de la libertad de los antiguos, la cual se componía de la participación activa y constante del poder colectivo. Nuestra libertad debe componerse del goce pacífico y de la independencia privada”³.

Para Constant es un mero hecho circunstancial e histórico el que no nos permite a nosotros, habitantes de los Estados contemporáneos, decidir sobre todo aquello que nos produce el mayor gozo, a saber, cómo queremos vivir en común: modelar el repertorio de posibilidades concretas entre las cuales deberemos optar desde la esfera privada que, supuestamente, nadie nos podrá arrebatar.

Sólo por una mera razón de hecho, puramente circunstancial, debemos sacrificar nuestros mayores intereses: “De aquí se sigue que nosotros debemos ser más adictos que los antiguos a nuestra independencia individual; porque las naciones, cuando sacrificaban ésta a los derechos políticos, daban menos por obtener más, mientras que nosotros, haciendo el mismo sacrificio, nos desprenderíamos de más por lograr menos”⁴.

La libertad antigua es ejercicio del poder social, es libertad política: el poder de configurar aquellas realidades que compartimos con los demás. La libertad moderna es individual y, por tanto, en principio, renuncia al poder social en favor del Estado.

Sin embargo, el propio Constant reconoce que la libertad política “es el más poderoso y enérgico modo de perfección que el cielo nos ha dado entre los dones terrenos”⁵. ¿Por qué entonces abandonar la participación real en la vida política?, ¿por qué restringir las facultades

3 Constant, B. (2002), p. 75.

4 Constant, B. (2002), p. 76.

5 Constant, B. (2002), p. 91.

130 morales, rebajar los deseos y abjurar de la actividad, la gloria y las emociones generosas y profundas?

Leyendo este texto, nos damos cuenta de que los modernos algo hemos perdido, pero ¿qué y dónde lo hemos perdido?, ¿qué es lo que hace que, incluso, interpretemos esa pérdida como ganancia?

En opinión de Constant, simplemente lo hemos perdido en la historia. Pero sólo un determinista histórico o un conformista podría resignarse con una respuesta así. Él, al final de su ensayo, tampoco parece conformarse demasiado con esa tesis. Por eso incita a ejercer la libertad política, tanto como sea posible en el contexto moderno, más allá del mero obedecer y “pagar”.

Un historiador de las ideas del XX, Isaiah Berlin, retoma la distinción de Constant y con ella ilumina de nuevo la discusión. Pero su planteamiento ya, mal que le pese, es metafísico. La pérdida de poder social, entendido aquí como poder político y no del modo en que lo emplea la sociología contemporánea, es una cuestión de convicción, de creencia en un modo de ser de la realidad. La nueva nomenclatura es ahora libertad positiva y libertad negativa⁶. La última es la moderna: nos hemos liberado de los planteamientos positivos de la libertad dependientes del “monismo” platónico, del ascetismo cristiano y del racionalismo ilustrado, en resumen, del yo trascendental que ofrecía una guía segura al yo empírico. Nos quedan entonces los deseos, la emotividad, las sensaciones y el placer de sentirse a gusto consigo mismo. El único ideal político posible es un espacio neutral de no interferencia en esta actividad. Toda política ha de confinarse a conseguir un espacio en el que cualquier sujeto se sienta desligado de los demás tanto como sea posible. Cuanto mayor sea ese espacio de no interferencia mayor será mi libertad. Sus muros de protección son hoy los derechos individuales. La neutralidad connota hoy pluralismo.

6 Berlin, I. (2001).

Este planteamiento tiene, al menos, dos problemas: en primer lugar, desde el punto de vista de la libertad negativa, quien determina ese espacio confina mi libertad individual en la medida en que está limitando mis posibilidades de acción. Luego, en cualquier caso, también en este planteamiento existe una determinación política de la libertad individual. No parece que se pueda hacer a la libertad individual independiente de la política.

En segundo lugar, ¿cómo es posible determinar un espacio para la acción sin saber positivamente de qué acción o qué acciones se trata? En último término, todo espacio para la libertad está generado desde algún bien positivo, para cuya protección se construyen los muros de los derechos.

Dicho de otra manera, y son las dos objeciones a ese planteamiento contemporáneo y, al tiempo, las tesis que propongo para configurar una idea contemporánea de bien común: en primer lugar, toda libertad individual se ejerce siempre en el contexto de la libertad política entendida como participación. En segundo lugar, no existe una posibilidad de definir un espacio de libertad, tampoco de libertad política, más que desde alguna idea de bien.

Por eso, hoy, a comienzos del S. XXI, podemos parafrasear la vieja afirmación schmittiana: quien dice que no persigue ningún bien concreto más que la libertad, nos engaña o, en la versión más patética, se quiere imponer.

En lo que sigue mostraré la validez de las tesis que propongo y cómo iluminan la noción de bien común.

II. Libertad individual y libertad política

Las cosmovisiones que Berlín sitúa críticamente frente a la tesis liberal y que comparten algo con mi primera tesis son: el ascetismo - llama así a todo planteamiento que admita una autoridad religiosa-; el racionalismo ilustrado; la primacía de la esfera pública para la con-

132 quista de la libertad individual e incluso el democratismo radical, que da primacía a la razón de la mayoría.

La debilidad congénita de la razón y la imposibilidad de ir más allá de una visión fragmentada de la realidad son los supuestos sobre los que descansa la crítica berliniana a esos planteamientos. Lo que libera al hombre no es una mera casualidad histórica, sino un desembarazamiento filosófico: no hay un criterio racional que haga discernibles dos valores.

En opinión de Berlin, un momento clave de esa liberación racional fueron los escritos de Maquiavelo, quien en el *Príncipe* expone cómo los que viven según el precepto de la moral cristiana están destinados a que los aplasten aquellos que viven para la búsqueda del poder. Maquiavelo no condena las virtudes cristianas, nos dirá Berlin: solamente se limita a decirnos que esas dos morales son incompatibles y no señala ningún criterio superior que nos permita decidir cuál es la vida correcta para los hombres. Lo único que sabemos es lo que preferimos, y no se puede saber más.

Un paso más en la liberación de la razón y de la realidad lo dio el romanticismo, dinamizando de un modo radical las preferencias del yo individual y autónomo que somos cada uno de nosotros. No hay límites en la realidad porque cada uno de nosotros es su artífice. La voluntad moldea la moral; los fines se crean, no se descubren: por fin la razón ha quedado humillada. En este planteamiento pareciera que las formas de realización humana fueran casi infinitas, aunque no todas sin dejar de ser humanas.

El nacionalismo, nacido también de las creencias románticas, no es otra cosa que la imagen agrandada de ese yo. Es la única forma de bien común que se admite en un planteamiento tan limitado racionalmente. Ya que no puede ser la razón, lo que se debe compartir es entonces la historia, el pasado convertido en preferencia de futuro. Elijo esta cultura, maximizo esta preferencia, no tanto porque sea razonable hacerlo, sino porque es la nuestra. En esta versión del bien

común, el particularismo radical individual queda limitado por la determinación que ofrece al individuo su contexto cultural.

El liberalismo nacionalista deja así al individuo contradictoriamente entre un máximo de autodeterminación individual teórica y un máximo de determinación cultural y política. Este es un planteamiento trágico o agónico, como muestra la experiencia política del S. XX. Cuando cede la razón, entonces entra en juego o la estética o la historia, y en el caso del nacionalismo, una mezcla de ambas. En último término, los nacionalismos muestran que, en soledad, un concepto de libertad individual al margen de la política no subsiste.

No estoy sola en la defensa de esta tesis, al menos hay dos planteamientos contemporáneos que reconocen este punto sin caer en el recurso nacionalista: el republicanismo sustentado, por ejemplo, por Q. Skinner y Ch. Taylor. El primero defiende un concepto negativo de libertad, el segundo no.

Skinner es uno de los más populares comentaristas contemporáneos de Maquiavelo y de Hobbes, con una interpretación muy diferente, sin embargo, a la que de ellos hace Berlin. Es cierto que su punto de vista del republicanismo maquiaveliano es más cercano al Maquiavelo de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* que al del *Príncipe*. Él piensa que es posible mantener al tiempo una idea de libertad negativa y de servicio público y virtudes cívicas. Su tesis, siguiendo al italiano, es que para mantener la autarquía del Estado, es decir, la libertad del propio Estado -que es condición de la libertad individual- es preciso servirle. Dicho de otro modo, en su opinión, sólo la participación política hace posible la libertad individual. Así lo expresa Skinner: “el goce continuo de la libertad personal es sólo posible para los miembros de una comunidad autárquica en la que la voluntad del cuerpo político determina sus propias acciones, las acciones de la comunidad como un todo”⁷.

⁷ Skinner, Q. (1990), p. 243.

134 Ahora bien, en este planteamiento, esos servicios que el individuo presta al Estado no se entienden como fines, sino como medios para perseguir fines que son individuales. La virtud aparece como condición de la libertad política, que a su vez es condición para otros fines, cuya racionalidad depende de los “humores” de los individuos.

Este planteamiento ratifica, al menos, la primera de mis tesis: la libertad política o social es condición de la libertad individual y, curiosamente, pasa por el ejercicio de la virtud cívica, que, sin embargo, y esto es lo extraño, no se considera como un fin humano, sino como un medio.

Taylor da un paso más. Entiende que la libertad individual no es esencialmente libertad negativa o de oportunidad -así la llama él-, sino libertad positiva o de ejercicio⁸. Así, tener la oportunidad de ser libre es estar ya ejerciendo la libertad, y eso refiere inmediatamente la búsqueda de bienes racionales. Ciertamente es que esos bienes no pueden perseguirse fuera de una comunidad cultural y política concreta. Es ella la que nos los propone. De modo que, evidentemente, también para él, la libertad política o social es condición de la libertad individual, entendida en este caso como ejercicio de bienes. Por eso, en cierto sentido Taylor estaría de acuerdo también con mi primera tesis. No le gusta hablar, sin embargo, de algo así como el bien común con carácter universal, sino más bien de bienes sociales o de bienes comunes en plural.

Dentro de los bienes sociales distingue entre bienes mediatamente comunes, que son aquellos que pueden ser disfrutados individualmente pero se gozan más si se comparten, como por ejemplo, escuchar una pieza musical; y bienes inmediatamente comunes, que son los que consisten en el mismo compartir, como es el caso de la amistad⁹. Y distingue ambos de lo que llama bienes convergentes, de los cuales disfrutamos colectivamente, pero sólo porque el vivir en

⁸ Taylor, Ch. (1985), p. 211.

⁹ Taylor, Ch. (1995), p. 251.

común es el modo de acceso a ellos, no porque su razón de ser tenga que ver con la comunidad, como es el agua corriente.

El que existan bienes sociales o inmediatamente comunes, es decir, el que existan aspiraciones humanas para las que es esencial una comprensión común¹⁰, es congruente con la naturaleza política del hombre. Además de la amistad son ejemplo de este tipo de bienes, entre otros, la franqueza, la igualdad y la participación política.

En su idea de bienes comunes está haciendo referencia a los bienes de una comunidad concreta, es decir, a los bienes que se consideran propios de una comunidad determinada y no a su carácter universal, al posible hecho de que todos los hombres aspiraran a compartir esos bienes en toda comunidad. Afirmar el carácter universal de algunos bienes supone hablar de algo así como una moral objetiva, no incompatible, sin embargo, con un pluralismo cultural.

III. Bien común y libertad

Más allá del planteamiento de Taylor me propongo ahora mostrar la segunda tesis anunciada: no se puede configurar la libertad política, es decir, los bienes concretos que persiguen los miembros de una comunidad política determinada, más que desde una idea de bien universal. A éste es al que llamamos bien común.

No existe la posibilidad de definir un espacio de libertad más que desde alguna idea de bien y, en último término, desde el bien universal de la vida entendida como logro. Es éste un bien universal, entre otras cosas, porque no se puede fallar intencionadamente. Es decir, nadie elige voluntariamente malograr su vida.

Los argumentos contra el bien racional de este tipo se basan, en el mundo contemporáneo, en el miedo al autoritarismo. Una y otra vez

¹⁰ Taylor, Ch. (1995), p. 190.

136 se repite con fórmulas distintas el ya viejo argumento: si alguien puede saber qué nos conviene, entonces nos lo podrá imponer.

En el fondo de esta idea subyace el prejuicio del nominalismo contra el universalismo. Permanece en pie la vieja pelea. Y en ella se olvida que el bien común, también para un planteamiento universalista, es plural. No hay contradicción entre universalismo y pluralidad: es más, una realidad universal sólo existe históricamente, concretamente, de un modo plural.

Lo que, efectivamente, es inadmisibile es la visión *naïve* de la mayor parte de la Filosofía Política contemporánea, que hace una interpretación nominalista, unívoca, del bien común, y presupone, por tanto, que se puede hacer una descripción detallada de en qué consiste e imponerlo monolíticamente. Incluso presupone que esa idea de bien excluye la libertad; siendo así, que, más bien, desde una perspectiva universalista, el bien racional es un fin que capacita la libertad¹¹.

Dos conceptos vienen en nuestro auxilio para la comprensión de esta idea: la benevolencia y la vida lograda. R. Spaemann nos ofrece una relectura contemporánea de estos conceptos clásicos.

La benevolencia supone la constitución teleológica de un ser vivo al que le atañen las cosas. Es decir, se presupone que los demás que comparten conmigo la vida buscan fines, quieren cosas: para ellos hay algo que es bueno, útil o benigno; en segundo lugar, la posibilidad de percibir el ser del otro, cuyo bien se ha de promover -en eso consiste la benevolencia-, precisamente como otro que yo y no sólo como otro para mí. Desde este punto de vista, bien común significa capacidad de promover el bien universal de otro u otros, aquí y ahora, en su forma concreta de aparecer.

El ser humano se distingue del animal justamente por esto, porque es capaz de querer el bien de otro además de su propio bien. O dicho de otra manera, porque es capaz de elevarse por encima del instinto.

11 Alvira, R. (1976).

Spaemann pone un ejemplo muy gráfico, a saber, los carteles que ponen delante del volante algunos conductores: “piensa en tu mujer, conduce con cuidado”. Es decir, me cuido por el bien del otro. Es la perspectiva inversa a la del instinto de autoafirmación. Ciertamente somos capaces de hacer por los demás cosas que no haríamos nunca por nosotros mismos.

Con la misma lógica se puede pensar que -y el ejemplo es también de Spaemann- el deber de dejar a alguien con vida sólo existe si su vida no sólo tiene valor para él, pues, de otra manera, con su muerte se elimina sólo a aquél para quien esa vida tenía valor. Esa es la perspectiva desde la que hoy se piensa la eutanasia.

Por tanto, para comprender qué puede significar un bien común, el primer paso es entender la vida del otro como un bien y no como una interferencia. El segundo es aceptar que hay cosas que para el otro o los otros de mi comunidad política son preferibles a otras. Y esos bienes o fines no son sólo metas para mi acción, sino más bien el fundamento permanente de la pluralidad de metas que persigo en común con los otros.

Sólo es posible determinar el aspecto que adquiriera en cada momento histórico y para cada comunidad cultural un bien común desde esta disposición de benevolencia. Solamente quienes se han elevado por encima del mero instinto y han acogido en su voluntad el bien como lo general, dice Spaemann, son capaces de la imparcialidad propia de la justicia -el nombre clásico del bien común-.

Sin esa posibilidad habrá que conformarse con la afirmación berlinesa de que la libertad de uno depende de la contención de la de los otros. En ese caso recaemos en un planteamiento en que el otro es un enemigo potencial, porque siempre está al acecho de mi libertad. Esta visión de las cosas quiere eliminar toda violencia y discusión, pero no se libera ni del conflicto -convirtiéndolo en el fenómeno cotidiano y no sólo excepcional de la vida política- ni de la coacción política, en la medida en que necesita continuamente contener las

138 libertades. Si mi libertad está siempre amenazada y la inseguridad y el miedo me atenazan, entonces, como bien vio Hobbes, están puestas las bases para el autoritarismo liberal: ésa es la especie de totalitarismo del que aún no nos hemos liberado.

La huida del “autoritarismo teórico” generado desde la idea de bien racional universal nos deja caer en los brazos del “autoritarismo fáctico” de la protección de la libertad negativa, porque si, en definitiva, todo espacio de libertad nos viene ganado desde el ámbito político, y no hay en él participación activa, como ocurría en el mundo antiguo, ni tampoco razones para justificar lo que se propone como bien político, más que la suma puntual de votos, entonces, lo único que queda es la imposición de algunos límites a la libertad, por el bien de la libertad de todos.

Me parece que este planteamiento es limitado, estrecho y coercitivo: las razones se pueden compartir, los bienes se pueden compartir y la libertad también.

El segundo concepto clásico que viene en nuestra ayuda en este punto es el de vida lograda: los hombres no se unen sólo por necesidad, sino por la vida buena, dice Aristóteles en la *Política*. La cuestión es saber en qué consiste esa vida buena política o, dicho de otra manera, qué bienes podemos perseguir en común. O aún mejor ¿de qué tipo son los bienes que sólo se pueden gozar universalmente en común? Son aquellos que han de estar presentes como el fundamento de todas nuestras acciones y que se frustran cuando se pretenden asir de manera inmediata: por ejemplo, el respeto, el honor, la decencia, la confianza, la veracidad. El ser humano los entiende como promesa. No son el tipo de bienes que se quieren como un medio para otra cosa: la alimentación, la vivienda, la sanidad, etc., sino bienes que se quieren por sí mismos. Sólo cuando ellos están presentes, lo están los demás de modo efectivo, y no al revés. De ahí su importancia en la vida política.

Es decir, hay algunos bienes a los que aspiramos que trascienden los fines de cualquier acción concreta y otros que no. Todos tenemos la experiencia de que hay cosas que nos dejan de parecer deseables una vez alcanzadas. Cuando pensamos en ellas como fines últimos, se produce en nosotros una gran frustración. Esta misma experiencia, sin embargo, nos muestra que generalmente las cosas que perseguimos como fines prometen algo distinto de sí mismas. De no ser así, dice Spaemann: “¿cómo podría alguien afirmar que no ha hallado lo que realmente buscaba, siendo así que lo encontrado es precisamente aquello que, antes de hallarlo, decía ser aquello que perseguía?”¹². Lo que en último término perseguimos es algo que se considera más eminente y que relativiza los demás deseos particulares. Los antiguos llamaron felicidad al horizonte que trasciende los concretos fines particulares. Si no existiera ese horizonte, los fines de nuestras acciones serían inconmensurables entre sí: no podríamos equipararlos ni ponerlos, por tanto, en mutua relación.

Ese tipo de bienes eminentes en que consiste el bien común no se quiere por otra cosa y tampoco es efecto de una serie de acciones determinadas, como se podría pensar desde el prejuicio nominalista, sino que han de estar presentes de modo total en cada una de nuestras acciones, que en sí mismas han de simbolizarlos o representarlos.

Lo incondicionado, es decir, aquello que se quiere por encima de toda condición -y es éste un punto crucial para el buen entendimiento de la relación entre bien común y derecho- “nunca puede adquirir la forma de un fin que deba fomentarse, sino sólo la del respeto ante su representación”¹³. En este sentido, nunca debe tener la forma de un deber. Más bien es condición de validez de toda obligación.

¹² Spaemann, R. (1991), p. 53.

¹³ Spaemann, R. (2001), pp. 1-18 y p. 11.

140 Por eso el bien común está más allá de la esfera de los derechos y los deberes jurídicos de los ciudadanos.

Sin embargo, la cuestión crucial para nuestro tema es que ese horizonte significativo incondicional al que me refiero, sólo es posible en una comunidad política, porque los bienes en que consiste, y que acabamos de describir, sólo pueden generarse en común.

En definitiva, y para concluir: sólo en la comunidad política comparecen los bienes humanos universales; sin ellos no están asegurados ni los bienes públicos ni los bienes individuales o privados que hacen posible el ejercicio de la libertad. Sin embargo, la comunidad política no debe ni promoverlos ni obligarlos; sí, en cambio, respetar y hacer posible su representación.

Bibliografía

Alvira, Rafael (1976), *Qué es la libertad*, Epesa, Madrid.

Berlin, Isaiah (2001), *Dos conceptos de libertad y otros ensayos*, Alianza, Madrid.

Constant, Benjamin (2002), *Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*, Tecnos, Madrid.

García Morente, Manuel (1996), “La moral y la vida”, *Obras Completas I*, vol. 2, Anthropos, Barcelona.

Skinner, Quentin (1990), “La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas”, en Rorty, R., Schneewind, J. B. y Skinner, Q., *La Filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la Filosofía*, Paidós, Barcelona, pp. 226-259.

Spaemann, Robert (1991), *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid.

Spaemann, Robert (2001), “Lo ritual y lo moral”, *Anuario Filosófico*, nº XXXIV, vol. 3, pp. 655-673.

Taylor, Charles (1995), *Argumentos Filosóficos*, Paidós, Barcelona.