

Narciso. Una lectura antropológico-filosófica del mito como operador de sentido

Narcissus. An anthropological-philosophical reading of myth as an operator of meaning

María Cecilia Colombani

Universidad Nacional de Mar del Plata / Universidad de Morón
ceciliacolombani@hotmail.com

Palavras-chave: Mito, Narciso, egoísmo, antropología, pensamiento nomádico.
Keywords: Myth, Narcissus, Egoism, Anthropology, Nomadic Thought.

Introducción

El siguiente artículo analizará el mito de Narciso desde una lectura antropológico-filosófica. Nos situaremos en la referencia mítica griega y romana, a fin de dar cuenta de la historia para detenernos en las consecuencias antropológicas de la actitud de Narciso.

El trabajo estará articulado en dos partes. En primer lugar, analizaremos la historia, considerando al mito como una fuente de sentido, como un operador de sentido, para en un segundo momento analizar las consecuencias ético-antropológicas de la historia. Es nuestro propósito abordar el período arcaico como instituyente (Castoriadis, 2001, p. 119) en el que se está formando una nueva manera de comprender el mundo. Un período instituyente se caracteriza principalmente por su potencia creativa, por sus movimientos, sus producciones, dominado por el aspecto abierto e indeterminado de lo que Castoriadis llama la “imaginación radical” (2001, p. 199).

Si la filosofía piensa por medio de conceptos (Deleuze y Guattari, 1997, p. 13), podemos considerar que el mito lo hace con “imágenes”. El mito como lenguaje, forma de producción de sentido y *lógos* explicativo¹ define una concepción del

¹ A la manera en que Aristóteles entiende que el amante del mito es, en cierto modo, filósofo, tal como lo expresa en *Metafísica*. 982 b.

mundo que se relaciona con lo religioso, con dos ámbitos heterogéneos, con la idea de los dos planos (divino y humano).

La tensión podría explicarse desde el registro de la narración frente al estatus de la explicación. Tal como sostiene Aristóteles, podemos pensar la distinción siguiendo lo que sostiene en *Metafísica* 1000 a9-a20. Algunos cuentan historias para explicar la *physis* y otros tratan de hacerlo con argumentos. En la misma línea, Barnes (1992) sostiene:

Aristóteles distingue a los *physiólogoi* que ofrecen argumentos (*apódeixis*) que respaldan sus opiniones de los *physiólogoi* que simplemente cuentan historias o hablan *mythikós* (*Metafísica* 1000 a9-a20). La innovación decisiva de los *physiólogoi* no fue que abandonaran a los dioses y renunciaran a la teología, sino que sustituyeron las historias por argumentos. (p. 192)

Entonces, nos proponemos transitar los siguientes atajos y pensar: 1. al mito como discurso-espesura, compuesto de capas superpuestas de diversos imaginarios (épocas diferentes) y de diversa naturaleza (discursos religiosos, poéticos, etc.). 2. al mito como *tópos* en donde se ponen en juego los conflictos sociales. 3. al mito como una usina productora de sentido y constituyente de una estructura de poder ya que impone un *lógos* dominante, una mirada-experiencia sobre lo real, que solo otra nueva experiencia de saber-poder habrá de fracturar, desplegando a su vez, otro nuevo *lógos*². Sin duda, la dimensión del poder radica en esa capacidad *poiética* que articula efectos sobre la realidad. El mito posee entonces un efecto político en tanto transformador de lo real mismo. Si el mito es un discurso, según lo sostenido más arriba, entonces debemos decir que define lo que una época dada entiende por realidad. El discurso delinea el campo de Verdad.

La versión latina

Narciso, hijo de la ninfa Liríope de y del dios fluvial Cefiso, era un joven de una extraordinaria belleza. Sin distinción, hombres y mujeres quedaban fascinados por su hermosura y enamorados de él, pero, al mismo tiempo, este las rechazaba y sentían el dolor de su desprecio. Entre las jóvenes enamoradas de Narciso y heridas por su amor se hallaba la ninfa Eco, educada por las Musas y asociada, a elementos naturales.

Según el relato que Ovidio nos devuelve en *Las Metamorfosis*, Eco había causado el disgusto de Hera, esposa de Zeus en el largo linaje de dioses, y por tal motivo la había condenado a repetir las últimas palabras de aquello que se le dijera o que otros pronunciaran.

A partir de este castigo Eco se muestra era incapaz de hablarle a Narciso y expresar su amor; no obstante, la ninfa Eco siguió amorosamente al bello

² Seguimos las indicaciones de Michel Foucault (1979) sobre el maridaje entre saber y poder como modo de trabar la relación que guardan las palabras y las cosas en un determinado momento histórico. El saber no es sino una estructura de poder que legitima la puesta en funcionamiento de ese saber producido históricamente.

joven a través de los bosques, deseando dirigirse a él pero privada de expresarse. Hasta que un día, mientras el bello joven se encontraba caminando por el bosque, cazando ciervos, terminó apartándose de sus compañeros. Cuando finalmente Narciso escuchó los pasos de Eco detrás de él, preguntó: “¿Quién está ahí?”, a lo que la ninfa respondió: “ahí”, tal como indicaba la maldición de la esposa de Zeus. Y continuaron hablando así, hasta que la ninfa se mostró e intentó abrazar a su amado. Sin embargo, Narciso, transido por su arrogancia como una forma de *hybris*, la rechazó y le dijo vanidosamente que se alejara y lo dejara en paz, repudiándola. Eco, desconsolada, pasó el resto de su vida en soledad, consumiéndose por el amor que nunca conocería, hasta que solamente permaneció su voz.

Para castigar a Narciso por su soberbia, Némesis, la diosa de la venganza, hizo que se enamorara de su propia imagen reflejada en una fuente. Al verse reflejado en las aguas, la visión de su vanidad y lozanía, lo atraparon en un castigo sin fin, muestra del poder divino. En una contemplación absorta, incapaz de separarse de su imagen, acabó arrojándose a las aguas. Finalmente, se dice que Narciso se suicidó al no poder tener el objeto de su deseo. Y donde su cuerpo yacía, creció una flor que llevaría su nombre.

Simbólicamente, preocupada por el destino de su hijo, su madre, Liríope decidió consultar al vidente Tiresias sobre el futuro de su hijo. Tiresias le dijo a la ninfa que Narciso viviría mientras nunca se conociera a sí mismo.

La versión griega

En esta versión, el joven Aminias ama a Narciso pero es rechazado cruelmente por él. Como una forma de burlarse de Aminias, Narciso le entrega una espada, que Aminias utiliza para suicidarse ante las puertas de la casa de Narciso, mientras reza a la diosa Némesis pidiéndole que Narciso un día conozca el dolor del amor no correspondido. Se cree que esta maldición se cumple cuando Narciso se enamora de su propia imagen reflejada en un estanque e intenta seducir al hermoso joven sin darse cuenta de que se trata de él mismo hasta que intenta besarlo. Entristecido de dolor, Narciso se suicida con su espada y su cuerpo se convierte en una flor.

Consecuencias antropológicas

¿Hacia dónde va el cuidado sino en el sentido de reconducir al hombre a su esencia? ¿Qué significa esto sino que el hombre (*homo*) se vuelva humano (*humanus*)?

(Heidegger, 1972, p. 72)

A continuación debemos articular el punto precedente con las consecuencias antropológicas que se desprenden de la historia narrada tomada desde la dimensión del mito como historia significativa y paradigmática.

Partiremos de la configuración del otro como el ser que me define en mi subjetividad y, a partir de este postulado antropológico surge la necesidad de

entablar vínculos con ese par como modo de consolidar un proyecto subjetivo. Narciso se ve imposibilitado de este gesto originario.

El trabajo tendrá una perspectiva antropológica y para ello elegiremos algunos autores canónicos de la antropología filosófica como marco teórico. Nos mueve el intento de pensar la condición del hombre como ser abierto al otro, paso previo a toda constitución social. En efecto, hay en el ser humano una capacidad de apertura que lo diferencia claramente de la clausura del animal. En esta línea, Narciso se ve obturado en su capacidad vinculante y con ello se aleja de lo humano como tal.

Cuando Sartre se refiere al *cogito* cartesiano lo retira del horizonte propio del inicio de la modernidad filosófica para pensarlo desde un enclave antropológico: “En el punto de partida no puede haber otra verdad que ésta: *pienso, luego soy*; ésta es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma” (Sartre, 1972, p. 31). Lo que pretendemos es valernos de un marco teórico que privilegia la capacidad de encontrar al otro como parte constitutiva del propio ser, cosa negada en el mito que analizamos. Desde esta perspectiva la posición sartreana impacta en nuestra línea de lectura; desde allí rescatamos la evidencia de esa primera verdad, la cual “es simple, fácil de alcanzar, está a la mano de todo el mundo; consiste en captarse sin intermediario. En segundo lugar, esta teoría es la única que da dignidad al hombre, la única que no lo convierte en un objeto” (Sartre, 1972, p. 32). Remarcamos este punto que la presencia del otro confirma mi subjetividad y, desde esa línea, el reino de los objetos me es ajeno. Ser hombre es en Sartre o en el autor que escojamos, captarse como diferente del animal y poder acoger al otro en gesto de reciprocidad. La *hybris* de Narciso y la clausura del mundo exterior van en contra de esta apertura que se inscribe en el corazón de la experiencia antropológica. Narciso no puede salir de sí y con ello empobrece su universo.

Por ello, la clave consiste en pensar al reino humano como un conjunto de valores distintos del reino material. Pero la subjetividad que alcanzamos a título de verdad, no es una subjetividad rigurosamente individual, porque hemos demostrado que en el *cogito* uno no solamente se descubría a sí mismo, sino también a, los otros. (Sartre, 1972, p. 32)

Esta es la verdadera posibilidad de fundar una comunidad. Descubrir-se y descubrir a los otros como aquellos pares con quienes es posible la convivialidad. El otro no es aleatorio o complementario en la gesta subjetivante. El otro me constituye como yo constituyo a mi vecino, a mi hermano, a mi amigo. Narciso no encuentra al otro porque no puede verlo. La mirada es fundamental en el acto de apertura al otro. Narciso solo se mira a sí mismo en un reflejo que cree real.

Coincidimos con Sartre (1972) cuando afirma:

Nos captamos a nosotros mismos frente al otro y el otro es tan cierto como nosotros mismos. Así, el hombre que se capta directamente por el *cogito*, descubre también a los otros y los descubre como la condición de su existencia. (p. 32)

Esta es una verdad ineludible para el existencialismo pero creemos que se halla en la base de cualquier preocupación antropológica que privilegie la constitución del universo humano distanciado del mero universo material. Narciso no puede captarse en realidad. Captarse es hacerlo a través de un otro, de su rostro, de su mirada, de su propia disponibilidad y Narciso está cerrado sobre su propia imagen reflejada.

Solo con el otro y por el otro me capto a mí mismo en mi singularidad. El límite que el otro me impone es la condición de posibilidad de captarme como hombre. Por ello coincidimos con el pensador francés cuando sostiene:

Para obtener una verdad cualquiera sobre mí, es necesario que pase por otro. El otro es indispensable a mi existencia tanto como el conocimiento que tengo de mí mismo. En estas condiciones, el descubrimiento de mi intimidad me descubre al mismo tiempo el otro. (Sartre, 1972, p. 33)

Narciso en su obturada intimidad no descubre al otro porque lo rechaza, pero, al hacerlo, tampoco se descubre a sí mismo porque el gesto de des-velamiento de uno mismo pasa por la presencia del otro.

Solo el hombre abierto a la relación, más allá de las características que esta tome, cobra sentido existencial: “El hombre aislado carece de sentido. El hombre es en tanto *está* en cada momento de su vida entablando relaciones, conexiones, correspondencias con el universo en el que está inmerso” (Santillán Güemes, 1985, p. 18). Quizás conviene que recurramos a un antropólogo para cerrar esta intuición: “Ese punto de partida es el *hombre-en-comunidad* (la comunidad) o, dicho de otra manera, el *hombre-en-relación*” (Santillán Güemes, 1985, p. 19). Narciso, al no poder abrirse al otro, no logra el marco de la comunidad que supone la con-vivencia con el par. El egoísmo implica así un punto de alienación donde el vínculo con el otro en tanto agente social queda perdido.

En la base, la primera relación que el hombre entabla es con su medio natural, donde la mediación del trabajo resultará, como sabemos, una clave interpretativa. En esta línea, Santillán Güemes (1985) afirma el mismo vínculo originario para pensar al hombre desde su perspectiva antropológica:

Las relaciones de la Comunidad con la *naturaleza*, con el espacio natural en el cual se asienta. La *participación* en un nicho ecológico; en un medio del cual se saca el *sustento* a través del trabajo y siguiendo los ritmos de la naturaleza y el cosmos. (p. 19)

Desde este primer nicho, fundante y primigenio del “entre” con la naturaleza, la *humanitas* se resuelve un segundo nicho de matriz ético-antropológica, la comunidad propiamente dicha, el espacio de los comunes, de los pares en la misma condición ontológica, de los mortales, si lo pensamos en relación con el universo divino como polo de tensión. Allí, en ese “entre” que los pares guardan entre sí se inscribe cabalmente el concepto de comunidad, que Santillán Güemes (1985) postula: “Las relaciones que los hombres de una *comunidad*, al organizarse, mantienen *entre sí*. La *participación social*, la realización comunitaria. El mundo intersubjetivo y su organización. El poder. Lo festivo” (p. 19). La participación alude precisamente a tomar parte de algo que es común, en la

medida en que nuclea un modo de vida, de trabajo, de acción compartida. En efecto, si el hombre solo puede captarse en la relación, la vida en el seno de la comunidad es lo que lo lleva a su realización, la cual, como sabemos, depende en buena medida de su apego al trabajo. El egoísmo de Narciso lo lleva a negar la existencia de este segundo nicho. No hay posibilidad del “entre” porque todo contacto queda suspendido a partir del rechazo del vínculo como condición de posibilidad del “entre”.

El tema del reconocimiento del otro es nodular a la hora de pensar el hecho social. Descubrir al Otro es el modo de des-cubrir a quien puede co-gestionar un espacio de convivialidad. Si en el principio es la relación, entonces el descubrimiento del Otro es la posibilidad de pronunciar el tú, aquello que se encuentra en el umbral del lenguaje. Acoger al Otro en gesto de reciprocidad es estar disponible para que el encuentro se produzca y, a su vez, se genere alguna transformación mutua. Acogerlo es otorgarle un espacio afectivo y un lugar. Narciso solo puede acogerse a sí mismo con lo cual carece de una visión completa y más extendida de lo real que, necesariamente, supone la presencia del otro como par complementario. Eco es apenas una excusa del rechazo narcisístico.

El Otro me afecta como yo lo afecto, se genera un “entre”, un territorio común de afección mutua. Su presencia me impacta, como la mía lo impacta, generándose algo del orden del *páthos*. Narciso no siente el impacto del otro. No hay *páthos* en esa singularidad que solo goza con su auto-reflejo y la seducción que el mismo le despierta. No hay en Narciso capacidad de recepción de otra cosa que no sea el sí mismo. De allí el horizonte de la alienación como escenario interpretativo.

Este tipo de vínculo al que Narciso se niega, supone un compromiso ético-político. Se trata del gesto antropológico de comprometerse con uno mismo y con el otro. Asumirse, tomarse bajo la dirección de sí mismo, atenderse; tal es la dimensión del verbo griego *epimeleo* y tal es el sentido de la *epimeleia*. A propósito del término, la palabra *ethos* significa modo de vida, actitud, manera de vivir y, en última instancia, ese es el horizonte donde se inscribe el *bios* humano, en un testimonio de vida que da cuenta de una actitud de vida. Nada de esto se da en Narciso. Su vida no se enriquece por la presencia de quien no puede ser acogido. Se convierte en una vida mínima, auto-referencial donde el reflejo de una belleza en las aguas gana el escenario de la acción. El Otro queda invisibilizado por el desprecio y ello constituye una forma del propio desprecio existencial en tanto negación del ser con el otro.

A su vez, entendemos el hecho social como un gesto erótico; tomamos el concepto de *eros* como impulso que nos lleva al Otro, como la fuerza vital que permite el enlace con el Otro, como aquella *energeia* que nos direcciona al Otro para que se produzca el encuentro. Si bien Narciso está enamorado de su imagen no hay dimensión erótica que lo lleve a entablar un vínculo fuera de su burbuja existencial. El *eros*, como aquello que nos dispone a entablar con el otro un vínculo, no se registra porque no hay tendencia hacia lo que está más allá de uno mismo como objeto amoroso. El círculo erótico no se consume y se clausura en el egoísmo de la auto-admiración.

Abrirse al Otro es estar dispuesto a revisar críticamente posturas y actitudes, sobre todo porque la creación de ese “entre” supone la posibilidad dinámica de las

transformaciones. El “entre” es un *tópos* abierto a las modificaciones que recoge la propia historicidad de los actores que lo ocupan. Narciso está incrustado en la admiración de su belleza y con ello pierde esta capacidad de transformación que solo la presencia del otro posibilita en el gesto de acogida.

Abrirse al Otro es estar convencido de co-gestar un ámbito más igualitario, transido por el afecto como combustible de la tarea instituyente. Es estar preparado para construir un mundo como territorio de sentidos compartidos. “La puesta en común del mundo que se nombra” (Santillán Güemes, 1985) implica una serie de acuerdos y convenciones explícitas o implícitas que vehiculizan la convivialidad. Narciso no tiene mundo propiamente hablando. Su subjetividad se reduce a una mirada embelesada y solitaria, egoísta y alienada. Hablar de mundo es hablar de los lazos construidos con el otro que instituyen un albergue común. En Narciso no hay albergue comunidad porque no sale de sí. He allí la clave de la alienación.

Abrirse al Otro es estar dispuesto a consolidar un universo personal, que es infinitamente más rico y complejo que un universo de individuos. Es, en última instancia, un modo de neutralizar la feroz tendencia al individualismo. El individualismo extremo de Narciso atenta contra cualquier forma de personalismo. El individuo Narciso triunfa sobre el lazo que zurce la relación personal porque el otro está ausente a partir de su rechazo.

Abrirse al Otro es una forma de cuidarse y de cuidarlo. Lo pensamos desde el campo lexical del verbo *therapeuo*, cuidar, curar, atender, honrar. Abrirse al Otro es acoger la posibilidad de la diversidad; diversidad de vida, de pasiones, de voces, de historias; vidas, pasiones, voces e historias que enriquecen la propia. Abrirse al Otro es armar con el otro un territorio donde se ponen los cuerpos en contacto; donde el cuerpo, lejos de ser un obstáculo, es aquello que entrelaza las emociones. Es tener la esperanza de que algo se produzca y nos transforme mutuamente. El Otro me espera para que algo acontezca, afectiva e intelectualmente, pero cada uno de nosotros en nuestros espacios de práctica, también esperamos su presencia que nos reafirma en nuestra elección. No hay novedad en Narciso. La visión de su reflejo en el agua es el único acontecimiento, es la reproducción misma de lo mismo. Para que algo acontezca es necesario acoger la diferencia y Narciso no puede hacerlo porque rechaza todo vínculo.

Es necesario repensar el espacio ético como cuidado del otro, del par antropológico, en tanto co-gestor de un espacio de convivialidad. En tiempos de desamparo, el cuidado de sí es proporcional al cuidado de otro como forma de generar nuevos modelos de instalación en el mundo. Esto implica el gesto que devuelve la noción de *epistrophe*, complementaria de la idea de *epimeleia*. Retornar sobre uno mismo, girar sobre sí, volverse sobre uno mismo, para, desde esa responsabilidad primera, tender puentes hacia el otro en actitud solícita. Narciso desconoce el gesto ético de tender un puente hacia el otro, motivo por el cual es incapaz de cuidarlo en tanto *cura* de sí y del otro. No es capaz del gesto compartido de fundar un lazo de reciprocidad que contribuya a ese espacio porque su único medio subjetivante es su propio amor y embelesamiento.

Conclusiones

El proyecto de la presente disertación consistió en analizar el mito de Narciso desde una lectura antropológico-filosófica, tratando de repensar las relaciones entre mito y filosofía.

Comenzamos por situarnos en la doble referencia mítica, la griega y la romana, a fin de dar cuenta del relato como historia significativa pero, en realidad, nuestro interés fue detenernos en las consecuencias ético-antropológicas de la actitud de Narciso, vinculadas a su incapacidad de tender puentes hacia el afuera y quedar obturado en una posición egoísta inscrita en una forma de alienación.

Los riesgos del narcisismo nos llevan a apostar a un pensamiento nomádico. Entendemos por ello un tipo de pensamiento que resista toda fijación a-crítica, como forma de sedentarizar la mirada sobre uno mismo. El nomadismo implica un cierto modo de dirigir la mirada al otro, de estar atento a pensar aquello que la realidad devuelve como *topos* de reflexión, rescatando el asombro o la admiración por el par como uno de los orígenes de la filosofía (Jaspers, 1981)³. El dispositivo narcotizante fija la mirada, secuestra la energía, conjurando sus posibilidades de movimiento y resistencia.

El pensamiento nomádico es también aquel que sabe desterritorializarse del entorno subjetivo, clausurado y cerrado sobre sí, para buscar en la intersubjetividad un espacio de acción común, a partir de la mutua afectación, mediada por la pasión como *ethos* dominante.

Propiciar el pensamiento nomádico es reinstalar la expectativa del proyecto, con lo cual se abre la dimensión del futuro, como tiempo posible de acción. Vivirse como un proyecto es saberse “arrojado al porvenir”, en la línea del pensamiento sartreano⁴. Narciso no puede proyectarse porque esto supone la fractura de esa mismidad embelesada para alojar lo nuevo que el otro aporta desde su presencia.

Referencias bibliográficas

- Barnes, J. (1992). *Los presocráticos*. Buenos Aires: Cátedra.
 Castoriadis, C. (2001). *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires: FCE.
 Deleuze, G., Guattari, F. (1997). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
 Foucault, M. (1979). Entrevista sobre la prisión: el libro y su método. In M. Foucault, *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
 Heidegger, M. (1972). *Carta sobre el humanismo*. Buenos Aires: Ediciones Huascar.
 Jaspers, K. (1981). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Madrid: FCE.
 Santillán Güemes, R. (1985). *Cultura, creación del pueblo*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe.
 Sartre, J. P. (1972). *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Ediciones Huascar.

³ De los cuatro orígenes de la filosofía que postula, la admiración o asombro constituye el origen emblemático que da cuenta del *pathos* que la vastedad de lo real causa en el sujeto. Al tiempo que da cuenta de esa perplejidad por lo que es y hay, da marcas de la propia ignorancia del sujeto frente a tamaña inconmensurabilidad.

⁴ Sobre este punto, véase la obra de Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo* y las consecuencias antropológicas de la primera verdad del existencialismo, esto es, la proposición general donde “la existencia precede la esencia”.

Resumen

El artículo analizará el mito de Narciso desde una lectura antropológico-filosófica. Nos situaremos en la referencia mítica griega y romana, a fin de dar cuenta de la historia para detenernos en las consecuencias antropológicas de la actitud de Narciso.

El trabajo estará articulado en dos partes. En primer lugar, analizaremos la historia, considerando al mito como una fuente y un operador de sentido, para en un segundo momento analizar las consecuencias ético-antropológicas de la historia que nos llevan a postular el pensamiento nomádico como conjura de los riesgos del narcisismo.

El nomadismo implica un modo de dirigir la mirada al otro, de atender aquello que devuelve la realidad como *tópos* de reflexión, rescatando el asombro o la admiración por el par. El pensamiento nomádico es también aquel que sabe desterritorializarse del entorno subjetivo, clausurado y cerrado sobre sí mismo, para buscar en la intersubjetividad un espacio de acción común a partir de la mutua afectación.

Abstract

The article will analyze the myth of Narcissus from an anthropological-philosophical reading. We will situate ourselves in the mythical Greek and Roman reference, in order to give an account of history to stop at the anthropological consequences of Narcissus' attitude.

The work will be articulated in two parts. In the first place, we will analyze the story, considering myth as a source and an operator of meaning, in a second moment we will analyze the ethical-anthropological consequences of history that lead us to postulate nomadic thinking as a conjuration of the risks of narcissism.

Nomadism implies a way of directing the gaze to the other, of attending to what returns reality as a kind of reflection, rescuing the astonishment or admiration for the couple. Nomadic thinking is also one that knows how to deterritorialize itself from the subjective environment, closed and closed on itself, to seek in intersubjectivity a common space of action based on mutual affectation.

