

CONOCEOS A VOSOTROS MISMOS

UN ESTUDIO SOBRE LA RELEVANCIA DEMOCRÁTICA DEL FIGONEO, A PARTIR DE PLUTARCO

Know Yourselfes

A Study of the Democratic Relevance of Gossip in Plutarch

ALICIA M.^a DE MINGO RODRÍGUEZ*
Universidad de Sevilla - España

RESUMEN

El chismorreo puede parecer un comportamiento anecdótico en el contexto de una microsociología de la vida cotidiana. Sin embargo, cuando los medios de comunicación lo convierten en un tema masivo y rentable, cabe pensar que el conocimiento que ofrecen de la vida privada o íntima de los otros tiene relevancia ética y política en la imagen peculiar y ejemplarizante de la humanidad y de la propia comunidad, así como en las opciones axiológicas, con inevitables repercusiones en el prestigio de la democracia. Para indagar este tema, se parte del estudio sobre la actualidad o inactualidad del pensamiento de Plutarco sobre el figoneo.

Palabras clave: Plutarco, democracia, figoneo.

ABSTRACT

Gossip might appear to be an anecdotal type of behavior in the context of the micro-sociology of everyday life. However, since the media have turned it into a profitable mass topic, it might be reasonable to think that the knowledge it provides about the private life of others is ethically and politically relevant for the peculiar and exemplary image of humanity and of the community itself, as well as for axiological options, thus inevitably affecting the prestige of democracy. In order to explore this issue, the article starts out by examining the currency or lack thereof of Plutarch's thoughts on gossip.

Keywords: Plutarch, democracy, gossip.

.....
Artículo recibido: 19 de mayo del 2011; aceptado: 27 de noviembre del 2011.

* *amingo@us.es*

El entrometido, al desear relatos de desgracias, está poseído por la pasión de la alegría por el mal ajeno, hermana de la envidia y de la denigración. Pues la envidia es tristeza por los bienes ajenos, la alegría maliciosa es un placer en los males de los demás. Pero ambas han nacido de una pasión salvaje y feroz, la malignidad.

Plutarco, *Sobre el entrometimiento*

La murmuración o maledicencia, por la que no entiendo la calumnia, la difamación que puede llevarse a los tribunales, sino sólo la tendencia inmediata, sin ningún propósito especial, a propalar algo perjudicial para el respeto a los demás, se opone al respeto debido a la humanidad en general: porque cualquier escándalo dado debilita este respeto, en el que se apoya sin duda el impulso hacia lo moralmente bueno, y nos hace incrédulos con respecto a él en la medida de lo posible.

Propalar premeditadamente algo que menoscaba el honor ajeno [...], aunque pueda ser verdadero, supone una disminución del respeto por la humanidad en general, para proyectar al fin sobre nuestra especie misma la sombra de la indignidad y convertir a la misantropía (a la aversión a la humanidad) o al desprecio en el modo de pensar dominante, o para embotar el propio sentimiento moral por su frecuente visión y acostumbrarse a ello. Por tanto, en vez de complacerse maliciosamente en las faltas ajenas para asegurarse así la reputación de ser buenos, o al menos no peores que los demás hombres, es un deber de virtud correr el velo del amor a los hombres sobre las faltas ajenas, no sólo dulcificando nuestros juicios, sino también silenciándolos: porque los ejemplos de respeto que otros nos dan pueden estimular también el afán de merecerlo igualmente. –De ahí que espíar las costumbres ajenas (alotrio-episcopia) sea también por sí misma una curiosidad ofensiva para la humanidad, a la que todos tienen derecho a oponerse, porque viola el respeto que se les debe.

Kant, *Metafísica de las costumbres*

I

Nada de lo humano me es indiferente

El conocido lema *Homo sum; nihil humani a me alienum puto* (*De Tranquillitate* 470b2), que aparece al comienzo de *El atormentado a sí mismo* (*Heauton timorumenos*) de Terencio, en realidad no guarda ninguna relación con nada que hubiera podido justificar, en principio,

que esa frase fuera elegida como estandarte de un conocimiento y actitud *humanistas*. La frase la pronuncia Cremes, uno de los personajes de la comedia de Terencio, cuando ve cómo su vecino Menedemo, sin necesidad aparente, pues su situación económica no es apurada, trabaja de sol a sol su campo. Ante la curiosidad que demuestra, Menedemo le responde: “Cremes, ¿tanto tiempo libre te dejan tus propios asuntos para preocuparte de cuestiones que nada te incumben?”. A ello le responde Cremes “Hombre soy, y nada de lo humano considero que me sea ajeno” (Terencio versos 75-77; 2008 242).¹

Reubicada en su contexto original, de lo que se trata en esa conocida sentencia es, en definitiva, del cotilleo, figoneo o entrometimiento en los asuntos ajenos, pero con la diferencia específica de la *curiosidad malsana*. Es muy interesante que se desviara esa frase de su contexto, porque el conocimiento de los otros seres humanos puede orientarse, en efecto, por el mero interés afectivo y pragmático que organiza la convivencia, así como por el puro saber epistémico, por el afán filantrópico de ayudar al Otro y compadecerse activamente de sus desgracias o alegrarse por su felicidad, así como también, es cierto, por el simple *cotilleo*. Amparándose en el *Homo sum*, el *entrometimiento* en los asuntos humanos pasa a ocupar el espacio de la *participación* en el género humano, generando, más allá de la comunidad, una suerte de “comunismo” de las vidas (privadas), en el que la conciencia social se identifica con una especie de *conocimiento compartido de los secretos de todos*. Si bien es cierto que con ello pudiera favorecerse una cierta cohesión social o grupal (seríamos comunidad en proporción directa al recíproco conocimiento de nuestros secretos), sin embargo, es dudoso que pudiera identificarse con una situación comunitaria de bienestar moral compartido.

Mientras el entrometimiento se mantiene en el nivel de la pequeña comunidad familiar o de amigos, profesional o local, parece que no pasaría de ser un asunto ético-político de relevancia menor. Todo cambia cuando se torna un fenómeno socialmente planificado, masivo y muy rentable. Quisiera, pues, preguntarme si el entrometimiento tiene alguna relevancia en una consideración ético-política en torno a la democracia en su genuino trasfondo genuino *moral* (y no sólo formal-funcional) acorde con el *subsuelo* del *mundo de la vida cotidiana*. Parece indiscutible que el saber recíproco de los seres humanos es im-

1 Recuerda Gonzalo Fontana (242, nota) que la frase fue descontextualizada exitosamente por muchos autores antiguos (entre otros, por Cicerón y Séneca). En una de sus epístolas, cuenta Agustín de Hipona que cuando sonó la frase en el teatro, la gente estalló en aplausos. Gonzalo Fontana indica que el dato no es histórico, sino que más bien Agustín de Hipona quiso enfatizar un anhelo de universalidad, lo que, en cualquier caso, no encaja con la idea de *humanitas* de Terencio.

prescindible en el horizonte de la comunidad, ya que esta no podría sostenerse sobre el “indiferentismo” individualista de no querer saber nada uno de otro. Sin embargo, también muy claro que no es menos imprescindible la *liberalidad* que otorga a los individuos un respiro de libertad en su privacidad. Por otra parte, aquel saber recíproco que articula la convivencialidad exige que el *entusiasmo* y la *ejemplaridad* deban ser protegidos como apoyos del ideal democrático. Y ello, en la medida en que –habría que advertirlo desde el comienzo– los factores que inciden en contra de la privacidad, como el desánimo, la pérdida de autoestima y la ejemplaridad, puedan actuar en perjuicio de la democracia y su propuesta de *lo mejor* (al menos como ideal regulativo y práctico). Porque favorecen intereses aviesos “contrademocráticos”, y le ofrecen al poder coartadas que le permiten justificar la exigencia de *enmienda* y *corrección* (disciplina), o cuando menos de *vigilancia* generalizada. Y esto, precisamente para una sociedad que el entrometido muestra como hundida, depauperada, denigrada, moralmente maltrecha, desilusionada por la corrupción, enredada en sus propios trapos sucios o presa de sus *malas costumbres*.

Conoceos a vosotros mismos

La reflexión sobre la democracia, no ya sólo ética sino *política*, aún no ha prestado suficiente atención al fenómeno *sociológico* o *socio-mediático* del entrometimiento o del fisgoneo. Esto tal vez se deba a que parece ser un hecho circunscrito a una zona de convivencialidad cotidiana básicamente “vecinal”, en un sentido amplio. Sin embargo, como advertía hace un momento, todo adquiere otro cariz cuando pasa a ser una práctica habitual sistemáticamente organizada por ciertos medios y programaciones de entretenimiento que han incrementado vertiginosamente aquella pasión y el conocimiento que es capaz de producir a gran escala. Sencillamente, ya no se trataría de que sea tal o cual individuo el que fisgonease, sino de que fuesen los *mass media* los protagonistas cuando asumen, en grados y estilos diversos, la figura del *paparazzo* y convierten a la masa social en receptora (consumidora y cómplice) de su avieso conocimiento. Por lo demás, ni qué decir –en un orden diferente respecto a la forma, pero deudor de la misma pasión del cotilleo en sus variopintas versiones– de un fenómeno poderosamente emergente (en realidad, ya implantado) como el de las *redes sociales*. Estas han generado un volumen desmesurado de *cotilleo* voluntario o involuntario, lo que conduce a una revalorización y, paradójicamente, a una devaluación de la intimidad. En general, la evidencia que resulta de todo ello es la de que, al adosándose a la *transparencia*, endiosada en nuestra cultura y mecanismo imprescindible de una democracia sana, el entrometi-

miento se ha convertido en un acicate importantísimo de muchos medios de comunicación, a los que rinde enormes ganancias, porque les proporciona un público masivo adicto (devoto). Sin embargo, el examen del *figoneo generalizado* deja aparecer la sombra de prácticas que una democracia no debe minusvalorar, lo que suele hacerse con demasiada (y, por qué no, extraña) ligereza. Porque el *figoneo generalizado* genera a corto plazo, es cierto, entretenimiento y el (dudoso) placer de lo morboso, pero también, a largo plazo, hastío y malestar; a no ser que ya no haya remedio para el mal causado y haya sido asumido por completo, destilando una imagen de la sociedad de la que, con todo derecho, se podría dudar que fuese estimulante.

No cabe duda, pues, de que, más allá del conocimiento cara a cara y cotidiano, los *media* operan como agentes del conocimiento recíproco de los miembros de una sociedad, incluso de los más distantes y ajenos. Plutarco, al que me referiré de inmediato, no habría podido figurarse la increíble expansión mediática del entrometimiento. Este ha desbordado por completo la cercanía del “vecinaje” e impregnado múltiples ámbitos del ambiente socio-político, al conectarse con otros fenómenos, todos ellos vinculados por las posibilidades reales de una sociedad transparente o incluso *panóptica* (cf. Mingo 2011b). La reivindicación de la libre circulación de la opinión y del conocimiento se complementa con apelaciones sospechosamente *hiperliberales*, *supertolerantes*² y *biempensantes* (*aduladoras*) de los receptores, que siempre suelen aparecer sobradamente adornados con el prestigio *incuestionado* de su autonomía, madurez y responsabilidad. No cabe duda de que se liberan muchas posibilidades, cuando la libre expresión *sincerista*³ de los individuos y grupos, y la circulación de opinión disponen de avales, créditos y abundantes estímulos. Los *media* se presentan a sí mismos, en una suerte de parafernalia bien organizada de autojustificación corporativa y endogámica muy poco autocrítica, como comprometidos con la información que sus receptores (*rankings* de audiencia) demandan⁴.

Se trata, en efecto de una problemática inmensa, a la que una democracia que se pretenda “madura” no debería ser ajena, en la medida

-
- 2 Ver al respecto Riesman, Natlan y Revel (240-46), en especial la justificación que aporta Riesman respecto a la exigencia para los *mass media*, en virtud de la masividad de sus receptores, de ser extremadamente tolerantes.
 - 3 Con esta expresión hago referencia al *sincerismo* del que hablaba José Ortega y Gasset en “Fraseología y sincerismo” (2004b).
 - 4 Ciertamente, no se trata únicamente del conocimiento “negro” del *figoneo* (en el que me centraré aquí, siguiendo a Plutarco), sino tan bien del conocimiento “rosa” y del que surge el *showbusiness* de la caridad –en el sentido en que en 1992 se refirió a él Lipovetsky (134 ss.)–.

en que esta encuentre uno de sus avales más poderosos en el *prestigiamiento* de la polis. El *conocimiento entrometido* supone un riesgo no despreciable, por cuanto suele convivir casi necesariamente (luego insistiré en ello) en relación de simbiosis con la *maledicencia* y la *envidia*. Se vuelve así muy difícil de controlar o gestionar, sin poner en cuestión (lo que sería replicado de inmediato con el consiguiente “desgarro de vestiduras”) ese pilar de la propia democracia que es el derecho a la información. Más en concreto, sin cuestionar el *conocimiento de unos por otros (conoceos a/entre vosotros mismos)*, lo que espontáneamente surte de abundantísimo material a la *imago populi e imago humanitatis*.

Crítica de Plutarco al “entrometimiento”

El tema del entrometimiento no es nuevo, desde luego, sino tal vez tan antiguo como el proceso de civilización. El mundo grecolatino alcanzó una especial sensibilidad al respecto, coincidiendo con la experiencia de convivencia en grandes ciudades. Al respecto, quisiera referirme a Plutarco, quien comienza su *Peri polypragmosýnês* calificando el *entrometimiento* como una pasión insana y dañina que procura al alma tempestad y sombra (cf. *De curiositate* 515c7-9;⁶ 1995b 287), y definiéndolo como “un cierto deseo de saber los males ajenos, enfermedad que no parece estar libre de envidia ni de malicia” (*De Curiositate* 515d3-4; 1995b 288). Más adelante lo caracteriza como un afán de indagar en lo oculto y escondido, porque nadie oculta un bien [...] El entrometido, al desear relatos de desgracias, está poseído por la pasión de la alegría por el mal ajeno, hermana de la envidia y de la denigración. Pues la envidia es tristeza por los bienes ajenos, la alegría maliciosa es un placer en los males de los demás. Pero ambas han nacido de una pasión salvaje y feroz, la malignidad. (*De Curiositate* 518c3-10; 1995b 295-296)⁷

5 Breve texto probablemente escrito en la época en que era emperador Trajano, es decir, seguramente con posterioridad al año 96 d.C., incluido en sus *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, traducido como *De curiositate* o, como en la edición castellana, *Sobre el entrometimiento*.

6 La *Ideas y Valores* revista agradece a Carolina Sánchez su colaboración con la citación canónica de los autores clásicos.

7 Sin embargo, hay una enorme diferencia –digna del más conspicuo psicólogo de los sentimientos morales– entre el que piensa al Otro como no-envidiable porque no sea, el primero, envidioso, y el que, siendo envidioso, suplanta lo envidiable del Otro (que sigue suscitando su envidia) por lo que no es en él envidiable, es decir, por lo que es “no-deseable”. Resulta muy ilustrativo, en este sentido, lo que el propio Plutarco dice al respecto en *Sobre la paz del alma*, cuando recomienda el autoexamen y, de no ser posible, “mirar a los más necesitados”, pero no por *injerencia cotilla*, sino a fin de

También dirá que “el entrometimiento es un figoneo, destrucción y despojamiento de cosas secretas” (*De Curiositate* 519c2-3; 1995b 298).

De entrada, pues, Plutarco propone que en lugar de estar pendiente de las vidas ajenas, el sujeto vuelva sus ojos hacia dentro, hacia su propia casa, donde cabe esperar que se genere un conocimiento *útil*, porque, entre otras razones, hay muchas y diversas desgracias “de puertas adentro”, suficientes para tenernos bien entretenidos (cf. *De Curiositate*, 515d9-10; 1995b 288-289). Cuando se trata del figoneo, estamos siempre tan pendientes de los males, desgracias, faltas y vergüenzas ajenas. Mientras hacemos las genealogías de sus males (cf. *De Curiositate* 516b6; 1995b 290), acabamos por descuidar nuestros propios asuntos, quizás porque, en el fondo, tememos mirar nuestra propia vida, “como si fuera un espectáculo muy desagradable” (*De Curiositate* 516c11-d1; 1995b 290). Frente a esta actitud, Plutarco recuerda que destaca la de Sócrates, que se ocupaba de sus propios vicios y de desterrarlos (*De Curiositate* 516c9-10; 1995b 290). Por ello, cuando desviamos nuestra atención a los Otros, en este sentido preciso del figoneo,

el alma, llena de males de toda clase, estremecida y temerosa de su interior, salta afuera y anda errante en pos de lo ajeno, nutriendo y engordando su malicia. Pues como una gallina en la casa muchas veces, con el pienso puesto a su disposición, se mete en un rincón y escarba allí donde aparece entre el estiércol un solo grano de cebada, de manera cercana los entrometidos, pasando por encima de relatos e historias que están a la vista y de cosas que nadie impide preguntar ni se molesta de que pregunten, seleccionan los males ocultos y olvidados de cada casa. (*De Curiositate* 516d2-e1; 1995b 291)

encontrar el agradecimiento al saber que otros se encuentran en peor situación, es decir, no por figonear para compensar la envidia, sino para *evitarla*. Se trata de un matiz muy importante. El figón y el envidioso van de la mano, mientras que aquí se trata de evitar la envidia –y a resultas de ello, evitar la injerencia malsana en las desgracias de otros–. Dice Plutarco: “[p]recisamente, por ejemplo, los encarcelados consideran felices a los que han sido liberados, aquéllos a los libres, los libres a los ciudadanos, esos a su vez a los ricos, los ricos a los sátrapas, los sátrapas a los reyes, los reyes a los dioses, y sólo les falta que quieran tronar y relampaguear. Además, al sentirse siempre carentes de lo que está por encima de sus posibilidades nunca están agradecidos por lo que poseen” (*De Tranquillitate* 470b3-10; 1995a 131). Y más adelante: “Sin embargo, porque por nuestra necesidad acostumbramos a vivir para otros más que para nosotros mismos y, por tener nuestra naturaleza mucha envidia y malignidad no se alegra tanto con los bienes propios cuanto se disgusta con los ajenos, mira no sólo el lustre y el renombre de los que envidias y admiras, sino despliega y separa, como una cortina vistosa, su fama y apariencia, métete dentro y verás muchas cosas desagradables y repugnantes que hay en ellos” (*De Tranquillitate* 471a4-b1; 1995a 134).

La perversa lógica que avala al figgón es la de suponer que tras todo gesto de intimidación hay la promesa de algún asunto turbio digno de interés morboso (cf. *De Curiositate* 516f6-517a2; 1995b 291). Cuando algo no se muestra, es porque es preferible que esté oculto y, si es así, es porque hay algo malo, reprochable o vergonzoso. De este modo, el entrometido es un experto en localizar puertas cerradas y abrirlas. Como recuerda Plutarco, “aquello por lo que hay llave, cerrajo y puerta está él para descubrirlo y presentarlo en medio a otros” (*De Curiositate* 516f2-4; 1995b 291). El entrometido “se introduce y repeta”, “investigando con afán delator” (*De Curiositate* 516f9-517a2; 1995b 292). Se lo distingue porque mientras que cualquiera que no lo fuese no asistiría con placer a “lo impresentable” que ocurre de puertas adentro, precisamente el entrometido encuentra un placer morboso en ello. Además, el entrometido no tiene límites en su afán; en cualquier parte donde haya algo morboso que indagar, allí acude.

Dice Plutarco, la mente del entrometido está, a un tiempo

en las mansiones de los ricos, en las casitas de los pobres, en las cortes de los reyes, en la habitación nupcial de los recién casados. Busca en todos los asuntos, los de los extranjeros, los de los gobernadores, investigando en estos no sin peligro. (*De Curiositate* 517a5-8; 1995b 292)

Y ello porque “lo oculto es temible, sombrío, no provoca risa, es inaccesible, es un depósito de ira ulcerada o un cálculo de meditada venganza, celos de una mujer, sospechas de un hijo o desconfianza de un amigo”: una “nube que se amontona negra” (*De Curiositate* 517c2-6; 1995b 293).

Disciplina contra la curiosidad

En consecuencia, es preciso redirigir la atención “hacia las cosas mejores y más gratas”. Por ejemplo, hacia la Naturaleza o hacia la Historia (*De Curiositate* 517c11-12; 1995b 293-294). De todos los males que se nos narra en esta, recomienda Plutarco: “llénate y goza, sin perturbar ni entristecer a tus cercanos” (*De Curiositate* 417f3-4; 1995b 294). Esto viene a ser decisivo. Porque Plutarco se orienta, hasta el final de su opúsculo, en la dirección de proponer una disciplina muy rigurosa, encaminada a mantener bajo control la pasión de la curiosidad en general, sin entrar en distinciones acerca de sobre qué se vierta. Sin embargo, al establecer la diferencia entre un figgoneo sobre lo lejano (en la distancia y en el tiempo) y lo cercano, abre la única “brecha” por la que se deja comprender que a él le importaba enormemente no sólo el vicio del figgoneo como “desconcentración” (véase más adelante, respecto a la unilateral lectura foucaultiana), sino también el daño que puede provocar el acceso y trato con su contenido malsano

(Plutarco no se ahorra calificativos en este sentido), y esto no sólo en el propio fisgón, sino en los que le rodean. Porque genera un ambiente social pésimo, en la medida en que el fisgoneo destruye la confianza, la liberalidad y la privacidad. Es más, la escueta observación de Plutarco da a entender que incluso lo más importante no sería ya el curiosear en los asuntos ajenos, sino el efecto *tóxico* del fisgoneo⁸, que se atenúa mucho cuando la curiosidad se dirige “a larga distancia”. Ello justifica, en cierto modo, que Plutarco escribiese sus *Vidas paralelas*⁹, en las que el conocimiento de las vidas ajenas quedaría trascendido en el conocimiento histórico. Por el contrario, lo propio del entrometido es que ama lo próximo y “no se alegra con males marchitos, sino con los calientes y recientes” (*De Curiositate* 517f5-6; 1995b 294), y es “todo oídos”, especialmente si alguien “relata la seducción de una doncella, el adulterio de una esposa, la preparación de un proceso o la disputa de unos hermanos” (*De Curiositate* 518a6-8; 1995b 294-295). De este modo, comenta Plutarco,

como las ventosas arrancan lo peor de la carne, así las orejas de los entrometidos arrastran las historias más viles. O más bien, como las ciudades tienen puertas malditas y oscuras, por donde sacan a los condenados y arrojan las inmundicias y las purificaciones, pero no entra ni sale por ellas nada puro ni sagrado, así también las orejas de los entrometidos no dejan paso ni usan nada útil ni cortés sino palabras crueles, que acompañan relatos mancillados y dignos de expiación. (*De Curiositate* 518b1-10; 1995b 295)

Ni qué decir que la curiosidad no es intrínsecamente mala¹⁰. No lo es, por ejemplo, cuando se orienta a la sanación o al conocimiento. Es cierto que Asclepio podría haber ido de casa en casa preguntando

8 Pero lo decisivo es, para nosotros, su toxicidad. En el memorable texto *Disertaciones por Arriano*, Epicteto decía: “Por fuerza, el que condesciende con algunos más allá de la conversación o el banquete o, simplemente, la convivencia, o bien se hace semejante a ellos o bien los lleva a su terreno. Y es que si pones un tizón apagado junto al que está ardiendo, o aquél apagará a este, o este hará que aquél prenda. Al ser tal el peligro, es preciso condescender con los particulares en tales tratos, recordando que es imposible que el que trata con el tiznado no se pringue también él de tizne” (*Dissertationes Ab Arriano* III 16 1-3; 1965 217).

9 En la bibliografía en castellano, es imprescindible la lectura de Cerezo (1996), que subraya el afán moralizador de los “contrastes” plutarqueos, y cómo los defectos y vicios de sus héroes son más bien resultado de un déficit de virtud que un mal intrínseco.

10 Por ello, a diferencia de lo que ocurriría en la Antigüedad, la traducción de *polypragmosyné* por “curiosidad” no da en la actualidad en la clave del vicio que tematiza Plutarco. De lo que se trata es de la diferencia específica que lo “malsano” introduce en la curiosidad.

si alguien tenía una fistula en el ano o alguna mujer un cáncer de matriz (cf. *De Curiositate* 518d5-6), con vistas a su curación, pero habría resultado tremendamente insólita y “chocante” esa actitud interrogativa y esa curiosidad acerca de lo que cualquiera quisiera mantener en secreto. Pues bien, son esas mismas cosas las que interesan a los entrometidos, pero *no con la intención de curar*, sino por el afán *morboso* de saber. Eso los torna odiosos (cf. *De Curiositate* 518d10-e2). También se justifica que sea curioso, por ejemplo, un aduanero, pero debe serlo y está autorizado a ello por la ley. Los entrometidos, sin embargo, “arruinan y desatienden lo suyo propio por ocuparse con lo ajeno” (*De Curiositate* 518e7-8; 1995b 297), y se marchan corriendo a contarlo. Básicamente, son gentes de ciudad que “se lanzan al mercado, a la plaza y a los puertos” (*De Curiositate* 519a4-6; 1995b 297). Los entrometidos, en fin, “desean abundancia de males y multitud de asuntos, novedades y cambios, para poder constantemente pescar o degollar algo” (*De Curiositate* 519b6-8; 1995b 298). Su frecuentísima indiscreción les convierte en *maledicentes* dispuestos siempre a poner en circulación su saber. Por eso no es extraño que se les rehuya y que no se hable ni comente nada en su presencia, debiéndose evitar confiarles nada, pues, en efecto,

dejando de lado muchas cosas dignas de contemplar y de oír, ocios y entretenimientos, excavan en las cartas ajenas, pegan la oreja a las paredes de los vecinos y susurran a criados y mujerzuelas, frecuentemente no sin riesgo, pero siempre con deshonor. (*De Curiositate* 519f1-6; 1995b 299)

A partir de la sección x de su opúsculo, Plutarco propone un conjunto de recomendaciones “disciplinarias” concretas, aparte de las ya comentadas, con vistas a no caer en la tentación del entrometimiento. En primer lugar, habría que provocar en el entrometido la *memoria* de toda la vacuidad y de todos los desastres de Otros a los que ha prestado atención. Puede parecer extraña esta recomendación, pero Plutarco piensa que el afán se contrarresta con hastío y náusea. Se trata, por decirlo así, de un ejercicio de “empacho”. Al entrometido tiene que aparecersele como en un fresco el cúmulo de “cosas inútiles, vanas y desagradables” (*De Curiositate* 520a5; 1995b 300) que ha acumulado con su vicio, de modo que su actividad acaba por parecerle ingrata y superflua, capaz de engendrar algo parecido a aquella “ciudad que fundó Filipo con los seres peores y más groseros y que llamó Villapeor” (*De Curiositate* 520b6-8; 1995b 300). Es preciso que el entrometido se percate de cómo su memoria se ha convertido en “un archivo vulgar y triste de males” (*De Curiositate* 520b11-12; 1995b 301).

Como en Roma hay quienes no tienen en estima alguna pinturas y estatuas y, por Zeus, la belleza de muchachos y mujeres a la venta y se vuelven al mercado de monstruos, examinando a los sin piernas, a los bracicortos, a quienes tienen tres ojos y a los de cabeza de avestruz, buscando si ha nacido alguna *mixta imagen y monstruo desdichado*, pero si se les lleva continuamente ante tales espectáculos, esta actividad les procurará rápidamente saciedad y náuseas, así quienes se entrometen en las faltas de la vida y vergüenza en los nacimientos, deterioros y negligencias en casas ajenas, que recuerden que de los primeros nunca les llegó favor ni provecho. (*De Curiositate* 520b12-d2; 1995b 301)

En segundo lugar, Plutarco apela al *autodominio del sujeto*, a fin de apartar la ocasión del hábito del entrometimiento. Hay que empezar con pequeños ejercicios puramente “formales”, con vistas a controlar la tendencia a ser curiosos o entrometidos. Por ejemplo, no leyendo inscripciones sobre las tumbas o en los muros, no porque comporte un perjuicio leerlas, sino para esforzarnos precisamente en no querer entretenernos en esas naderías que no nos conciernen (*cf. De Curiositate* 520d11-e4; 1995b 301-302).

Amén del “empacho” y de la disciplina respecto a la mera curiosidad, Plutarco exige, en tercer lugar, que se oriente adecuadamente el afán de saber, cultivando una suerte de *sana indiferencia*. Es una propuesta claramente estoica. Es preciso no querer husmear en las casas ajenas, “porque el espectáculo no es ni justo ni bello ni siquiera agradable: *Horrible de contemplar es el interior, extranjero*” (*De Curiositate* 521a9-10; 1995b 303). El entrometido se desnuda y se tuerce con tal de mirar en el interior de las casas y las cosas ajenas. No es duro ni difícil rehusar los espacios (la plaza pública) cuando se produce algo que suscita mucho interés. “Mezclarte con los entrometidos no te hará gozar de nada provechoso, pero te ayudarás grandemente al apartarte con fuerza de la curiosidad y, al disminuirla, acostumbrarte a obedecer a la razón” (*De Curiositate* 521e5-8; 1995b 304). También hay que apartarse de los teatros y de todos los espacios, en general, en los que se aprecia un interés inusitado. Plutarco exige una disciplina total en el sentido de no desviar la atención hacia todo aquello que es banal y fruslería (*cf. De Curiositate* 521e8-f7; 1995b 304-305). Se trata de un auténtico *ascetismo*, de corte platonizante, del interés y de la voluntad de saber, hasta llegar al desinterés incluso por las cosas propias cuando son dañinas.¹¹ La curiosidad perdió a Edipo (*cf. De Curiositate* 522b11-12). De este modo,

11 Es sumamente interesante que la crítica al entrometimiento afecte incluso al *conócete a ti mismo* socrático. De seguir a Plutarco habría que añadir al lema del oráculo: *pero*

el cosquilleo de la curiosidad es dulce-amargo e incontenible, como una herida que sangra cuando se rasca. Pero quien se aparta de esta enfermedad y es benigno por naturaleza, ignorante de cualquier desagrado podría decir: *¡Oh venerable olvido de los males, cuán sabio eres!* (*De Curiositate* 522c13-d3; 1995b 306)

La práctica de la contención debe llegar hasta no interesarse en abrir rápidamente una carta o en despreciar a un amigo cotilla. Sólo debe importar lo útil y de provecho. La gravedad de Rústico, cuenta Plutarco, llegó al extremo de que estando escuchándole a él mismo en cierta ocasión, en Roma, recibió una carta del emperador, que no abrió hasta que Plutarco terminó su lectura pública. En todo caso, Plutarco no es ingenuo, a pesar de todas estas recomendaciones. Y casi concluye:

Pero cuando alimentando la curiosidad con cosas que están permitidas se la hace fuerte y violenta, ya no se es capaz de dominarla fácilmente, llevada por la costumbre hacia lo que está prohibido. Estos abren las cartas de sus amigos, se deslizan en reuniones secretas, se hacen espectadores de cultos sagrados que no es lícito ver, pisan lugares prohibidos, rastrean en hechos y dichos de los reyes. (*De Curiositate* 522e6-f3; 1995b 307)

Así que lo malo pasa a ser no simplemente la curiosidad malsana y entrometida, sino todo tipo de curiosidad que acabe por tornarse una pasión irrefrenable. Una cosa es que el tirano deba saber de todo y otra que provoque que cundan los “oidores” y delatores. “La raza de los delatores procede de la hermandad y de la familia de los entrometidos” (*De Curiositate* 523a4-5; 1995b 308). La diferencia, sin embargo, entre delatores y entrometidos, es que aquellos buscan el mal y estos cualquier cosa que suscite la curiosidad malsana.

Vivir a la vista de todos o vida retirada. Un dilema moral y político

¿Acaso es inevitable el fisgoneo? Plutarco escribió un opúsculo que tenía como destinatario no al que sufre el fisgoneo o al que podría reprimirlo, sino al propio (posible) fisgón, con la esperanza de

.....
no demasiado. Desvela una práctica de este autoconocimiento que justificaría, por descontado, la crítica genealógica nietzscheana como modalidad de la *filosofía de la sospecha*. Uno puede convertirse en el entrometido de sí mismo. En realidad, eso señala el paso epocal, de repercusiones enormes, desde el *autoconocimiento* de raigambre socrático-platónica, que recorre toda la edad antigua y la modernidad, hasta el momento en que, en un contexto epocal de sofocante *encubrimiento*, como es el siglo XIX, aparece la línea de la crítica nietzscheano-freudiana. A partir de ese momento, la sospecha se torna generalizada y se acredita el prestigio de hurgar, incluso y sobre todo, en uno mismo (al menos en el terreno de las ciencias humanas).

enmendarlo. Muy poco antes, un ilustre ciudadano romano, nacido en Córdoba en el año 4 a.C. y, para más señas, filósofo y a la vez tutor de un joven Nerón, Lucio Anneo Séneca, parece que había dado casi por tirada la toalla respecto al posible control de la expansión del figoneo en una urbe gigantesca como Roma, en la que, como si de un gran pueblo se tratara, no parecía que hubiese posibilidad de que alguien no se enterase precisamente de lo que otros quisieran apartar de la mirada pública cotilla. Tarde o temprano, todo se sabrá de todos. Apenas podrá mantenerse algún secreto, no habrá resquicio privado a salvo. Paul Veyne llamó la atención acerca de la presión que la opinión pública ejercía sobre los ciudadanos en un Imperio como el romano (cf. 1987), en el que todo se sabía de todos y parecía tenerse asumido que la *vox populi* tenía derecho a presionar, por el cotilleo, las fragilidades morales de los ciudadanos, sus cuitas e intimidades.

Bien visto, Séneca no escribe contra los “entrometidos”, como Plutarco, sino que más bien adopta la perspectiva de las víctimas de intromisión. Me refiero al contenido de una interesante carta, aunque poco comentada, *Carta a Lucilio*, en la que Séneca se manifiesta en el sentido de que, asumiendo el figoneo generalizado, el mejor consejo que podría brindar a Lucilio es el de que habría que *vivir como si se viviera a la vista de todos o en público*,¹² es decir, de modo irrepensible, para no excitar la curiosidad del figoneo. ¿Acaso no ha recordado

12 Se trata de la carta XLIII del Libro v: “¿Quieres saber cómo esta información ha llegado hasta mí?, ¿quién me ha comunicado esas intenciones tuyas que a nadie habías manifestado? Alguien que sabe muchísimo: la fama. ¿Pues qué?, observas tú, ¿tan importante soy que puedo avivar la fama?. No tienes por qué evaluar tu persona atendiendo a esta mi ciudad; atiende a esa en la que tú moras.

Todo cuanto sobresale entre lo que está próximo a él es grande allí donde sobresale. La grandeza no tiene, en efecto, una medida determinada; es la comparación quien la enaltece o la rebaja. La nave, grande sobre un río, resulta minúscula en medio del mar; el timón, grande para una nave, resulta para otra insuficiente.

Tú, ahora, en tu provincia, aunque personalmente te desprecies, eres grande. Cuanto haces, tu forma de comer, tu forma de dormir, se indaga, se conoce; por ello has de vivir con un mayor cuidado. Sin embargo, considérate dichoso cuando te sea posible vivir en público, cuando te protejan, no te oculten tus paredes, de las que a menudo creemos estar rodeados no para vivir con más seguridad, sino para pecar más a escondidas.

Te diré una cosa que te permitirá valorar nuestra conducta moral: apenas encontrarás a nadie que pueda vivir con la puerta abierta. Nuestra conciencia intranquila, no nuestra vanidad, busca la protección del portero. Vivimos de tal suerte, que cuando se nos ve de improviso es como si nos atrapasen. Pero ¿de qué sirve esconderse y evitar las miradas y las escuchas de los hombres?

La buena conciencia apela al público; la mala, hasta en la soledad se encuentra angustiada y preocupada. Si son honestas tus acciones todos deben saberlo; si son

Plutarco, con motivo del incidente con las sospechas que recayeron sobre Pompeya Sila, esposa de Julio César, de haberle sido infiel con Clodio, que la mujer del César no sólo debe ser honrada sino parecerlo? (cf. *Vitae Caesari* x 9, 3 - 10, 1) Esta sería sólo una de las opciones (por la que se decanta Séneca en esa carta a Lucilio). La otra, en otros textos, es la de la *vida retirada*, lejos de la presión de la ciudad, del *Oculus* y de la *Vox populi*. Al propio Séneca esta opción le fue posible llevarla a cabo; tan deseoso estaba de evitar murmuraciones y de no dar de qué hablar ni motivar maledicciones sobre su persona o su fortuna. Pero no sólo eso. A Séneca le habría resultado insoportable tener que rendir cuentas morales ante un tribunal tan poco cualificado y con tan escaso prestigio moral como la sociedad romana de su tiempo. Porque, para poder vivir a la vista de todos *correctamente*, según el criterio social imperante, habría que vivir de un modo que no implicase necesariamente el acuerdo con un criterio de autenticidad moral personal (cf. Mingo 2011a). En otras palabras, que es posible vivir “correctamente” a la vista de todos y no tener precisamente un comportamiento moral. Ello conduce a Séneca a radicalizar la recomendación a Lucilio de una *paideia privada*, incluso prescindiendo de mentores. Por suerte para él, Séneca pudo optar por ese retiro, privilegio que, desde luego, no podía ser compartido por todos las potenciales víctimas de la presión del fisgoneo.

Pues bien, si nos atenemos a *Sobre el entrometimiento*, la crítica plutarquea al fisgoneo reconoce la presencia de este vicio, pero no lo asume como inevitable, por lo que trata de aconsejar al fisgón para que abandone su mala práctica, de la que él es el primer perjudicado. Antes que la presión maledicente y la huída a la vida retirada, es preciso intentar que el fisgoneo no campe a sus anchas, pues estaría en juego tanto la preservación de la vida privada como el compromiso en el prestigio de una polis *virtuosa*. No se trata únicamente de la disipación que sufre “divertidamente” el fisgón, sino, como Plutarco deja claro desde el comienzo de su texto, de esa zona turbia y nefasta con la que contacta en su curiosidad entrometida, y del malestar social que su vicio genera, siempre aireando los trapos sucios de los “vecinos”. Cuando el fisgoneo opera cruel e injustamente, ¿qué salida, qué respiro le restaría a la víctima de injerencia? ¿Retirarse? ¿Esconderse más aún? (cf. Nussbaum 2006 340) ¿Proteger o vallar su privacidad con más rabia? ¿Acaso no debería dar motivos? Pero, ¿sería lo correcto dejarse llevar por el juicio del fisgón, sin cuestionarlo? ¿No es cierto que lo que el fisgón espía no tiene por qué ser reproable ni dañino para sí

torpes, ¿qué importa que nadie lo sepa, puesto que tú lo sabes? ¡Desdichado de ti si desprecias ese testigo!” (1986 264-265).

o para otros, por más que *forme parte del derecho a la privacidad* (que, por tanto, no sería necesariamente sospechosa *de por sí?*).

Séneca sabía, por lo demás, que los fisgones y su ralea, en parte y a su modo insano, contribuyen perversamente a una cierta “higiene social”, porque pueden convertirse sin quererlo en instrumentos del poder de la polis en su potencial parasitismo de las vidas privadas de sus ciudadanos. Ciertamente, en la medida en que haya entrometimiento, la presión sería mayor –que si no lo hubiese– para quien pensase cometer una falta, delinquir o simplemente llevar una vida escandalosa y disoluta. El viejo Séneca lo sabía sobradamente. En Plutarco, por el contrario –y es esto lo que me parece digno de ser pensado– queda aún una cierta esperanza para la *liberalidad* de la vida privada e, indirectamente, también para oponerse al posible tirano, dispuesto a nutrirse del conocimiento acerca de sus súbditos y a practicar con ellos la “mano dura”, si fuese necesario, porque sus desmanes morales así lo exigieran. Conforme va decayendo el poder de Roma y comienza a difundirse el Cristianismo, vemos aparecer con más intensidad las exigencias de la privacidad, pues el *Tirano* y la *Ciudad* van a ser progresivamente sustituidos por el *Oculus Dei*. En el culmen de la modernidad, ese *Oculus* y la autoconciencia que lo acompaña cederán su función a la autoconciencia moral (autonomía: Kant), y cuando esta última decaiga, volverá a aparecer la *Ciudad*, funcionando ahora “masivamente”, ejerciendo su influencia mediante *contagio e imitación*, a través los *mass media*.

La interpretación de Foucault

Debo confesar que es a Michel Foucault a quien debo el estímulo de la lectura del breve texto de Plutarco (cf. Foucault 213-218). A su juicio, si se debe apartar la mirada de las vidas ajenas y, por tanto, de lo que tienta a nuestra curiosidad, para volverla hacia sí mismo, ello no es, en la época helenística, y en particular en Plutarco, tanto en favor del *autoconocimiento* cuanto del *cuidado de sí*. No podré entrar en el detalle de las indagaciones foucaultianas, presentadas en sus lecciones de 1982 sobre *hermenéutica del sujeto*, guiadas, en la que sería una de sus temáticas recurrentes, por el intento de salir fuera del doble paradigma platónico (autoconocimiento) y cristiano (enmienda de sí). El breve texto de Plutarco le sirve a Foucault para el propósito de mostrar la disciplina (*askhesis*) en la *cura sui* y la necesidad de *tensionar concentradamente* la propia vida, sin desviarse del fin por intereses espurios que atraen a la *curiositas*. Lo más importante no es depurar en nosotros, enmendándonos, lo malo y pecaminoso (cristianismo), ni alcanzar simplemente a conocernos más y mejor de manera introspectiva, sino mantener la concentración, no distraernos. A su

entender, en el texto de Plutarco, el “volver la mirada a sí mismo” no busca ni la profundidad de sí mismo (de hecho, como hemos comprobado, afirma el conocerse a sí mismo, *pero no demasiado*) ni la enmienda. Volver la mirada hacia sí es desviarla de los otros, es decir, dominar en nosotros nuestra curiosidad. Lo decisivo sería, pues, la exigencia de encontrar los medios adecuados para concentrarse justo lo necesario para el cuidado (práctico) de sí.

Sin embargo, es una cierta unilateralidad en la lectura foucaultiana la que pone sobre aviso de que lo que se decide en *Sobre el entrometimiento* no es tan sólo una disciplina más con vistas a la *concentración* ni (es con ello con lo que Foucault polemiza) con el fin de alcanzar el mero autoconocimiento. No es sólo que, como bien ha hecho notar Nussbaum, Foucault incide mucho sobre el cuidado de sí, pero olvida que para la antigüedad ese dominio de sí no sería nada si careciese de una *orientación racional* (cf. Nussbaum 2003 439). En el caso del entrometimiento, Foucault tampoco parece preocuparse del propio *contenido pernicioso* de esa pasión, que no únicamente distrae y disipa,¹³ lo que ocurre también con las relaciones sociales de vecindad, de amistad, profesionales o de ocio. Plutarco “ataca” por el flanco de la curiosidad en cuanto tal, casi se diría que como pura forma vacía de contenido, porque piensa que con ello neutraliza, al menos parcialmente, la pasión del fisgoneo. Sin embargo, lo que realmente se decide en este no es únicamente la desatención de sí, sino también la posibilidad, en más de un frente, de toxicidad y contagio respecto al pernicioso material humano que entraña. A Plutarco le importa mucho la *enmienda* en atención al “contenido” del fisgoneo. Ello se aclara, sin dejar lugar al equívoco, cuando Plutarco, de manera sorprendente, deja margen a la curiosidad, siempre que se dirija a lo lejos, en el tiempo, y cuando no afecte a los contemporáneos vecinos. El entrometimiento ya no sería simplemente asunto de moral individual, sino de *salubridad* social. Pero también, en otro momento digno de atención, Plutarco recomienda concentrarse en la conciencia de sí, de

13 Foucault (217) recuerda fragmentos de las *Meditaciones* de Marco Aurelio en que se insiste en la importancia de no distraerse con lo espurio y con lo que Otros piensan, dicen o hacen. Especialmente interesante es la meditación 18 del libro IV: “Cuánto tiempo libre gana el que no mira qué ha dicho el vecino, hizo o pensó, sino sólo lo que él mismo hace, para que eso mismo sea justo, santo o conforme a [...] No tengas un carácter negro, no mires a tu alrededor, sino corre hacia la línea derecho, sin dar bandazos” (1985 49). Y aconseja Epicteto: “Huid de los particulares si queréis empezar alguna vez a ser alguien” (*Dissertationes Ab Arriano* III 16; 1965 93). Foucault también recuerda la crítica senequiana a la *stultitia* (cf. 132-136) (basándose en la carta LII a Lucilio Libro V (1986 300-302)), propia del distraído, que siempre va “dando bandazos” de aquí para allá, incapaz de concentrarse en sí mismo y en la unidad de su vida.

los propios males y defectos; pero añade que no se trata simplemente del ejercicio de concentración, sino del propio “material moral” que saca a la luz el fisgoneo, incluso respecto a uno mismo.

En definitiva, estimo que lo que está en liza en el texto de Plutarco no es sólo el dispersarse del individuo al ocuparse de los asuntos de Otro que no le incumben, sino precisamente ese ocuparse cuando es maléfico y se regocija en todo lo que *no convertiría a los Otros, no ya en envidiables* (aunque el fisgón utilizaría está lógica), sino en amables y dignos compañeros de convivencia: tal es la clave. Así que cuando se insiste, como lo hace Foucault, en la concentración, se está neutralizando la fuerza crítica del opúsculo plutarqueo, en el que se deja adivinar sobradamente, pues el pensador no ahorra pistas, la *toxicidad* del fisgoneo.

II

De vicio privado a práctica pública de consumo masivo

Sobre el entrometimiento es expresión inequívoca de la profunda inquietud de la antigüedad grecolatina por articular el *dominio de las pasiones* y la *autarquía* en el seno de una polis que, siendo espacio idóneo de la *paideia*, sin embargo, cuando se convierte en un espacio abigarrado de pasiones humanas, favorecedor de múltiples contagios morales (y no sólo de diálogo socrático, muy vulnerable en tal espacio), puede tornarse en lo contrario, suscitando el deseo de *retirarse* de su acoso –y por tanto, también de la humana compañía (generando incluso *misantropía* (cf. Kant §43 La maledicencia; A 146))–. Es completamente inverosímil que a Plutarco no le preocupase enormemente la transferencia de aquella toxicidad a la sociedad en su esfera estrictamente pública. Y le habría preocupado tanto más –como nos preocupa a nosotros– cuanto, si viviese Plutarco hoy, habría verificado cómo el conocimiento entrometido se distribuye global y muy velozmente, avalado por el prestigio (a efectos pragmáticos) de audiencias masivas. Plutarco podría haber escrito una segunda parte de su texto, si se me permite el futurible, en el que habría podido tematizar las consecuencias del fisgoneo no ya en quien lo ejerce, sino en quienes, por una parte, lo sufren directamente como víctimas y, por otra parte, en quienes reciben su influencia como receptores a título de promotores (al menos indirectos, como demandantes), testigos o cómplices/consumidores. No es de extrañar que nosotros podamos experimentar hoy la necesidad de pensar de cerca dicha *influencia masiva*, y no únicamente la parte de *culpa individualizada* (a enmendar) de los agentes activos del fisgoneo –hoy muy dispersos y en ocasiones difícilmente identificables, y, por tanto, apenas objetivables

y dispuestos a ser sometidos a una disciplina como la propuesta por Plutarco–, sino especialmente en los *efectos* de su práctica, que se ha convertido en un poderoso *recurso de “información”* al servicio del inmenso *engranaje y negocio de la transparencia* a que aspiran los *mass media*. Precisamente porque hoy ya no se trata tanto de los *figones actores* cuanto de los receptores del conocimiento que brindan¹⁴, es por lo que el *figoneo* ya no se nos presentaría hoy como mero tema de una *microsociología de la vida cotidiana* –salvo que se quiera ignorar la repercusión social de los *media*–, sino de la vida social en su conjunto y de su posible *encubierta decadencia*. Es en este punto en el que las recomendaciones de Plutarco se tornarían lógicamente insuficientes. La disciplina psico-moral que propone, pensada para un individuo, resultaría inocua, cuando no irrisoria, en nuestra sociedad contemporánea,¹⁵ absolutamente obsesionada, en todos los sentidos imaginables, por la transparencia hasta el apetecible límite de la *obscenidad*¹⁶ y dispuesta a apreciar todas las posibilidades que brindaría una *democracia morbosa* (cf. Ortega 2004a) cada vez más descarada, precisamente cuando la toxicidad del *figoneo* va mucho más allá del mero boca a boca en el seno de unas relaciones de proximidad cotidianas. Sin embargo, el pensamiento ético-político no debe minusvalorar esta toxicidad, por más que –como otros muchos asuntos psico-morales– no suela ser atendido por la “clase política”, tal vez porque se ubica, sobre todo, en la zona aparentemente inocua del *entertainment*.

En cierto modo, el *figoneo* es una de las posibles llaves que podría abrir la *caja de pandora* del “malestar social”. Lo inquietante es que el entrometimiento pase de ser fuente de *entretenimiento* a generar, lenta aunque progresivamente, un trasfondo de conocimiento social denigrante, desilusionante, en el que resulta francamente difícil “salvaguardar la autoestima” para la *imago populi*, especialmente cuando los *mass media* operan casi automáticamente como “espejo público” y con una *voracidad de desastre*, a veces sorprendente por

14 Por más que, en este como en otros vectores decisivos de la socialidad contemporánea, las redes sociales están convirtiéndose en objetos y sujetos poderosos del “cotilleo”.

15 Lo que plantearía la necesidad de transitar desde los consejos disciplinares morales a una *normativa legal*, necesaria cuando fracasa o se torna ineficaz la “terapia del deseo”.

16 La *obscenidad* circula por los *mass media* en todas sus modalidades. En algunos casos, combina de modo magistral y perverso al *figón* y al *exhibicionista*, como, por ejemplo, en el programa/concurso *Nada más que la verdad*, tal como se tituló en Colombia o en España (es el título más divertido y avieso), *El juego de tu vida*. Como es sabido, en Colombia llegó a tales extremos, que tuvo una audiencia tan intensa como corta fue su vida de emisión.

lo excesiva. Como inversión de la impotencia de la envidia, el figoneo no es menos dañino que esta, en cuanto “venganza” al menos simbólica, sustentada en la apariencia del Otro y de sus asuntos o de su vida como *no-deseables*, en lo que encuentra complacencia. Básicamente –tal como ha enseñado Plutarco–, el figoneo se nutre de la *complacencia en lo no-deseable* de los Otros y del *desprecio hacia lo superior* en la necesidad de *expresión autosatisfecha de lo inferior* (cf. Sloterdijk), especialmente cuando el figoneo, orquestado por los *mass media*, se pone al servicio de la *venganza de lo inferior contra lo superior* (no en vano, los *media* se deben a las masas). En este sentido, también sirve magníficamente al propósito de la zona inferior para *escandalizar* con su verdad a la superior. Pero, acreditando a ese propósito de escandalizar, se adula a la parte en que la masa se mostraría más rabiosamente satisfecha (cf. Ortega 2003) frente a quienes, a su vez, la desprecian (cf. Sloterdijk). Así, por un lado, es preciso figonear a la parte “nefasta” de la zona superior privilegiada (famosos, ricos, poderosos, etc.) para contrarrestar la envidia que producen, pero también a la zona inferior a título de promoción de su *autosatisfacción y autorreconocimiento*, que culminaría realmente cuando, en lugar de ser propiamente figoneada, esa parte inferior optase por el *exhibicionismo* de su ser tal cual, en su verdad irreprímible, para lo cual surte de excelentes rendimientos la ideología del *sincerismo* (cf. Ortega 2004b) como *anti-hipocresía*. En general, por lo que se refiere tanto a los Otros superiores como inferiores (si es que han de seguir con vigencia estos criterios de “superioridad” e “inferioridad”), es necesario, en el terreno de los desafíos morales, mostrarlos como moralmente reprobables, para que el figón y su cómplice (el espectador) puedan construir una imagen de sí mismo como moralmente “mejor” o “más feliz”. El figón o entrometido se relaja pensando que a él no le va tan mal (*Los ricos también lloran*), ni es tan moralmente reprobable como el Otro, que debe ser mostrado hasta la saciedad en su comportamiento execrable.¹⁷ En definitiva, el espectador tiene que creerse *más feliz y mejor* que los Otros. Tal podría ser su cotidiana medicina mediática. El resultado de todo ello vendría a ser el sistemático aireamiento público, por doquier, de desgracias, trapos sucios y malos ejemplos. Así, la *decadencia* está servida como posibi-

17 Es frecuente que muchos programas que hacen uso continuo del figoneo, de todo tipo, hayan convertido en casi imprescindible la figura de periodistas (o pseudoperiodistas) que se encargan de conformar un auténtico y despiadado tribunal. A la mostración de los trapos sucios de los Otros se añade el énfasis de la *culpabilización*, que parece dejar más satisfecho, moral y socialmente, al espectador, y que mostrarían la paradoja de la sociedad actual del “todo vale”, por un lado, y de lo “valorable”, “políticamente correcto” o “sincero”, por otro.

lidad para una sociedad que se confía a esta transparencia excesiva y tergiversadora, cuando no claramente *malintencionada*, de bajísima cualificación moral, rebosante de autoengaño y falta de *autoexigencia* (cf. Ortega 2003). En conclusión: en todos los sentidos, es preciso “rebajar” a los Otros. Entonces, ¿no se justificaría veinte siglos después el éxito mediático de ese fisgoneo que Plutarco nos ha ayudado a detectar, confirmando nuestra perspectiva? Respecto a la influencia de los malos ejemplos, Javier Gomá ha expresado magníficamente lo que todo esto significa:

El mal ejemplo me absuelve, el bueno me condena. Si ante mí tiene lugar una acción reprochable, ese ejemplo tiene en mí un efecto sedante, me tranquiliza, porque yo podría, si lo deseara, hacer eso mismo que los demás censuran y, sin embargo, está visto que no lo hago, quién sabe si por virtud. En cambio, la acción ejemplar de la que soy testigo, me interpela, conmueve mi corazón, sacude mi mala conciencia, porque todo en ese ejemplo –la necesidad moral aliada con su demostrada posibilidad práctica– me convida a imitarlo y, si no lo hago, me pone en la obligación de responder ante mí y ante los demás de las razones de mi conducta, súbitamente bajo sospecha. La influencia del ejemplo me fuerza, por tanto, a responder de mi vida y me coloca en una posición de *responsabilidad* con relación a mi vulgaridad presente, apremiándome a reformarla. Porque si uno como yo, en circunstancias en todo parecidas a las mías, es honesto, justo, ecuánime y leal, ¿por qué no lo soy yo?, si otro es solidario, humanitario, compasivo ante sus semejantes, ¿qué me impide a mí serlo también?, cuando observo a un tercero comportarse con urbanidad y civismo, ¿dónde queda mi barbarie? En la mayoría de los casos, el ejemplo se exhibe en la publicidad de la casa, el oficio, la plaza, y por ese mismo carácter, aun sin quererlo, abre un juicio público contra el yo sorprendido en su mediocridad, al que sólo le queda explicarse o reformarse. (219)

Es aquí cuando surge la otra posibilidad del *Homo sum...*, donde se habría ubicado, tal vez, uno de los motivos de que el famoso dicho pudiese ser enarbolado como bandera humanista: a saber, la posibilidad de vivir interiormente ese *Homo sum* como un *participar* que no se abandonara a la zona inferior de lo humano, sino que, aparte de promover la *sympatheia* con el Otro, se dejara orientar por la zona superior. *Una democracia debe ser capaz de aceptar ese desafío.* El fisgoneo ataca la ocultación de lo humano, pero también trabaja, a su manera, en favor de la ocultación, en cuanto se concentra preferentemente en “lo malo”. Parece que apuesta por la verdad, la veracidad (no-hipocresía), etc., pero en realidad se concentra en una visión sesgada, en la medida en que, ante todo, espera compensar el bajo instinto

de la envidia. En todo caso, ¿se debe defender que ciertas zonas de lo humano deben poder ser ocultadas; precisamente las de la zona de la *intimidación no-ejemplar*? Aunque, en general, ¿es posible acotar y definir lo “anti-ejemplar”? Es en este punto en el que Nussbaum y Gomá difieren. Porque la primera, justamente relativizando qué se deba considerar o no “anti-ejemplar”, persigue una *sociedad liberal saludable* que proteja al mismo tiempo a los que involuntariamente puedan provocar escándalo (por su presunta anti-ejemplaridad) a otros y a estos, los potenciales escandalizables, en un difícil equilibrio, y cuenta con alcanzar el *máximo posible razonable* de respeto recíproco (cf. Nussbaum 2006). Gomá, en cambio, se muestra mucho más reticente y pesimista respecto a los *excesos* del liberalismo democrático que han conducido –lo diré nuevamente con Ortega– a la entronización por doquier de una *democracia morbosa*, y a que campeen a sus anchas el *mal ejemplo* y la *vulgaridad* (repartidas en partes iguales por las zonas inferior y superior de la sociedad), permitiendo que se configure una suerte de gran *desaliento moral* en el corazón mismo de la democracia. Nussbaum vive su inquietud intelectual desde un entorno social (básicamente el estadounidense) con poderosos recursos tendencialmente puritanos (los ejemplares reprimirían a los antiejemplares), mientras que Gomá la vive, por su parte, desde un entorno básicamente español, de relajación excesiva, por lo que habría de temer mucho más al fisgoneo (aunque en su obra apenas lo aborda). En este sentido, Nussbaum tiende a proteger de los potenciales excesos (represores) de los escandalizables, mientras que Gomá tiende a proteger de los excesos liberalizadores y vulgarizantes de una *desinhibición* sistemática. En efecto, pensar desde *la circunstancia española* invita quizás a un mayor acercamiento a Gomá. En todo caso –y es esto lo que quería destacar–, a ambos (Nussbaum y Gomá) podría quizás reprochárseles que han evitado más de lo razonable recordar críticamente la parte fundamental de responsabilidad que incumbe a los *mass media*.

En estos radica una de las claves del contacto casi necesario, hoy en día, entre democracia y sociedad de masas, a la vista, precisamente, del enorme poder alcanzado por los *mass media*, en concreto respecto a lo que un Ortega llamaría *democracia morbosa* y de lo que, muchos años después, Peter Sloterdijk ha tematizado no ya como la “rebelión” (cf. Ortega 2003), sino como el *desprecio de las masas* (expresión deliberadamente ambivalente, por lo demás, acorde al propósito de Sloterdijk en el sentido de tematizar los conflictos culturales propios de la cultura de masas). Completando en buena medida y a su modo el análisis de Ortega (aunque sin recurrir explícitamente a él), Sloterdijk explica, en *El desprecio de las masas*, el proceso jalonado

que las conduce a la toma del poder frente a quienes antes las despreciaban, ganando, en ese proceso, una creciente *autoestima* que pasa por poner sobre el tapete las *exigencias de reconocimiento*. Se trata del asalto a lo ensalzado en otros tiempos, de donde antes parecía proceder el respeto (cf. Sloterdijk 47-48). A juicio de Sloterdijk, las mayorías, que habían sido objeto de desprecio en las sociedades tradicionales, concentran “una irrefrenable necesidad de compensación y venganza, una necesidad que, para ser satisfecha, ha originado las industrias de entretenimiento y de envilecimiento del siglo xx” (Sloterdijk 53). El tema, sin embargo –para volver a Ortega y a Nietzsche–, no es ya el desprecio de lo alto, sino esa especie de *insistencia en la ausencia de autoexigencia* de los últimos hombres (cf. Ortega 2003).

En principio, nuestro comentario sobre aquel pequeño texto de los *Moralia* de Plutarco con que comenzamos quizás ha llegado, a esta altura, demasiado lejos, pero debe quedar claro que lo que se dilucidaba desde el comienzo (según nuestra orientación a Plutarco) era, en buena medida, la *generalización mediática de la práctica del fisgoneo malsano* en las vidas ajenas como un mecanismo, por una parte, no sólo de *placer insano* para el fisgón (nivel *descriptivo-psicológico* en el que se mantiene Plutarco), sino también, si intentamos ir más allá (lo hacemos ahora esquemáticamente): a) de disimulación o atenuación de la soledad (conocer lo que ocurre a Otros puede dar la impresión de que “se está al tanto” y, si no acompañado, sí al menos comunicado en cuanto “bien informado”); b) ello puede acompañarse del surgimiento de posibilidades frente a la potenciación del *conoceos a vosotros mismos* que puede llegar a favorecer un cierto tipo de vínculo social –podemos considerarnos un grupo, por cuanto nos conocemos en nuestros asuntos “fisgoneables” (cf. Eco 2008)–; c) indirectamente, ya que Plutarco se refería al abuso político del fisgoneo en la figura de los delatores al servicio del poder, cabría señalar que, en virtud del desarrollo que propicia el *conoceos a vosotros mismos*, el fisgoneo puede llegar a suponer un enorme “dispensador” de información *cuasi panóptica*, muy favorable y rentable a poderes diversos acerca del ambiente social, moral, psíquico, etc., de la “ciudadanía”. Los índices y contenidos del fisgoneo supondrían un muy adecuado “baremo” para “escanear” a una sociedad... ¡lo que de hecho se hace!¹⁸ Por lo demás, el fisgoneo puede contribuir, por su generalización dislocante, a d) cierto exhibicionismo, que no será considerado como tal, sino como un medio de expresión de

18 Si se prosiguiera esa “verticalidad”, se encontraría que, extrapolado o rentabilizado simbólicamente, el fisgoneo suscita la expectativa de un “estar bajo vigilancia” o socialmente controlado (indirectamente, al menos, se trataría del *efecto-Gran Hermano*). Eso es relevante, en especial, porque demuestra el poder de los *media*.

unos respecto a otros. El figgón siempre quiere “*tirar de la lengua*”, por eso critica a los reservados (como reprimidos) y a los pudorosos (como hipócritas). Ama que se diga “la verdad”. En este sentido, el figgoneo puede favorecer la expresividad propia de aquellos quince minutos de gloria que, decía Warhol, todos tendríamos en un futuro que ya es hoy. En otro orden de ideas, el figgoneo supone e) un dinamismo social de relajación *existencial* (como resultado de frecuentar el desastre de los Otros) y f) *moral*, así como g) de *compensación de la envidia* (en todo lo que, para una determinada sociedad, pueda concentrarla: famosos, ricos, poderosos, políticos, etc.).

En todo caso, no parece que, aparte de la “descarga psíquica” que puede provocar, el efecto *global* del figgoneo masivo no podría ofrecer a una comunidad el rendimiento positivo de una imagen grata, estimulante y confiada de sí misma, capaz de potenciar su autoestima, precisamente porque el figgoneo se “regodea” en la posibilidad de un conocimiento ruín de los Otros, rebosante de una envidia que se ha de vengar, “gestionando” una imagen de los Otros desgraciada o denigrada. No favorecer la autoestima no es, en el figgoneo, resultado de una crítica y/o autocrítica sociales, sino precisamente del conocimiento tóxico con el que trabaja el figgón. Se trata, pues, de una pérdida *estéril* de la autoestima.

Es preciso insistir, en todo caso, en que el figgoneo puede contribuir, entre otros factores y vectores, a que pensemos que la democracia marcha hacia atrás, se torna retrógrada, “reaccionaria”, cuando se convierte en un amasijo psicomórfico *morbo*, como expresión de un decadentismo por carencia de ideales y orientaciones adecuadas. Quizás sería este un momento adecuado para repensar lo que en 1977 Richard Sennett había denunciado en *El declive del hombre público*, a saber: que la anulación de las distancias y las formas, con la invasión de la intimidad en todas las esferas de la sociedad (y siendo que la privacidad y la intimidad son dos grandes recursos para “mantener la distancia”), aboca a la agresividad, la autodestructividad y el malestar social, especialmente cuando toda esa información y comentarios del figgón, como contribuyente a la *psicomorfización* de la sociedad, se convierten frecuentemente en maledicencia.

Exhibición de la intimidad y democracia

Si bien es difícil dudar de la conexión entre *democracia* y *transparencia*, también lo es no preguntarse por los límites y gravámenes de dicha conexión. Y esto no sólo cuando se ponen al descubierto secretos cuya reserva puede resultar imprescindible para la seguridad del Estado, por ejemplo (atiéndase al caso *Wikileaks*), o que afectan gravísimamente a la integridad moral de las personas, sino cuando,

como ocurre en el supuesto del figoneo, la vida privada (para ser más precisos, la intimidad) queda gravemente *devaluada* y acaba convirtiéndose en un divertido como a veces siniestro escaparate, en un interminable muestrario de desastres humanos y trapos sucios, genuino “material” del figón. Aunque cómodamente instalado en el ocio y negocio de los *mass media*, cuando se radicaliza el figoneo no se aviene con un sistema de autogobierno y convivencia que requiere continuamente de su propio *prestigio*, como es la democracia, en la que, por otra parte, es imprescindible la *libertad de expresión/exhibición*, pero no más que el derecho a la reserva necesaria de intimidad. *Es imposible concebir una democracia madura sin transparencia, pero también es imposible concebirla sumida en la decadencia de la malversación y abuso de la transparencia que supone el entrometimiento*. No hay democracia sin parte de *reserva* (cf. Esposito 56) –y en esa reserva se encuentra la intimidad. Precisamente en un texto consagrado a la crítica de la ocultación hipócrita y represora de lo humano, decía Nussbaum que

una sociedad liberal también debe proveer a los ciudadanos de ciertos espacios protegidos dentro de los cuales puedan ocultarse de la mirada vergonzante de los otros, si así lo deciden. Seguirá habiendo grupos sociales que inflijan vergüenza a otros, con o sin la anuencia de la ley, por lo que la legislación tiene que hacer algo más que simplemente negarse a plegarse a esta conducta. Debe proteger activamente a cualquier individuo que quiera tener lugar adonde escapar de la vergüenza que inevitablemente seguirá identificándose con personas y conductas inusuales. (2004 341)¹⁹

El famoso lema *¡luz y taquígrafos!* puede ponerse, sin duda, al servicio de la más loable de las transparencias. Sin embargo, cuando cae en manos de figones, *paparazzi* y maledicentes, pueden tornarse medio de opresión y decadencia. La propia democracia tiene que percatarse de que un individuo no pertenece “de pies a cabeza” al todo “democrático”. De ser así, la democracia se acercaría al totalitarismo y al panoptismo en una sociedad de la vigilancia (cf. Mingo 2011b) –lo que puede ocurrir (cf. Esposito 40-42)–. La *vox populi* y el *oculus populi* no pueden tener derecho a decirlo y escudriñarlo todo. Un “comunismo” de la intimidad podría abocar a la podredumbre de la raíz profunda de la convivencia democrática.

19 En realidad, no sólo se trataría de velar por esa *reserva* respecto a personas y minorías que en su privacidad provean de lo que para otros sería vergonzante –porque se trate de un “material perturbador” (Nussbaum 2006 341)–, sino también para personas normales o “famosas” que simplemente no deseen ser sometidas a acoso, escrutinio ni inquisición en favor de intereses de un figoneo tan malsano como espurio.

* * *

Surgido –así comenzábamos– al amparo del “hombre soy, nada de lo humano me es indiferente”, el figoneo se ha tornado un inmenso recurso de entretenimiento y negocio, de modo que su planificación a gran escala ha provocado todo un efecto de *masificación*, no sólo porque surta mayoritariamente de “material” humano, vital, moral y de costumbres, ideas y valores con el que confrontarse o en donde *imitar* o dejarse contagiarse e intoxicar, sino porque puede acabar por producir una *imagen masiva y casi uniforme de la sociedad*. Finalmente, parecerá que “todos somos así” (entre otras razones, porque el *hombre corriente* no suele aparecer en los *media*). En su función de espejo, todo ese material, por el que tanto se afana el figoneo, acabará por representarnos a todos, salvo que se demuestre lo contrario. Que el pensamiento filosófico y sociológico esté comenzando a intentar salir de esta dinámica de *indistinción* (cf. Sloterdijk)²⁰ e *inequivalencia* (cf. Nancy 43-46) era de esperarse. El espacio social democrático tiene que serlo de *confianza*, y no se avanza en el camino adecuado, en tal sentido, cuando toda retracción hacia la intimidad se torna sospechosa (tal es uno de los nefastos efectos del figoneo sistemático). También tiene que ser un espacio de *respeto*, única verdadera garantía, por otra parte (*a sensu contrario*), de que no se convierta la privacidad, acosada, en una suerte de *bunker* en el que prospere la represión y la hipocresía (cf. Nussbaum 2006). El figoneo, con su ansia de ver, provoca el cierre de puertas y ventanas.

En una sociedad como la nuestra, las oportunidades de figonear se han multiplicado, y el figoneo ha pasado de ser un mero vicio privado a ser un negocio público masivamente cotidiano; se da en todas las escalas sociales, bajo mil modalidades, de modo que la intimidad va siendo tan progresivamente devaluada, que en ciertos sectores no crece el pudor ni la reserva, sino justamente el *exhibicionismo* (cf. Eco 98-109) o al menos la falta de prevención respecto a la protección de la intimidad, y en otros sectores, a la inversa, lleva al *amurallamiento*. ¿Qué podría, entonces, recomendarnos Plutarco como disciplina antifigoneo?

Todo ello indica que el figoneo ya no es asunto de microsociología y micropsicología moral, sino que ha pasado a ser un tema casi civilizatorio, por más que no se le suela prestar la atención que sin duda merece. Hoy el problema se desplaza a los *mass media* y su

20 El ensayo de Sloterdijk es muy elocuente. Al final del mismo, propugna que los *ejercicios de admiración* se combinen con los de *provocación* a las masas, a la democracia. Así concluye su texto: “La cultura, en el sentido normativo que, hoy más que nunca, se hace necesario evocar, constituye el conjunto de tentativas encaminadas a provocar a la masa que está dentro de nosotros y a tomar partido contra ella. Ella [la cultura] encierra una diferencia hacia lo mejor que, como todas las distinciones relevantes, sólo existe cada vez que –y mientras– se hace” (99).

responsabilidad, y a la exigencia de que *políticamente* se fuerce un control y (preferentemente) autocontrol crítico de los mismos, una vez se haya localizado la gravedad de ese abuso y la malversación de la transparencia que es el figoneo.

Bibliografía

- Cerezo, M. *Plutarco. Virtudes y vicios de sus héroes biográficos*. Lleida: Edicions de la Universitat de Lleida, 1996.
- Eco, U. "La pérdida de la privacidad". *A paso de cangrejo*. Barcelona: De Bolsillo, 2008. 98-109.
- Epicteto. *Pláticas por Arriano*, Vol. III. Urries y Azara, P. J. (ed.). Barcelona: Alma Mater, 1965.
- Esposito, R. "Democracia". *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*. Madrid: Trotta, 1996. 39-56.
- Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Akal, 2005.
- Gomá, J. *Ejemplaridad pública*. Madrid: Taurus, 2009.
- Kant, I. *Metafísica de las costumbres*, Cortina, A. y Conill, J. (eds.). Madrid: Tecnos, 1994.
- Lipovsky, G. *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama, 1994.
- Marco Aurelio. *Meditaciones*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- Mingo, Alicia M.^a de. "Vivir en público y paideia privada en las *Cartas a Lucilio* de L. A. Séneca", *Areté* 23/2 (2011a): 277-302.
- Mingo, Alicia M.^a de. "A la vista de todos. Democracia panóptica y sociedad del espectáculo". *La ética de la comunicación a comienzos del siglo XXI (libro de actas del I Congreso de ética de la comunicación)*, Suárez Villegas, J. C. (ed.). Sevilla: Eduforma, 2011b. 342-54.
- Nancy, J. *La verdad de la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Nussbaum, M. C. *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona: Paidós, 2003.
- Nussbaum, M. C. *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz editores, 2006.
- Ortega y Gasset, J. "Democracia morbosa". *Obras completas II*. Madrid: Taurus/Revista de Occidente, 2004a. 271-275.
- Ortega y Gasset, J. "Fraseología y sinceridad", *El espectador V. Obras completas II*. Madrid: Taurus/Revista de Occidente, 2004b. 593-601.
- Ortega y Gasset, J. *La rebelión de las masas. Obras completas IV*. Madrid: Taurus/Revista de Occidente, 2003. 349-528.

- Plutarco. "Sobre la paz del alma". *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, tomo VII. Aguilar, R. (ed.). Madrid: Gredos, 1995a. 115-154.
- Plutarco. "Sobre el entrometimiento". *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, tomo VII. Aguilar, R. (ed.). Madrid: Gredos, 1995b. 287-308.
- Plutarco. *La curiosità*, Inglese, L. (ed.). Napoli: M. D'Auria Editore, 1996.
- Riesman, D., Natlan, G. & Revel D. *La muchedumbre solitaria*. Buenos Aires: Paidós, 1981.
- Séneca, L. A. *Epístolas morales a Lucilio*, Roca Meliá, I. (ed.). Madrid: Gredos, 1986.
- Sennett, R. *El declive del hombre público* [1974]. Barcelona: Península, 2011.
- Sloterdijk, P. *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*. Valencia: Pre-textos, 2002.
- Terencio. "El atormentado". *Obras*, Fontana Elboj, G. (ed.). Madrid: Gredos, 2008. 227-304.
- Veyne, P. "El imperio romano". *Historia de la vida privada*, Vol. I. Ariès, P. y Duby, G. (eds.). Madrid: Taurus, 1987. 119-227.
- Veyne, P. "Humanitas: los romanos y los demás". *El hombre romano*, Giardina, A., et al. Madrid: Alianza, 1991. 397-422.