

La evolución de la relación yo-circunstancia en la obra de Ortega y Gasset

The evolution of the relationship I-circumstance in Ortega y Gasset's work

MARCOS ALONSO*

Resumen: El presente artículo trata de exponer la fundamental tesis de Ortega “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”, mostrando sus distintas modulaciones a lo largo de su obra y su muchas veces desconocida evolución. Gracias a este análisis se hará patente la riqueza de la potente propuesta metafísica orteguiana, al tiempo que se gana claridad sobre la evolución intelectual de una de las figuras filosóficas clave del siglo pasado.

Palabras clave: Yo, circunstancia, vida, técnica, Ortega.

Abstract: This paper tries to expose Ortega's key thesis “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”, showing its different modulaciones through his Works and its commonly ignored evolution. Thanks to this analysis it will be clear the richness of the orteguian metaphysical approach, while we also gain clarity about the intellectual evolution of one of the key philosophical figures of the last century.

Keywords: I, circumstance, life, technique, Ortega.

1. Introducción

Sobre pocas cuestiones hay tanto consenso en el estudio de la obra orteguiana como sobre el puesto capital de su frase de *Meditaciones del Quijote* “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” (I 757)¹, en la cual se suele entender que queda condensada la filosofía del pensador español. Lo que en este artículo trataremos de investigar es si esta tesis, más allá de su importancia fundamental dentro del pensamiento orteguiano, es tan clara y sencilla como suele creerse. En particular trataremos de poner de manifiesto que esta idea, que con algunos matices puede entenderse como el núcleo de toda la filosofía orteguiana, está sometida, no obstante, a una importante evolución que debemos investigar detenidamente. A través de un pormenorizado seguimiento de sus textos, veremos cómo

Recibido: 30/03/2018. Aceptado: 26/09/2019.

* Marcos Alonso es Profesor Investigador en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Artes Liberales de la Universidad Adolfo Ibáñez, Chile (marcos.alonso@gmail.com). Sus principales líneas de investigación son la filosofía de Ortega y Gasset, la filosofía de la técnica, la antropología filosófica y la ética aplicada. Entre sus publicaciones se encuentran: Alonso, M. (2018). “*Organon*: hacia una comprensión de la técnica como parte de la vida”, *Hybris*, Vol. 9, núm. 1, pp. 35-61; Alonso, M. (2019). “La bio-ecología de Ortega y Gasset”, *Pensamiento. Revista de investigación e Información filosófica*, vol. 75, núm. 283, pp. 203-218.

1 Para las obras de Ortega citaremos haciendo referencia al tomo de las obras completas (*Obras completas* Taurus 2004-2010) en numeración latina seguido del número de página correspondiente.

la relación entre yo-circunstancia irá modulándose y problematizándose hasta llegar a una profundización en la que sus posturas de juventud quedan, si no revocadas, sí sustancialmente revisadas.

Si bien consideramos que este planteamiento concreto es relativamente novedoso, es claro que la problemática de la circunstancia en Ortega ha sido ampliamente tratada desde diversas perspectivas. De referencia obligada son los dos tomos de *Ortega: circunstancia y vocación* de J. Marías, donde el discípulo de Ortega presenta una visión de Ortega y su trayectoria que ha llegado a ser canónica. No obstante, las investigaciones sobre el concepto de circunstancia han avanzado en los últimos años (Ferrari, 2009), destacando los estudios realizados en el extranjero (Carvalho, 2009; Westler y Craiutu, 2015) y ampliándose a ámbitos como la filosofía clínica (Claus, 2015), su relación con el periodismo (Hernández, 2007) o la comparación con otros grandes autores y autoras hispánicas, como María Zambrano (Maillard, 2013). Por último, también existen tesis de licenciatura (Santelices, 2017) y de doctorado (Acevedo, 2011; Olivé, 2018) muy recientes dedicadas en gran medida a esta problemática de la circunstancia en Ortega, lo que muestra su vigencia e interés actual.

Apoyándonos en esta bibliografía, pero desarrollando nuestra propia interpretación, vamos a establecer un punto de partida desde el que empezar a entender ese concepto de circunstancia tan importante para la filosofía orteguiana. En un resumen muy rápido y simplificado tendríamos lo siguiente: la vida, pero especialmente y de manera superlativa la vida humana, es lo contrario de una adaptación pasiva y utilitaria del organismo a su entorno. La vida es precisamente la relación creativa, activa, ejecutiva de un organismo con su entorno, de un yo con su circunstancia. Esta relación activa y ejecutiva, no es adaptativa en un sentido de subordinación, aunque sí podría denominarse adaptativa en un sentido más amplio, en el sentido de que el organismo siempre tiene que “contar con” su entorno. Pero un «contar con» que es irremediamente interpretativo, hermenéutico, no pasivo. Esta exposición reconcentrada, en la que podemos comprender de un vistazo la postura orteguiana, deja de lado precisamente el camino por el que Ortega llega a la misma, que es lo que aquí querríamos exponer y lo que vamos a comentar.

La relación yo-circunstancia, como decimos, es un tema que vertebra la obra de Ortega de principio a fin y que sirve, además, como ejemplo privilegiado del tortuoso desarrollo de su pensamiento, influido notablemente por sus avatares biográficos. En una simplificación excesiva, podríamos decir que Ortega pasa de una comprensión del yo y circunstancia como elementos inseparables y armónicos a una comprensión del yo y circunstancia como elementos totalmente antagónicos y en tensión². Como bien explica J. M. Atencia:

El pensamiento de Ortega parece haber sufrido modificaciones evolucionando al hilo de una reflexión progresivamente madurada sobre la relación del hombre con su circunstancia, que le fue inicialmente sugerida por las reflexiones de von Uexküll sobre la urdimbre del organismo con su medio o mundo circundante. A partir de 1932, sin embargo, Ortega ha cambiado su lenguaje: el hombre es un ser que no coincide

2 L. Espinosa explica que, aunque Ortega nunca defendió ingenuamente la adaptación al medio, “Sin embargo, este carácter concéntrico y armónico de la realidad sujeto-entorno será superado por una lectura ulterior donde no sólo hay excentricidad, sino que la vida humana es siempre extranjera y conflictiva en la circunstancia: del anterior «paraíso» se pasa al «anti-paraíso» por definición” (1998, p. 122).

con su circunstancia, es un Centauro ontológico, animal inadaptado, excéntrico, ser indigente, carente de naturaleza. La técnica empieza a ocupar un lugar central y el hombre deviene en sus escritos, más que nunca, fabricante nato de universos (2003, pp. 89-90).

No obstante, tendremos que matizar la posible comprensión simplista de la evolución orteguiana que de esto último se podría derivar. Como veremos, ni el primer Ortega defendió de manera ingenua la unión entre yo y circunstancia, ni el último Ortega la negó de manera tajante. De hecho, esta división en “dos Ortegas”, como ya hiciera Gaos en su famoso artículo “Los dos Ortegas” (1957), es algo forzada, a nuestro entender. El filósofo español siempre entendió que esta unión entre yo y circunstancia no era algo dado, sino una tarea; pero mientras el Ortega de juventud tenía plena confianza en las posibilidades de llevar esta tarea cabo, el Ortega de madurez se volvió mucho más escéptico respecto a la capacidad de asimilación entre yo y circunstancia.

2. Juventud: armonía y promesa de reabsorción entre yo y circunstancia

Si bien la obra de un autor no puede separarse de su vida, en este artículo nos centraremos en el plano intelectual de la evolución orteguiana. La biografía de esta figura clave española del siglo pasado ha sido detalladamente descrita en dos bibliografías, una primera de J. Zamora (2002) y una más reciente de J. Gracia (2014), así como en otros textos de diversa índole (Gray, 1989; García 2007). En este artículo haremos algún apunte biográfico, pero nuestro trabajo se centrará en el plano intelectual.

La importancia de la circunstancia en el pensamiento de Ortega se deja notar desde muy temprano a través de sus numerosos artículos de periódico dedicados a los problemas de la España y Europa de su tiempo. Algunos ejemplos son *La Universidad española y la Universidad alemana* (1906), *Reforma del carácter no de las costumbres* (1907) o *Unamuno y Europa, fábula* (1909). También cabe destacar a este respecto artículos dedicados directamente a figuras o problemas políticos, como *Lerroux, o la eficacia* (1910) o *La herencia viva de Costa* (1911), coronados por la célebre conferencia *Vieja y nueva política* (1914). Muchos artículos de este periodo fueron luego compilados en *Personas, obras, cosas* (1916), en el que encontramos compendiados muchos de los temas y preocupaciones del Ortega de principios de siglo XX. Esta mirada filosófica a su tiempo y entorno se mantuvo durante toda su vida, y en el primer tercio del siglo pasado dio lugar a la revista unipersonal *El Espectador* (1916-1934). Todo ello muestra, una vez más, la intensa y continuada preocupación orteguiana por su circunstancia española.

No obstante, el punto de partida a este recorrido intelectual debe situarse propiamente en *Meditaciones del Quijote*, obra de 1914 que representa una primera madurez del pensamiento orteguiano. Todavía bajo cierta influencia del neokantismo, pero con un bagaje creciente en fenomenología y biología, Ortega expresará su célebre tesis: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” (I 757), una frase que pasará a ser reconocida como tesis fundamental del conjunto de su pensamiento. Como un poco antes expone Ortega, esta noción le viene dada principalmente por von Uexküll, quien defenderá una comprensión del “organismo vivo como una unidad compuesta del cuerpo

y su medio particular” (I 756-757). La idea central, que al menos en su esencia Ortega nunca abandonará, será que hay que entender a los seres vivos conjuntamente con su entorno, que carece de sentido representárnoslos e intentar pensarlos al margen o más allá de su circunstancia.

El origen preciso e inequívoco de esta idea-fuerza orteguiana es difícil de localizar. Si bien aquí defenderemos la primacía de von Uexküll en lo que se refiere a las influencias sobre la idea de circunstancia orteguiana, es claro que este concepto tuvo diversas fuentes. Unamuno, con su reivindicación de la vida frente a la razón, unido a su defensa del casticismo, tuvieron una larga y perdurable influencia en Ortega (Bagur, 2015). Dentro de este recuento tampoco se puede dejar fuera a Nietzsche, quien tan intensamente marcó al primer Ortega, y de cuyo vitalismo y tono filosófico Ortega nunca se desembarazó (Conill, 2001). Y mucho menos a la fenomenología de Husserl, que a partir de un determinado momento de su producción proporciona a Ortega la base de su filosofía, también en lo que respecta a su comprensión de la circunstancia (San Martín, 2012).

Todas estas influencias, no obstante, pueden englobarse, sin menoscabo de ninguna de ellas, dentro del amplio movimiento de la *Lebensphilosophie* (Olivé, 2018). Así pues, a los mentados Unamuno, Nietzsche o Husserl, también cabría añadir a autores como Hartmann, Scheler, Köhler y Plessner, así como otras figuras tales como Bergson o Simmel. También, incluso, a Heidegger, aunque la comprensión de este autor dentro de la *Lebensphilosophie* ofrezca más problemas (Peckitt, 2009). Esta inclusión de Ortega en la corriente filosófica de la *Lebensphilosophie* nos parece acertada y hace aparecer al pensador español integrado en una de las principales formas de filosofar de la primera mitad del siglo XX, lo que a su vez permite entender los motivos y preocupaciones predominantes de su filosofía. No obstante, como ya apuntamos, la conformación concreta de su concepto de circunstancia, si bien múltiplemente influida, tiene como fuente principal, a nuestro entender, a la filosofía biológica de J. von Uexküll, como expondremos a lo largo del texto.

Un primer punto importante dentro de la caracterización de la evolución intelectual orteguiana respecto de las relaciones entre yo y circunstancia es que en *Meditaciones del Quijote* el tono de Ortega es optimista y en todo momento se transmite la idea de una sana y jovial aceptación del destino circunstancial. Más allá de los problemas y decadencia de España, Ortega se reafirma en su inscripción circunstancial. Desde la perspectiva orteguiana de *Meditaciones del Quijote*, el hombre debe aceptar su circunstancia para llegar a plenitud. Como dirá inmejorablemente el propio Ortega, “la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre” (I 756). Como veremos detenidamente, esta postura está, a pesar de lo que suele creerse, considerablemente alejada de sus ideas de madurez. Es cierto que la tesis de Ortega es ambigua: el “destino” del que Ortega habla puede ser tomado como aquello que estamos pre-determinados a cumplir o, por el contrario, como una meta a la que tender, aunque no podamos realmente alcanzarla. Ortega juega con esta ambigüedad y dirá también que la unión entre yo y circunstancia no es algo dado, sino una tarea. No obstante, y este matiz me parece muy relevante, en *Meditaciones* dicha tarea es tomada jovialmente como un reto difícil, pero superable. Es obvio que, en este momento de su vida, Ortega tiene una confianza muy grande en las posibilidades reales de llevar a cabo esta tarea. Algo que desde luego no sucederá en su madurez.

3. Años 20: primeras profundizaciones en la relación yo-circunstancia

El primer texto tras *Meditaciones del Quijote* en el que tenemos que detenernos es *Biología y pedagogía* (1921), un texto todavía temprano donde, sin embargo, ya puede observarse una profundización respecto de *Meditaciones del Quijote*. Allí Ortega criticará reiteradamente al darwinismo por su defensa del principio de adaptación del organismo al medio. En este texto podemos leer precisamente que “Los fenómenos de adaptación verdadera son sólo anormales. Basta recordar los hechos hoy conocidos de la nutrición y la inmunidad para convencerse de que la vida, más bien que una adaptación, parece un ataque al medio” (II 411 nota). Ortega empieza a atisbar esta idea de la agresión y antagonismo del organismo respecto del medio, que más adelante pasará a constituir la nota diferencial del hombre respecto al animal.

En *Biología y pedagogía* la influencia de von Uexküll sigue siendo muy intensa, como el propio Ortega muestra en una nota en la que afirma que “Nada más característico de la inversión a que se están sometiendo las ideas biológicas en nuestros días que los admirables ensayos de von Uexküll para estudiar la vida como adaptación del medio al organismo” (II 418 nota). Como dirá más adelante, reafirmando esta idea, “No sólo el organismo se adapta al medio, sino que el medio se adapta al organismo” (II 423), lo cual es una clara anticipación de sus meditaciones sobre la técnica y la capacidad humana para adaptar el medio a sí mismo. Otro ejemplo de Ortega es muy significativo para la filosofía de la técnica, pues dirá éste que “la mano, sobre todo en el hombre, es el órgano ejemplar de la adaptación creadora, que consiste en transformar provechosamente el medio” (II 410). La mano es precisamente el órgano que no sirve para nada en concreto, puramente inadaptado, pero que por eso sirve para todo, mediante la transformación técnica del medio.

En la misma línea de *Biología y pedagogía* tenemos el texto de 1925 *La querrela entre el hombre y el mono*, donde Ortega propone una arriesgada aunque interesante hipótesis sobre la inadaptación y arcaísmo humanos. En este texto, el filósofo español refiere la teoría de Westenhofer, quien defiende que el mono desciende del hombre (IV 151), y que aquél es, por tanto, el animal biológicamente más evolucionado: “el mono es un animal que somáticamente ha progresado más que el hombre” (IV 155); como puede verse por ejemplo respecto de la dentadura (Cf. VI 316), que en el hombre demuestra “una extrema inadaptación en función tan decisiva como la alimenticia” (IV 154). Ésta y otras inadaptaciones, dirá Ortega, fue lo que llevó al hombre a ser expulsado de la selva y los árboles por los simios más evolucionados (IV 156). Por eso Ortega llega a la conclusión de que la especie humana es “una casta que ha sobrevivido a su inadaptación y a su retraso biológico; una raza arcaica, tenaz y somáticamente conservadora” (IV 155), y según esta teoría “Sería el hombre un caso extremo de resistencia a la variación, una especie retardataria e inadaptada, extrañamente detenida y fijada: en cierto modo, un estancamiento biológico y un callejón sin salida de la evolución orgánica” (IV 152).

Otra idea que Ortega desarrollará entre finales de los años 20 y principios de los 30 es la de que la vida necesita de este antagonismo y tensión entre yo y circunstancia para avanzar. Una primera exposición de esta postura la encontramos en el texto de 1927 *Tierras del porvenir*, donde se pone el ejemplo de la expedición al polo de Stefansson, que fue exitosa por el ingenio de convertirse en una partida de caza (en lugar de acarrear innumerables

suministros). Ortega explica que las dificultades del medio incitan a la genialidad, pues hay un preciso momento en el que “la reducción de medios llega al punto de que se convierte en auxiliar favorable lo que precisamente constituía la dificultad” (IV 87). Esta idea pasará directamente a *La rebelión de las masas*, donde identificará el exceso de medios y facilidades como uno de los graves problemas y desencadenantes del hombre masa: “Vaya esto tan sólo para contrarrestar nuestra ingenua tendencia a creer que la sobra de medios favorece la vida. Todo lo contrario. Un mundo sobrado de posibilidades produce, automáticamente, graves deformaciones y viciosos tipos de existencia humana” (IV 436). Un par de años después de *La rebelión*, en 1932, encontramos el breve texto titulado *Sobre los Estados Unidos*, donde al hablar de la vida colonial Ortega volverá a poner en juego esta idea. Según Ortega, la vida colonial, al consistir en forasteros habitando una tierra nueva, supone la aparición de nuevos problemas, lo que propicia el rejuvenecimiento y avance de la vida.

4. Años 30: Problematización de las relaciones entre yo y circunstancia

A finales de los años 20 y principios de los 30, el discurso orteguiano sobre la relación entre yo y circunstancia se vuelve más duro y tajante en el antagonismo y oposición entre las dos instancias. Esto se debe principalmente a su evolución intelectual y a su profundización en ciertas teorías biológicas y antropológicas de su tiempo. Sin embargo, no es difícil relacionar este endurecimiento de su actitud respecto a la circunstancia con su evolución personal, pues es precisamente a principios de los años 30 -definitivamente en 1932, aunque fraguándose desde mucho antes- cuando Ortega abandona su proyecto político de regeneración de España, dando por cerrada su actuación política. Esta desesperanza respecto a la capacidad de reobrar sobre la circunstancia y armonizarse con ella hubo de influir decisivamente en su comprensión y valoración de las relaciones entre el yo y la circunstancia. No obstante, como digo, creo que esta evolución obedece principalmente a factores que podríamos llamar internos, como sus lecturas, investigaciones y reflexiones.

Un primer ejemplo de este endurecimiento del planteamiento de Ortega es la idea, repetida en numerosos escritos, de que incluso lo más cercano que tenemos, nuestro cuerpo, no forma parte del yo, sino de la circunstancia. Por ejemplo, en uno de sus cursos universitarios de 1930 titulado *Sobre la realidad radical*, dirá Ortega “yo no soy mi cuerpo: yo me encuentro al encontrarme en la vida con mi cuerpo ni más ni menos que me encuentro con la sierra del Guadarrama y con esta mesa” (VIII 392). Ortega incidirá mucho en esta concepción en sus cursos de metafísica de principios de los años 30. Así, en el importantísimo *Principios de metafísica según la razón vital*, podemos ver cómo el filósofo madrileño expresa la relación entre yo y circunstancia en los términos de prisionero y prisión (Cf. VIII 587). Ortega no recae en el idealismo, pues, como dirá nuestro autor, reconocemos al mundo como algo distinto a nosotros mismos en tanto que nos niega y nos dificulta en nuestro proyecto: “Si todo lo que me rodea, empezando por mi cuerpo, me fuese cómodo yo no repararía en nada, no sentiría la circunstancia como tal circunstancia, como algo extraño a mí sino que creería que el mundo era yo mismo” (VIII 605). De ahí vendrá su conclusión de que “Vivir es existir fuera de sí, estar fuera, arrojado de sí, consignado a lo otro. El hombre es, por esencia, forastero, emigrado, desterrado” (VIII 590-591).

Aunque, como ya hemos hecho notar, no se puede decir que Ortega invierta su postura de *Meditaciones del Quijote*, es obvio que se ha recorrido un largo camino para pasar de la incontrovertible unión con el paisaje a este sentimiento de constitutivo desterramiento y extranjería. Ortega explica perfectamente este carácter paradójico y contingente que siempre toma en el hombre su unión con la circunstancia:

El hombre -a diferencia del mineral y acaso del animal- tiene, en efecto, la necesidad, quiera o no, de llegar a unificarse con su contorno para sentirse en él “dentro de casa” (...). Pero esto supone que le falta esa unificación y posee de ella lo más opuesto que puede haber de una cosa, a saber, afán de ella. (VIII 611)

5. Madurez: oposición y antagonismo entre yo y circunstancia

Es claro que los últimos años de la década de 1920 y los primeros de 1930 suponen un punto de inflexión para Ortega. Aquí estamos observando ese cambio a propósito de uno de los temas centrales de la producción orteguiana: la relación yo-circunstancia. Como explica Benavides, en torno a este tema se produce un cambio innegable: “La acomodación se rompe, el paraíso se esfuma y en su lugar aparece el hombre como un animal inadaptado, que se escapó de la animalidad, arrojado del paraíso, indigente, enfermo de malaria, macrocéfalo y fantástico” (1988, p. 178). Esto supone que “Una idea se ha perdido por el camino: la del diálogo -placentero, se supone- del yo con el mundo circundante, de la persona con el paisaje. Más bien, el diálogo se transforma en disputa, la fraternidad en hostilidad” (Benavides, 1988, p. 187). De manera muy ingeniosa, M. Garrido ha calificado a este giro en la comprensión de la relación yo-circunstancia por parte de Ortega como una “anagnórisis” (1983, p. 318), el reconocimiento o descubrimiento de que una persona -en este caso un concepto- que conocíamos bajo un determinado nombre tiene una identidad distinta a la que le habíamos atribuido.

Por supuesto, sería un error entender que el Ortega de los años 30 no tiene nada que ver con el Ortega de las primeras dos décadas del siglo XX; y sería muy desajustado sostener que su concepto de circunstancia muta por completo a partir de finales de los años 20. Como ya se advirtió más arriba, no se pretende en este artículo reeditar la distinción entre dos Ortegas, uno de juventud y uno de madurez, entre los cuales habría poco menos que un abismo. Lo que aquí tratamos es dar cuenta de una evolución, una evolución totalmente normal en cualquier trayectoria humana, y una evolución en la cual estimamos que ciertas notas y caracteres del concepto filosófico de circunstancia cambian apreciablemente. Si bien nuestra tesis es que estos cambios se deben principalmente a una maduración y profundización en las categorías filosóficas del pensador español, creemos que también hay que atender a la propia biografía de Ortega para entender esta evolución intelectual. Pues ningún pensador, menos aún Ortega, puede sustraerse a los devenires de su vida; y la vida de Ortega traza claramente una línea que va desde el optimista enfrentamiento al problema de España de principios del siglo XX, a la constatación de su fracaso en esta empresa de salvar su circunstancia española a la altura de los años 30. Que las relaciones entre yo y circunstancia pasen de ser comprendidas como una difícil, pero alcanzable armonía, a ser entendidas como una oposición casi irreconciliable, parece fácil de conectar con los avatares vitales del filósofo madrileño.

No obstante, esta conexión no debe, a nuestro juicio, llevarnos a reducir la filosofía a la biografía. Si volvemos a los textos de Ortega, podemos ver cómo en su *Prólogo para alemanes* de 1934, el filósofo español llevará a cabo una suerte de recapitulación de su vida y obra, sobre la cual concluirá en términos generales que ambas están afectadas de una gran circunstancialidad. Sin embargo, lo importante para nosotros es destacar cómo en el *Prólogo para alemanes*, bajo este discurso exculpatorio de la circunstancialidad, que según el propio Ortega fue lo que le impidió alcanzar mayores alturas filosóficas, bajo este relato consciente del propio Ortega, desliza el filósofo español inconscientemente la siguiente afirmación: “Se olvida que el hombre es un animal transhumante, que hay en él siempre una potencia migratoria” (IX 161). Esta «esencial transhumancia» se manifiesta de manera evidente en la capacidad humana para suicidarse, que no es más que la negación radical de la circunstancia. No hace falta recalcar el largo camino que se ha andado de la idea “yo soy yo y mi circunstancia” a la idea de que “el hombre es un animal transhumante”.

Esta evolución alcanza su punto álgido en *Meditación de la técnica*, un texto cuya importancia sólo ha empezado a comprenderse recientemente. Como puede entenderse, no es casual que el problema de la técnica aparezca de manera decisiva cuando Ortega profundiza en las relaciones entre yo y circunstancia. Ya en las primeras líneas de *Ensimismamiento y alteración*, texto preliminar a *Meditación de la técnica*, leemos lo siguiente:

Pero el hombre, por lo visto, no es su circunstancia, sino que está sólo sumergido en ella y puede en algunos momentos salirse de ella, y meterse en sí, recogerse, ensimismarse y solo consigo ocuparse en cosas que no son directa e inmediatamente atender a los imperativos o necesidades de su circunstancia. En esos momentos extra o sobrenaturales de ensimismamiento y retracción en sí, inventa y ejecuta este segundo repertorio de actos: hace fuego, hace una casa, cultiva el campo y arma el automóvil. (V 557)

Convendría fijar mientes en la frase con que comienza el párrafo, donde aparentemente se contradice de manera explícita la famosa frase de *Meditaciones*: “el hombre, por lo visto, no es su circunstancia”³. En *Meditación de la técnica* Ortega ha llegado a la posición opuesta: el hombre se define precisamente por su oposición y resistencia a la circunstancia; y decimos se define porque es una característica que toca de lleno su constitución: “la constitución extrañísima del hombre; mientras todos los demás seres coinciden con sus condiciones objetivas -con la naturaleza o circunstancia-, el hombre no coincide con ésta sino que es algo ajeno y distinto de su circunstancia” (V 557). Conviene especificar que Ortega en ningún momento recae en el idealismo: el pensador español siempre es consciente de que no tenemos otro remedio que contar con la circunstancia en todo momento. Pero es un “contar con” que difiere bastante de lo que en su juventud entendió como reabsorción; la circunstancia se opone a nosotros y la única solución posible es intervenirla y modificarla en nuestro favor. La única solución, la única manera posible de vivir humanamente es, pues, la

3 La contradicción, claro está, es sólo aparente, y se disuelve cuando se entiende que el primer yo de “yo soy yo y mi circunstancia” no equivale al hombre, sino a la vida como realidad radical, en la cual están el hombre y la circunstancia como polos distintos aunque inseparables. No obstante, es obvio que el tono es muy distinto al de formulaciones anteriores.

técnica. Una técnica que, en esencia, no es otra cosa que transformación de la circunstancia, y que por ello está constitutivamente arraigada en el hombre: “Un hombre sin técnica, es decir, sin reacción contra el medio, no es un hombre” (V 559). Y esto por una sencilla razón: porque sin la técnica no podríamos sobreponernos a nuestra radical inadaptación al medio y las dificultades que ello conlleva.

La técnica, sin embargo, “no es lo que el hombre hace para satisfacer sus necesidades” (V 558). Esta idea comúnmente aceptada será desmontada por Ortega. La misión de la técnica va mucho más allá: “La técnica es la reforma de la naturaleza, de esa naturaleza que nos hace necesitados y menesterosos, reforma en sentido tal que las necesidades quedan a ser posible anuladas por dejar de ser problema su satisfacción” (V 558). La técnica, desde la interpretación orteguiana, no es simplemente una vía alternativa para satisfacer nuestras necesidades, sino una rebelión en toda regla contra la circunstancia: “Es, pues, la técnica, la reacción energética contra la naturaleza o circunstancia que lleva a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquélla, una sobrenaturaleza” (V 558). Tal es la oposición entre yo y circunstancia, que el yo se caracteriza por el esfuerzo de anular la circunstancia e imponerse sobre ella. Como acabará diciendo Ortega, retomando desde una lectura más depurada de Uexküll su crítica a la idea darwinista de adaptación, “la técnica es lo contrario de la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del medio al sujeto” (V 559).

6. Algunas influencias en la evolución orteguiana

Una de las claves más importantes para entender este viraje es la irrupción de la antropología filosófica en las primeras décadas del siglo XX, con autores tan destacados como Scheler, Plessner o Gehlen. La aparición de la antropología como disciplina diferenciada puede situarse en siglo XIX, cuando la efervescente disciplina biológica empieza a intentar aplicar sus descubrimientos y conceptos al ser humano. El establecimiento de la teoría sintética de la evolución, supuso una superación del darwinismo y neodarwinismo anteriores (Diéguez, 2012, pp. 344-345), especialmente al integrar muchas de las críticas que desde otros paradigmas, principalmente desde el vitalismo, se le habían lanzado. Uno de los puntos clave fue la matización del adaptacionismo de las teorías anteriores, un panadaptacionismo⁴ que impedía por principio a ciertos pensadores como Ortega comulgar con el darwinismo. Sin embargo, esta teoría sintética de la evolución, con su concepción más compleja y matizada de la adaptación y los mecanismos evolutivos, sí resultaba más aceptable, razón por la cual acabó imponiéndose.

El autor que le llevó a estos temas y que le introdujo en el proyecto de la antropología filosófica fue sin duda Scheler. La valoración del filósofo español hacia el alemán está fuera de toda duda, pues Ortega no desaprovecha ninguna ocasión para calificar a Scheler como “el pensador por excelencia” de nuestra época (V 219), “una de las mentes más fértiles de nuestro tiempo” (V 537) o “una mente de altísima pureza” (IX 534).

4 El panadaptacionismo es, como explica Diéguez, una versión excesiva del adaptacionismo, en la que cayó el darwinismo en sus primeros momentos (Cf. 2012, p. 99).

No obstante, lo importante es comprender cómo Ortega, a su manera y de forma crítica, se sumó al proyecto de antropología filosófica iniciada por Scheler. En este sentido, creo que no habría que entender esta influencia de Scheler sobre Ortega de manera unidireccional y simplista: Ortega, como estamos viendo, apunta desde muy pronto a reivindicar la particularidad de la vida humana frente a la implícita indiferenciación de ciertas propuestas biológicas. Además, no es casualidad que en ambos filósofos la preocupación antropológica surja a raíz de una profundización en la filosofía fenomenológica (Cf. Scheler, 2000, p. 15). Este punto de partida dará lugar a otras muchas coincidencias en sus respectivos planteamientos, aunque también a algunas importantes divergencias. El principal desacuerdo de Ortega respecto de Scheler en este punto tiene que ver con la tesis, defendida por este último en *El puesto del hombre en el cosmos*, según la cual el espíritu, aquello que distingue de manera radical al hombre respecto de los animales, sería “*un principio opuesto a toda vida*” (2000, p. 66). Ortega no seguirá a Scheler en su defensa del espíritu como principio anti-vital y extranatural del hombre, pero es claro que la antagonización de las relaciones entre yo y circunstancia en la obra madura de Ortega se debe en buena medida a la propuesta scheleriana, que le mostrará a las claras al filósofo español que la acomodación de la que hablaba Uexküll se ve quebrada en el caso del hombre.

Sería provechoso ampliar la comparativa a Plessner y Gehlen, pero no podemos detenernos en ellos, entre otras cosas porque es dudoso que influyeran significativamente a Ortega y por tanto no explicarían mucho sobre su evolución intelectual. Un autor que sí influyó notablemente a Ortega es W. Köhler, el psicólogo y primatólogo gestaltista de principios del siglo XX, que dejó al español numerosas ideas sobre la comparación entre el hombre y los chimpancés. No obstante, el autor con el que es inevitable detenerse es Heidegger y su influencia o no en el giro orteguiano de finales de los años 20. Y el dictamen debe ser que, si bien su influencia es innegable, es mucho menor de lo que muchas veces se ha creído, siendo claramente secundaria respecto de otras. Secundariedad que, como es obvio, no implica insignificancia. Pues si bien creemos firmemente que *Ser y tiempo* no es el factor decisivo que produce este cambio en la producción orteguiana, su efectiva modulación y características sí tuvieron mucho que ver con el planteamiento del pensador alemán. Pedro Cerezo ha sido de los autores que más ha insistido en el influjo heideggeriano, afirmando que “la recepción de Heidegger, a partir de 1929, permitió una reelaboración y profundización de los aspectos más dramáticos de la vida, en sentido existencial” (1984, p. 135).

Esta acertada reivindicación del influjo de Heidegger no deberíamos llevarnos a sobredimensionarlo. Pues hacerlo nos lleva a perder de vista el peso de las continuadas lecturas de biología y antropología de Ortega, las cuales estuvo madurando por espacio de dos décadas⁵, mientras que *Ser y tiempo* habría tenido, desde la interpretación de Cerezo, un efecto inmediato y absoluto. Es cierto, como explica A. Regalado, que “Ortega se aprovechó rápidamente de numerosos materiales del edificio construido por Heidegger” (1990, p. 130), como denotan los conceptos de proyecto o cura. Sin embargo, desde muy pronto “Ortega entendió desde el punto de vista antropológico los conceptos ontológicos de Heidegger” (1990, p.

5 En este sentido tiene razón Benavides al reivindicar que este es un cambio “... no debido a la influencia determinante de un pensador particular, sino como resultado de la reflexión progresivamente madurada sobre la relación del hombre con su circunstancia” (1988, p.12).

140). Como ya vio Cerezo en su obra decisiva sobre Ortega *La voluntad de aventura*, Ortega toma el nivel alcanzado por Heidegger, pero añadiéndole “una inflexión antropológica que -según Cerezo- era ajena a la pretensión de fondo de Heidegger” (Cerezo, 1984, p. 315). Como este mismo autor declara un poco después, “Ortega hizo una lectura antropologicista de *Sein und Zeit*” (Cerezo, 1984, p. 332).

Ya en 1984, pero más decididamente en su obra de 2011 *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Cerezo critica este antropologicismo orteguiano. Cerezo dirá que “Durante más de una década Ortega se mueve confusamente entre la Psicología fenomenológica, la Antropología filosófica y la Metafísica” (2011, p. 105). Una confusión que en realidad es “un equívoco objetivo, esto es, concerniente a la cosa misma, que confundió durante un tiempo al propio Ortega, entre la Antropología filosófica, la ontología fundamental y la Metafísica” (Cerezo, 2011, p. 104). Esta lectura que Cerezo hace de Ortega parece realizarse excesivamente desde las categorías heideggerianas, no dejando abierta la posibilidad de una antropología filosófica que no caiga en los errores denunciados por el propio Heidegger. Una interpretación demasiado apegada al propio Heidegger que además cae en el peligro de obviar el influjo que sobre el pensador alemán tuvo también la biología de su tiempo, especialmente la de Uexküll⁶.

En este artículo no vamos tan lejos como otros autores (Benavides, 1988) que hacen de Ortega un pensador naturalista. No obstante, sí creemos ajustado reconocer que su inclusión en la corriente de la *Lebensphilosophie* y la preeminencia de autores como Nietzsche o von Uexküll en la conformación de su pensamiento, dan a la filosofía de Ortega un carácter sustancialmente distinto a filosofías como la de Heidegger, en la que explícitamente se cierra la puerta a la biología y a la antropología. En todo caso, y aunque esta caracterización es útil para comprender de dónde vienen muchas de las influencias orteguianas en torno a su concepción de la circunstancia, sería erróneo reducir la propuesta orteguiana a los contornos de la antropología filosófica. Es claro que la omnímoda curiosidad del filósofo español hizo que su filosofía se enriqueciera con diversos aportes provenientes de la sociología (Pellicani, 1986; Graham, 2001) y de la lingüística (García, 2000), entre otros ámbitos. Especialmente a partir de los años 40, Ortega desarrollará una teoría de los usos que, si bien no afecta en lo sustancial a su concepto de circunstancia, sí trae consigo interesantes profundizaciones, como es el caso, descrito en *El hombre y la gente* (1939), del lugar prominente del Otro dentro de la propia circunstancia (IX 330).

7. Conclusiones y postura final de Ortega

Para dar término a la discusión sobre las relaciones yo-circunstancia en la obra de Ortega y comprobar las conclusiones a las que llega el filósofo español, vamos a fijarnos por último en uno de sus cursos de finales de los 40, su curso sobre Toynbee, titulado *Sobre una nueva interpretación de la historia universal - exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee*:

6 Una influencia de Uexküll sobre Heidegger que recientemente Agamben ha puesto de manifiesto (2004, p. 55), pero que muchos otros ya habían advertido antes, como el propio Benavides, quien recomienda que “Antes de pronunciarse tan perentoriamente, como algunos hacen, sobre la presencia de Heidegger en la obra de nuestro pensador, debieran darse una vuelta por los vericuetos que frecuentaba la *Naturphilosophie*, que, una vez trillados, fueron recorridos por ambos pensadores” (1988, p. 303).

A Study of History. En este curso de nuevo Ortega hará gala de su gran interés por la antropología, la etnología y la vida primitiva en general, temas que le interesaron crecientemente hasta el final de sus días. Allí expondrá la teoría de Toynbee del *challenge*, según la cual toda civilización surge como respuesta ante la hostilidad del medio (IX 1361-1362). Ortega dirá que esta visión dramática de la vida e historia humanas le parece muy plausible, pero que Toynbee y otros defensores de esta interpretación fallan al restringirla a la civilización. Ortega entenderá que lo característico del hombre es resistir e ir contra su contorno, que casi siempre se le presenta amenazante y hostil. Pero bien entendido que “ningún contorno ni cambio de contorno puede por sí mismo ser calificado de obstáculo, dificultad y reto para el hombre sino que siempre (...) la dificultad es relativa a los proyectos que el hombre crea en su fantasía” (IX 1368). La teoría del *challenge* es demasiado abstracta en tanto que no tiene en cuenta el proyecto que el hombre realmente es y respecto al cual la circunstancia puede presentarse como facilidad o dificultad. En cualquier caso, es evidente que a estas alturas de su evolución intelectual, la visión de la circunstancia como obstáculo y oposición ha ganado en Ortega. Así lo muestran textos como el siguiente: “nos aparece la vida humana, íntegra, como lo que es en permanencia: un dramático enfrente y contienda del hombre con el mundo, y no un mero desajuste ocasional que se produce en algunos momentos” (IX 1368). Un poco más adelante en ese mismo texto se refuerza la idea, al afirmar que “El mundo es, pues, ante todo, [no digo más o menos, pero sí ante todo], resistencia a mí - es lo hostil; por eso es lo otro que yo” (IX 1388).

Hasta sus últimos días estuvo Ortega barrantando estas concepciones, muestra de la importancia que esta constelación de temas llegó a tener para el filósofo español. A propósito del Coloquio de Darmstadt, de 1951, Ortega retomará muchas de estas reflexiones sobre la relación del hombre con su circunstancia. En el texto titulado *En torno al coloquio de Darmstadt*, 1951, Ortega replicará a Heidegger y su conferencia *Bauen, Wohnen, Denken*, defendiendo que el hombre no habita la tierra, sino que, en rigor, “carece propiamente de *hábitat*” (X 378). Esta falta de *hábitat* será “precisamente lo que le diferencia de los demás seres -mineral, vegetal y animal. (...) que mientras todos los demás animales habitan sólo particulares regiones del globo, sólo el hombre habita en todas” (X 378). La relación del hombre con la Tierra, dirá Ortega, es “bastante paradójica” (X 378), y esto es así porque el hombre “no pertenece a este mundo. El hombre es un intruso en la llamada naturaleza” (X 378); “su estar en la tierra es malestar y, por lo mismo, un radical deseo de bienestar” (X 379). Como vemos, la tesis de Ortega será que lo único que hace la tierra -relativamente-habitable para el hombre y la condición fundamental de nuestra vida no es otra cosa que la técnica: “para poder subsistir intercala entre todo lugar terrestre y su persona creaciones técnicas, construcciones que deforman, reforman y conforman la Tierra de suerte que resulte, más o menos, habitable” (X 378). Hasta qué punto Ortega y Heidegger se encontraban en este punto en posturas radicalmente opuestas refuerza la tesis antes comentada del carácter secundario de la influencia heideggeriana sobre Ortega.

Después de este recorrido la conclusión cae por su propio peso y podemos confirmar aquello que anunciábamos al principio: que si bien la relación yo-circunstancia se mantiene como el núcleo filosófico del pensamiento orteguiano, su modulación concreta va modificándose a lo largo de los años, va ganando densidad y volviéndose extremadamente compleja. Sería fácil conectar este esombrecimiento de la relación entre el yo y la

circunstancia con la experiencia personal de Ortega, de un hombre que se sentía llamado a salvar su circunstancia española pero que con el paso de los años se le fue apareciendo cada vez más hostil y antagonica. Es difícil negar que haya habido una filtración de este tipo, desde la vida a la filosofía. A la altura de 1932, en el contexto de sus cursos metafísicos, Ortega dejará dicho que: “en el secreto fondo de sí mismo, el hombre cuenta siempre con esa resistencia del mundo a él, pero tarda mucho en revelarse a sí mismo su propio secreto” (VIII 616). Una tesis filosófica que, no obstante, tiene también todos los visos de ser una amarga confesión personal. En todo caso, creo que haríamos bien en fijarnos más en la evolución intelectual, en las lecturas que Ortega fue haciendo y en las profundizaciones que fue capaz de llevar a cabo. Creo firmemente que esta evolución en su pensamiento puede explicarse, si no exclusivamente, sí principalmente por motivos filosóficos, en particular por su comprensión progresivamente más acendrada de la vida y por su insistente atención a ese peculiar ser vivo que es el hombre, en el cual el desajuste entre yo-circunstancia alcanza un grado máximo que desencadena la necesidad perentoria de la técnica. De este modo, la vida como realidad radical no deja de consistir en la relación ejecutiva entre un yo y una circunstancia, pero la relación entre éstos sí adquiere un carácter muy distinto. Lo cual demuestra que bajo la aparente claridad y facilidad del pensamiento orteguiano se esconde una filosofía mucho más compleja e interesante de lo que en ocasiones se ha creído.

Bibliografía

- ACEVEDO MOLINA, F., (2011). *Los Tropos “horizonte”, “circunstancia”, “mundo” Y “paisaje” En La Obra Ensayística De José Ortega Y Gasset*, ProQuest Dissertations and Theses. Tesis de doctorado.
- AGAMBEN, Giorgio. (2004). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos.
- ATENCIÓN PÁEZ, José María. (2003). “Ortega y Gasset meditador de la técnica”. *Argumentos de Razón Técnica*, nº 6, pp. 61-95.
- BAGUR TALTAVULL, Juan. (2015). Unamuno y Ortega: Dos biografías intelectuales y personales. *Cuadernos De Historia Contemporánea*, 37(37), 335-341.
- BENAVIDES LUCAS, Manuel. (1988). *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.
- DE CARVALHO, José Mauricio. (2009). O conceito de circunstância em Ortega y Gasset. *Revista De Ciências Humanas*, 43(2), 331-345.
- CEREZO GALÁN, Pedro. (1984). *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.
- CEREZO GALÁN, Pedro. (2011). *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- CLAUS, Marta (2015). La circunstancia en Ortega y Gasset y en la Filosofía Clínica: reflexiones acerca del concepto. *Revista Partilhas, Instituto Mineiro de Filosofia Clínica Ano II*, n. 2, nov.
- CONILL SANCHO, Jesús. (1991). *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos.

- CONILL SANCHO, Jesús. (2001). "Nietzsche y la Filosofía Española (Unamuno, Ortega, Zubiri)". *Revista Portuguesa de Filosofia*, nº 57, pp. 113-132.
- DIÉGUEZ LUCENA, Antonio. (2012). *La vida bajo escrutinio. Una introducción a la filosofía de la biología*. Barcelona: Biblioteca Buridán
- ESPINOSA RUBIO, Luciano. (1998). "La técnica como radical ecología humana". *El hombre y su medio. Perspectivas ecológicas desde Ortega y Gasset*, Paredes Martín, María del Carmen (Ed.) Salamanca: departamento de filosofía y lógica, pp. 119-142.
- FERRARI Nieto, Enrique (2009). "Circunstancia y vocación: apuntes de Ortega para una biografía". *Anuario Filosófico*, XLII/3 601-612
- GAOS Y GONZÁLEZ-POLA, José. (1957). "Los dos Ortegases". *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 87-97.
- GAOS Y GONZÁLEZ-POLA, José. (1998). *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*. Valencia: Diputació, Institució Alfons el Magnànim, D.L.
- GARAGORRI, Paulino. (1982). "Nota preliminar". En *Meditación de la técnica y otros ensayos*. Ortega y Gasset, José. Madrid: Alianza. pp. 9-10.
- GARCÍA Agustín, Oscar. (2000). La Teoría del decir: La nueva lingüística según Ortega y Gasset. *Cuadernos De Investigación Filológica*, (26), 69-80.
- GARCIA Casanova, Juan Francisco (2007). La trayectoria del pensamiento filosofico espanol en el siglo XX: Unamuno e Ortega. *Philosophos: Revista De Filosofia*, 3(1), 69-89.
- GARRIDO JIMÉNEZ, Manuel. (1983). "El yo y la circunstancia". *Teorema*, (Madrid), vol. XIII, nº 3-4, pp. 309-343.
- GONZÁLEZ QUIRÓS, José Luis. (2006). "La meditación de Ortega sobre la técnica y las tecnologías digitales". *Revista de estudios orteguianos*, nº 12/13, pp. 95-111.
- GRACIA GARCÍA, Jordi. (2014). *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus.
- GRAHAM, John. (2001). *Social Thought of Ortega y Gasset: A Systematic Synthesis in Post-modernism and Interdisciplinarity*. Columbia.
- GRAY, R. (1989). *The imperative of modernity: An intellectual biography of José Ortega y Gasset*. Berkeley; London: University of California Press.
- HERNÁNDEZ LES, J. A. (2007). "Ortega, Camba y sus circunstancias". *Estudios Sobre El Mensaje Periodístico*, 13, 429 - 448.
- LASAGA MEDINA, José. (2013). "Animal humano: el paso de la técnica". *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, Vol. 2, Nº 1, Universidad Carlos III de Madrid, España, pp. 59-72.
- MAILLARD GARCÍA, María Luisa. (2013). "El exilio en Zambrano. Una vuelta de tuerca a la circunstancia orteguiana". *Aurora: Papeles Del Seminario María Zambrano*, (14), 44-55.
- MARÍAS, Julián. (1973). *Ortega: Circunstancia y vocación* (2d. ed.] ed., Colección El Alción). Madrid: Revista de Occidente.
- MARTÍN CABRERO, Francisco José. (1999). *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010). *Obras completas. Tomos I-X*. Madrid: Taurus.
- PECKITT, M. (2009). *Heidegger and the Philosophy of Life: Kantian and Post-kantian Thinking in the Work of the Early Heidegger as the Foundation for a New Lebensphilosophie*, PQDT - UK & Ireland.

- PELLICANI, Luciano. (1986). "La teoría orteguiana de la acción social". *Reis: Revista Española De Investigaciones Sociológicas*, (35), 89-112.
- REGALADO GARCÍA, Antonio. (1990). *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza Universidad.
- SAN MARTÍN SALA, Javier. (2012). *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca nueva.
- SAN MARTÍN SALA, Javier. (2013). *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*. Madrid: Uned.
- SANTELICES VALENZUELA, Bernardo (2017). *Vocación y circunstancia en Ortega y Gasset*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado. Tesis de licenciatura.
- SCHELER, Max. (2000). *El puesto del hombre en el cosmos*. Barcelona: Alba editorial.
- VON UEXKÜLL, Jakob. (1945). *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- WESTLER, B., & CRAIUTU, A. (2015). "Two Critical Spectators: José Ortega y Gasset and Raymond Aron". *The Review of Politics* 77 (4), 575-602.
- ZAMORA BONILLA, Javier. (2002). *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés.

