

La ambigüedad fenomenológica del eros: arquitectónica y performatividad

Ángel Alvarado Cabellos

Bergische Universität Wuppertal

rosemary.rizopatron@pucp.edu.pe

ORCID ID: 0000-0002-1021-2141

Resumen: El presente texto se ocupa de la ambigüedad fenomenológica del eros en términos tanto de una prohibición como de una transgresión arquitectónicas. Para ello, nos serviremos como ejemplo de la fenomenología de Michel Henry, en la medida en que el fenómeno erótico aspira a la transgresión de la “duplicidad del aparecer”, la cual insta una tópicamente entre el aparecer trascendental del mundo y el auto-aparecer inmanente de la vida. Así, el eros será calificado como el deseo de querer aprehender la vida en el mundo, el cual está condenado arquitectónicamente al fracaso. Que el eros no pueda ser contenido temático, sino aquello que se manifiesta como la “alteración” de la arquitectónica que pretende esclarecerlo, se debe a que es la condición del actuar filosófico mismo como pasión del pensar. A partir de dicha pasión del pensar, se encuentra M. Henry fascinado por transgredir su propia arquitectónica al acercarse al fenómeno erótico.

Palabras clave: eros; ambigüedad; Michel Henry; arquitectónica; performatividad

Emotions: Between Instinctive Life and Rational Life

Abstract: This text dwells on the phenomenological ambiguity of the eros in terms of both an architectonic prohibition and a transgression. In order to do so, we will take Michel Henry’s phenomenology as an example, in as much as the erotic phenomenon aims at the transgression of the “duplicity of appearing”, which sets up a topic between the transcendental appearing of the world and the immanent self-appearing of life. Thus, eros will be described as the desire to want to apprehend the life in the world, which is architectonically doomed to failure. That the eros cannot be a thematic content, but that which is manifested as “alteration” of the architectonic that attempts to clarify it, is due to the condition of the philosophical acting itself as passion of thinking. From such passion of thinking, M. Henry is fascinated to transgress his own architectonic by approaching the erotic phenomenon.

Keywords: eros; ambiguity; Michel Henry; architectonic; performativity

Es quizás Georges Bataille quien expresa de mejor manera la ambigüedad del eros:

La experiencia interna de lo erótico reclama de aquel que la realiza una no menor sensibilidad para la angustia que la prohibición funda, que para el deseo que conlleva a su transgresión (1987: 42).

Para ejemplificar dicha ambigüedad de lo erótico, nos serviremos de la aproximación fenomenológica de Michel Henry, en la cual es patente tanto una prohibición como una transgresión arquitectónicas. El fenómeno erótico aspira a la

transgresión de la “duplicidad del aparecer”, la cual instauro una *tópica* entre el aparecer trascendental del mundo y el auto-aparecer inmanente de la vida. Es en ese sentido que el eros será calificado como el deseo de querer aprehender la vida en el mundo, el cual está condenado arquitectónicamente al fracaso. Así, afirma M. Henry:

El eros se nos muestra como la verdad, como el intento, como la tentación de aprehender la vida, de dejarla aparecer en el mundo. Ese es el deseo, ese es su fracaso (2013: 44).

A pesar de que, como afirma M. Henry, “la intencionalidad sexual se enfrenta a un fracaso prescrito por la ontología” (Henry 1965: 298), este fracaso expresa no un fracaso del eros, sino la imposibilidad de ser esclarecido en el marco de la “duplicidad del aparecer”. El eros acontece en M. Henry como aquello que *no puede tener lugar*, es decir, como aquello que, a partir de una aproximación dualista, solo puede aclararse performativamente como “paradoja” o “magia”¹. Que el eros no pueda ser contenido temático, sino aquello que se manifiesta como la “alteración” de la arquitectura que pretende esclarecerlo, se debe a que el eros es la condición del actuar filosófico mismo como *pasión del pensar*. A partir de dicha pasión del pensar, se encuentra M. Henry *fascinado* por transgredir su propia arquitectura al acercarse al fenómeno erótico.

Jean-Luc Nancy se pregunta en *Sexistence* en relación con Michel Henry:

¿Cómo se explica que cuando un filósofo se esfuerza por decir “la absolutidad del absoluto” o la “reunión en la cual el ser coincide consigo” y, para tal fin, toma de Pascal el término de “sentimiento”, cómo se explica que recurra al léxico sexual del gozo, del gozar y el sufrir, del pudor y de la ternura? ¿Por qué? Quizás porque incluso cuando “nos hacen falta los nombres”, la turbación de dicha falta se balbucea en palabras sexuales: en ellas se oye siempre algo otro que el sentido. El sentido se siente en ellas turbado. La ambigüedad les es consubstancial. “La vida puramente sexual se reconoce siempre según su naturaleza ambigua. Incluso la virginidad no escapa a esta regla. Aquello que es en ella lo más equívoco es que sea intocable” (Nancy 2017: 140).

Dicho pasaje refiere a *L'essence de la manifestation* (1963: 861), específicamente a la distinción arquitectónica que hace M. Henry entre dos modos según los cuales se manifiesta el aparecer de lo que es. Por un lado, el “aparecer del mundo”, un modo en el cual el ser se manifiesta fuera de sí mismo, se irrealiza en el horizonte de visibilidad, a partir del cual las cosas pueden aparecer. Así, se trata de un modo de aparecer que, no obstante, no se agota en el ente que deja venir a la manifestación, sino que remite, a su vez, a sí mismo como un desaparecer, que no se manifiesta él mismo. Por otro lado, el “aparecer de la vida”, un modo en el cual el ser surge y se revela a sí mismo, coincide y se experimenta a sí mismo como “sentimiento”, en el sufrimiento y el gozo de sí. No obstante, J.-L. Nancy asimismo señala, en una intuición que justamente hará temblar dicha arquitectura, que dicho auto-aparecer no acontece sino como la ambigüedad

¹ Como afirma M. Henry: “Dado que el cuerpo propio objetivo – ya se trate del mío o del de otro – porta y oculta al mismo tiempo a través de la declinación de sus apariciones mundanas una carne viviente, *está constituido a priori como un objeto mágico* – un objeto doble, visible e invisible, inerte y móvil, insensible y sensible [...] Una vez que nuestro cuerpo cósmico es intuido, por el contrario, explícitamente como una carne, investido, así, de la capacidad de sentir, se produce, entonces, una modificación esencial: *lo sensible deviene lo sensual, la sensibilidad se nombra, a partir de dicho momento, sensualidad*” (2000: 286–287).

propia al eros: “una sexualidad oscura recorre y atraviesa el mundo” (Henry 1963: 570). Para ilustrar dicha ambigüedad, se sirve de una cita de Walter Benjamin acerca de la ambigüedad que habita incluso la virginidad en su “intocabilidad”. La “virginidad” figura en *L'essence de la manifestation* en el contexto de su exégesis de Meister Eckhart (Henry 1963: 398). Si el aparecer del mundo consiste en el proceso ontológico creador de la exterioridad—lo que Eckhart nombra “nacimiento”—, la determinación de la inmanencia recibe por su parte el nombre de “virginidad” a partir de su exclusión de toda diferencia ontológica. La “virginidad” nombra a la inmanencia en su identificación con el absoluto, previamente a todo “nacimiento” e independientemente de todo proceso ontológico, a través del cual lo ente se fenomenaliza como una imagen exterior². Si la manifestación de la vida no se corresponde con el ser-visto bajo la imagen de la alteridad, la virginidad es determinada, a su vez, como una “imagen sin imagen” (Henry 1963: 411).

La “virginidad” resuena, en efecto, con las determinaciones fundamentales que M. Henry atribuye al “aparecer de la vida” como auto-revelación del ego tales como la “inocencia”³ y el “pudor”⁴. La “inocencia” y el “pudor” designan la “ignorancia” o la “invisibilidad” de la esencia de la manifestación frente al horizonte trascendental del mundo, la diferencia que experimenta el hombre frente al “contenido” del aparecer intramundano o frente a su propio cuerpo objetivo “con su diferencia sexual” (Henry 2000: 284). No obstante, M. Henry afirmará a partir de Kierkegaard en *Incarnation: “a pesar de lo inocente que es la inocencia, una angustia secreta siempre la habita”* (Henry 2000: 275). Dicha angustia aludirá, por un lado, a la experiencia de la libertad, es decir, de la “posibilidad de poder”, la cual nombra en M. Henry la auto-donación de mi “yo puedo” en el “Archi-poder” de la vida absoluta. Así, la angustia designa el “sufrir” de mi carne o la “impotencia” de cada uno de mis poderes con respecto al Archi-poder de la vida, en la medida en que yo no soy el origen de tal poder, sino que es la vida la que otorga a cada poder aquello que hace de él un poder. La “inocencia” designa, por su parte, el “gozo” de mi carne, en tanto dicha auto-donación de la Vida absoluta le otorga a mi “yo puedo” la capacidad de desplegarse libremente a partir de sí mismo y, así, hace de él un verdadero poder, el cual puede ejercerse como propio y llegar al punto de *olvidar* dicha donación originaria de la vida. Por otra parte, en la misma exégesis del concepto de “angustia” de Kierkegaard, M. Henry se ocupa de lo que llama una “reduplicación de la angustia” (Henry 2000: 284), una vez que a partir de dicho *olvido* tiene lugar el “salto en el pecado”, es decir, una vez que la angustia no califica más la “ambigüedad” inherente a

² No obstante, ello no impedirá que M. Henry hable de un “Archi-nacimiento”, el cual debe ser distinguido de todo nacimiento intramundano. El “Archi-nacimiento” denomina el proceso, a través del cual la Vida se revela a sí misma en la auto-generación de su propia “ipseidad”. Si la Vida se experimenta a sí misma solo en la generación de una “ipseidad”, la auto-generación del Padre implica la generación del Hijo y es una con ella: “No hay Vida sin viviente” (Henry 1996: 80). Así, la “virginidad” nombra un “ser-nacido” que no es un “venir al mundo”, sino un “venir a la Vida”, es decir, a partir de la auto-generación del Padre como su auto-revelación en el Hijo: “La afirmación de la virginidad de María oculta bajo su proposición aparentemente contradictoria la tesis esencial del cristianismo, a saber, que *ningún hombre es hijo de un hombre, ni tampoco de una mujer, sino únicamente hijo de Dios*” (1996: 91).

³ “Solo de esta manera es algo de la inocencia en esencia posible: dada en su inmediatez patética; sin cuidado de ver o de ser vista” (Henry 2000: 274).

⁴ “Que la esencia originaria de la presencia permanece irreductible al mundo y está por principio ausente en él, ello constituye su pudor” (Henry 1963: 480).

la inmanencia, sino la angustia del “ser-opuesto”, a saber, del aparecer trascendental, en la medida en que designa la diferenciación entre alma y cuerpo, así como el espíritu en tanto la posibilidad e imposibilidad de llevar a cabo su síntesis. El hombre se angustia no solamente de su libertad, de su “posibilidad de poder”, sino también de descubrirse como un cuerpo, como una trascendencia de la cual el espíritu no puede apropiarse, dado que su esencia le es exterior. En la angustia se revela mi carne en su auto-donación patética y afectiva como la imposibilidad de poder ser aprehendida a través de su corporalidad objetiva. Más aún, se angustia del carácter sexuado de su carne, en tanto dicha diferencia sexual hace surgir en él el “deseo” de querer aprehender la esencia del absoluto a partir del aparecer del mundo, es decir, de tocar al otro ahí donde él mismo se toca, de aprehender su vida a través de su cuerpo trascendente y sexuado. Dicho deseo, que se corresponde con el “eros” en M. Henry, está condenado al fracaso, dado que intenta *transgredir* la duplicidad arquitectónica de los modos de aparecer. Y, no obstante, podríamos añadir que *a pesar de lo pudoroso que es el pudor, una secreta obscenidad siempre lo habita*.

En efecto, W. Benjamin habla de la ambigüedad de la virginidad en clara referencia a Kierkegaard como la “inocencia de la ignorancia”, en tanto, en su despreocupada curiosidad, coquetea con un anhelo pecaminoso, es decir, precisamente con la ambigüedad del “olvido”, la cual M. Henry intenta espiritualizar. Hay una “doble ambigüedad”. En primer lugar, la “ambigüedad” designa la “estructura antinómica de la vida” como la antinomia de las tonalidades afectivas fundamentales del “sufrimiento” y el “gozo”, en las cuales la vida se revela a sí misma en su “efectividad” (Henry 1996: 251). La “materialidad” del aparecer parece solo poder esclarecerse, en tanto mi condición de posibilidad se funda en una imposibilidad en un doble sentido: por un lado, en la imposibilidad de separarme de la “Archi-ipseidad”, en la cual soy generado; por otro lado, en la imposibilidad de separarme de mí mismo, imposibilidad que al mismo tiempo constituye la auto-donación de mi ipseidad. Mientras más se experimenta el yo en el sufrirse-a-sí-mismo, más se experimenta como el entrelazamiento, en el que el yo se aprehende a sí mismo y “goza” de sí (Henry 1996: 251). La “virginidad” designaría esta “transparencia”, en la cual habría una “tensión sin tensión” entre mi generación en la auto-generación de la Vida, en la cual aún no tendría lugar el desgarramiento, la diferenciación del aparecer trascendental del mundo. En segundo lugar, M. Henry afirma con respecto a esta “conversión” del sufrimiento en gozo que, en el caso de la “pulsión” como la imposibilidad de separarse de sí mismo, la vida intenta “transformarse a sí misma” (Henry 1996: 138). La segunda ambigüedad de la antinomia de la vida consistiría en determinar en qué sentido debe entenderse este “auto-transformarse”. Si M. Henry lo entiende como una “posibilitación” que remite a la “Archi-pasividad” como “imposibilidad de lo posible”, puede, no obstante, a su vez remitir a una “transposibilidad” como la “posibilidad de lo imposible”, es decir, como la transgresión de la propia arquitectónica de M. Henry. Así, afirma W. Benjamin:

Y, en efecto, se repite dicha ambigüedad de manera relevante en el símbolo cristiano de la inocencia, en el lirio. La austera silueta de la planta y el blanco del cáliz se unen con el aroma embriagadoramente dulce, ya casi no vegetal. Una peligrosa magia de la inocencia

(...) No la pureza sino su ilusión se propaga con dicha inocencia sobre su forma (Benjamin 1991: 175).

Si el “lirio”, a través de una transposición metonímica de lo “blanco”, puede representar a la “inocencia”—la cual le permite no ser más un objeto intramundano, sino, como en el caso del “cuerpo sexuado”, un “objeto mágico” (Henry 2000: 286), en el cual las determinaciones de la duplicidad del aparecer *oscilan*—, dicha transposición muestra el “exceso” del “lirio” con respecto a tal espiritualización. En la encarnación del sentido, la carne del lirio goza de sí y olvida aquello para lo cual debía servir de imagen, su inocencia se vuelve “despreocupación” (*Sorglosigkeit*). Dicho olvido no es solo un olvido de su inocencia, sino que es un olvido de sí mismo en tanto “auto-transformarse”, a través del cual transgrede la arquitectónica de la “virginidad”. En el exceso de su figuración, la flor es aquello que despide un olor, a pesar de que no puede percibir su propia fragancia, y este olor despierta el “deseo” como el contacto con el otro, por ejemplo, con la abeja, la cual no es un alter-abeja y ni siquiera pertenece al reino de lo vegetal, sino al de lo animal. La “nariz” es algo que angustia a M. Henry. A pesar de su “increíble finura” (Henry 2009: 156), afirma que la nariz es contingente y absurda, dado que nada en su carácter objetivo, en su constitución trascendente implica la necesidad de la experiencia inmanente del “oler” (Henry 2000: 280). La “contingencia” de la nariz no remite a su heterogeneidad con respecto a la “necesidad” del poder del oler en su identificación con la auto-donación de mi “yo puedo”. Por el contrario, la “contingencia” de la nariz debe ser entendida como “con-tingencia”, es decir, como aquello que solo puede ser aprehendido como “inter-corporalidad”. Lo “absurdo” debe ser, en este sentido, asimismo entendido como *absurdum*, es decir, como la “disonancia” que hace oscilar las tonalidades originarias del sufrimiento y el gozo. Como recuerda Derrida en su análisis sobre *Vor dem Gesetz* de Kafka, la nariz remite simbólicamente al origen de la ley, dado que, según Freud, el desarrollo de la cultura está en estrecha relación con la erección del hombre, la cual elevó a la nariz por sobre el “hedor sexual” (Derrida 1985: 98–139). Si la angustia por mi cuerpo sexuado se despierta, no es porque ella despierte en mí el deseo de querer aprehender la vida del otro a través de su cuerpo, sino porque revela mi corporalidad como “relación”⁵. El eros no es aquello que inscribe una diferencia sexual en un cuerpo, sino lo que contamina todo género en tanto cuerpo. El *Geschlecht* en tanto *sexus* transgrede todo *genus*.

Si los padres ilustran a menudo pudorosamente la “relación sexual” mediante el ejemplo de la flor y de la abeja, podría decirse, por el contrario, que dicho ejemplo resuena con la mayor obscenidad de lo erótico. Si en el caso de una clase de educación sexual se expusiera que el hombre tiene un pene y la mujer, una vagina, así como que a través de la penetración y la eyaculación el óvulo es fecundado, de tal manera que un bebé puede nacer, debería asimismo añadirse que la relación sexual no se restringe a la procreación, transgrede los límites de la diferencia heterosexual y se *dispersa* en relaciones

⁵ Como afirma J.-L. Nancy: “El cuerpo es en esencia sexuado. Esta esencia está determinada como la esencia de una relación con otra esencia. El cuerpo es, así, esencialmente, relación o en relación. El cuerpo se relaciona con el cuerpo del otro sexo. En esta relación está su corporalidad en juego, dado que a través de la relación sexual es tocado en su límite: goza, es decir, el cuerpo tiembla fuera de sí mismo” (2000: 161–162).

homosexuales y entre personas que se reconocen como trans-género o *queer*. Y, no obstante, si bien el eros va más allá de todo “género”, en el ejemplo de la flor y de la abeja se corresponde con aquello que transgrede toda “especie”.

En la introducción de *Mille Plateaux* de Deleuze y Guattari, se propone a la interacción entre la orquídea y la avispa como ejemplo del “rizoma” (2000: 17). La flor atrae a la abeja a través de su perfume, a pesar de no poder oler, y la abeja poliniza a la flor, a pesar de que su propia reproducción es ovípara. Se trata de una experiencia invisible del otro, en la cual la invisibilidad no designa la experiencia inmanente de mi carne en la auto-donación de la Archi-carne de la Vida, sino, más bien, la invisibilidad de mi cuerpo en su con-tingencia con el otro, en la cual se da la conversión del sufrimiento en gozo como mi “auto-transformarme”. Aquello que resulta de este encuentro es solo algo *floral* en el sabor de la miel, algo *arácnido* en el color, en el sonido y en el olor de la flor. La miel tiene un sabor, pero aquello que constituye dicho sabor es el *ruido* o el *resto* del encuentro. El encuentro no es, en este sentido, simple “resonancia”, sino “transducción”. Aquello que constituye la “intimidad” surge a partir del con-tacto heterogéneo con el otro. En el caso del ejemplo de Deleuze y Guattari, la orquídea modela una imagen, una fiel reproducción de la avispa, y la avispa se vuelve una parte del sistema reproductivo de la orquídea. Ciertamente, cada uno reconduce el encuentro a su propia esfera de inmanencia. La orquídea puede reproducirse de esta manera, y la abeja, transportar su néctar⁶. Como afirman Deleuze y Guattari, la orquídea se desterritorializa en su “devenir-avispa” y, así, reterritorializa a la avispa, e, inversamente, la avispa se desterritorializa en su “devenir-orquídea” y asegura la reterritorialización de la orquídea: “uno y otro devenir se enlazan y se desenlazan según una circulación de intensidades, que impulsa la desterritorialización siempre más allá” (2000: 17).

Como afirma François Zourabichvili: “Desear es atravesar devenires [...] Uno no abandona lo que es para devenir otra cosa (imitación, identificación), sino que otra forma de vivir y de sentir asedia o se envuelve con la propia y ‘la hace huir’” (2003: 29–30). Desear es huir, pero, como aclara Deleuze, “huir no quiere decir abandonar obligaciones [...] Es, más bien, impulsar a la huida, no necesariamente a otros, sino a algo, impulsar a un sistema a huir” (Deleuze y Parnet 1977: 47). Hay, así, dos “huidas”, como hay en M. Henry dos “olvidos”. Por un lado, una huida de la carga de la vida, la pulsión que nos

⁶ En contraste con las teorías neo-darwinistas que analizan el comportamiento de las plantas y los insectos sobre la base de modelos deterministas, los cuales reducen la interacción a “genes egoístas” que son responsables de reducir el gasto de energía de un organismo, a fin de maximizar la reproducción, Carla Hustak y Natasha Myers defienden un modelo “involucionista”. La interacción entre insectos y orquídeas no obedece a una economía del cálculo, sino, más bien, a una “ecología de los afectos, la cual alimenta el placer, el juego y la experimentación”. Así, no se trata en el caso de la orquídea *Ophrys* que atrae al polinizador a través del olor, sin darle néctar a cambio, de una “mentira sexual” ni de una “mímesis agresiva”, a través de la cual las orquídeas “sacan provecho” de la energía sexual de los insectos. Por el contrario, a partir de una investigación acerca de la microestructura de los pétalos de las orquídeas, la cual se remonta al propio Darwin, la “ganancia” que el polinizador obtiene radica en el “gozo” de la “pseudo-copulación” misma. Más aún, refieren, en consonancia con nuestra aproximación performativa a la transgresión arquitectónica en M. Henry, que Darwin mismo no habría podido resistir la atracción de las orquídeas, por las cuales sentía una verdadera fascinación, y habría sido conducido a jugar el rol del insecto polinizador. Dicha fascinación por la “costa voluptuosa”, es decir, por un ecosistema que está poblado permanentemente por una multiplicidad de especies que se influyen mutuamente, designa una “ecología afectiva” que hace temblar su propia teoría evolucionista (2012: 74–118).

impulsa a encontrar la esencia del absoluto en el aparecer trascendental del mundo, no a devenir algo *otro*, sino *algo* a secas⁷. Por otro lado, la experiencia de la carga de la vida como el “llamado” a estar siempre en el tránsito de la huida, del deseo, del “auto-transformarse”. La experiencia de la auto-donación de la vida como la imposibilidad que posibilita la posibilidad de todo acto debe transformarse en la “posibilidad de lo imposible”. Si, según la arquitectónica de M. Henry, el eros es lo “imposible”, ello obedece a que el “gozo de sí” del auto-aparecer de la vida debe encarnarse como su “auto-transformarse”, como la fascinación de su propia transgresión. Ello no puede ser *dicho*, sino solo *ex-cribirse* en el trabajo fenomenológico como la pasión del pensar. Ahí, donde nos hacen falta los nombres (Henry 1963: 860)⁸, se deja oír dicha pasión en el balbuceo del “gozo”: *Michel en rit*.

Referencias bibliográficas

- Bataille, Georges. *L'érotisme* (1957), en *Œuvres complètes X*, 7–270. París: Gallimard, 1987.
- Benjamin, Walter. “Goethes Wahlverwandtschaften”, en *Gesammelte Schriften I.I*, 123–202. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.
- Deleuze, Gilles y Claire Parnet. *Dialogues*. París: Flammarion, 1977.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Mille Plateaux*. París: Minuit, 1980.
- Derrida, Jacques. “Préjugés: Devant la loi”, en *La faculté de juger*, editado por Jaques Derrida y otros. París: Minuit, 1985.
- Henry, Michel. *L'essence de la manifestation*. París: PUF, 1963.
- Henry, Michel. *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*. París: PUF, 1965.
- Henry, Michel. *C'est moi la Vérité. Pour une phénoménologie du christianisme*. París: Éditions du Seuil, 1996.
- Henry, Michel. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. París: Éditions du Seuil, 2000.
- Henry, Michel. *Romans*. París: Les Belles Lettres, 2009.
- Henry, Michel. “Notes sur le phénomène érotique”, *Revue internationale Michel Henry*, no. 4 (2013).
- Hustak, Carla y Natasha Myers. “Involutionary Momentum: Affective Ecologies and the Sciences of Plant/Insect Encounters”, *Differences: a Journal of Feminist Cultural Studies* 23, no. 3 (2012): 74–118.
- Nancy, Jean-Luc. *Corpus*. París: Éditions Métailié, 2000.
- Nancy, Jean-Luc. *Sexistence*. París: Galilée, 2017.
- Zourabichvili, François. *Le vocabulaire de Deleuze*. París: Ellipses, 2003.

⁷ “Querer ser uno mismo, cuando se trata de la desesperación, no quiere decir, en realidad, querer ser uno mismo, sino querer ser otro yo que el que uno es, un yo que uno no es” (Henry 1963: 856).

⁸ Cf. Henry 1963: 860.