

EL DESEO DE FILOSOFÍA COMO INTEGRIDAD DEL DESEO

Mariano Rodríguez González
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: Mediante la clarificación del concepto de deseo buscamos, en primer lugar, llegar a entender la posibilidad de la *confusión del deseo*, para, a renglón seguido, aproximarnos a lo que se puede denominar *deseo de filosofía*: las reflexiones sobre la actividad filosofante que nos ha dejado el fundador del Psicoanálisis nos sirven para distinguir dos estrategias de sentido opuesto en relación con la lucha por el mantenimiento de la propia integridad deseante, si se puede decir así. La conclusión a la que llegamos, justamente, consiste en la identificación del genuino deseo de filosofía con el deseo de mantener reflexivamente la mismidad del desear que nos constituye en cada caso.

ABSTRACT: By means of clarifying the concept of desire, in this small paper we seek in the first place to get wind of the possibility of *desire confusion*, in order to come to understand what one can call *desire to philosophy*: Freud's ideas about the sense of the activity in which philosophy consists are very useful for making the distinction between two strategies of opposite orientation, both in relation with the struggle for the one's own desiring integrity maintenance, if it is legitimate to say it thus. The conclusion which we get at, precisely, consists in the identification of genuine desire to philosophy and that desire aimed at reflexively maintaining the desiring sameness which makes us at all events.

INTRODUCCIÓN: LA CONFUSIÓN DEL DESEO

Sería sin duda saludable comenzar intentando una aclaración del concepto de *deseo*. No sólo siguiendo nuestra inclinación a colocar consideraciones semejantes en el siempre espinoso apartado de las introducciones -¿y por dónde íbamos a empezar si no?--; es que buscamos en primer lugar hacer concebible la posibilidad de la *confusión del deseo*, y de momento no vemos otra forma de lograrlo.

Lo que quizás se podría llamar teoría analítica del deseo se está desarrollando en la actualidad a través del debate entre *cognitivistas* y *conativistas*. Es de sobra sabido que los deseos constituyen, junto a las creencias, los resortes explicativos por excelencia de la acción humana, tanto en la denominada *folk psychology*, o tal vez mejor "psicología natural", como en la resucitada y floreciente psicología filosófica de nuestros días. Por cierto que esta última no tendría empacho en recuperar la tradicional división que separa los deseos volitivos de los apetitivos, en cuanto clases lógicamente independientes (si

estamos a dieta, podemos tener el deseo de comer pero, a la vez, no desear hacerlo; y es también posible desear no tener deseos, como les ocurre a los adeptos del Budismo.¹ Únicamente los llamados deseos volitivos pueden ser influidos por razones, incluidas desde luego las de tener tales o cuales deseos apetitivos.

Pero no es esta recuperación, que distingue entre Intelecto (creencia) y Apetito (deseo), el asunto que va a ocuparnos directamente, pese a que en su virtud se retoma también hoy la desprestigiada noción de voluntad, y la correlativa de intención. Porque, en efecto, sólo en cada caso particular sería legítimo caracterizar el *deseo de filosofía* como apetitivo o volitivo. Su cumplimiento puede comportar placer, no cabe duda; pero también, según los casos, podría conducir directamente a la acción. Y si lo primero es típico de los deseos apetitivos, lo segundo lo es de los volitivos.

Es decir, tras el deseo de filosofía está operando en ocasiones un deseo diferente, el de poder o notoriedad, por ejemplo, mientras que de vez en cuando ocurre que no hay nada distinto detrás de él. Como recordaremos, Schopenhauer fustigó toda su vida a los pensadores que se encontraban en la primera de estas situaciones. Ya que aquí no caben las generalizaciones, en definitiva, buscaremos en otro lugar.

Deseos y creencias acostumbran a ser entendidos o bien como estados disposicionales o bien como actitudes intencionales. Pero en ambos casos lo que nos interesa es que estaríamos ante estados mentales *correlativos*:² desde el punto de vista del resultado de la acción, es decir, realizar estados de hecho que satisfagan deseos, *la creencia es la sirvienta del deseo*; desde la perspectiva, en cambio, de la condición de posibilidad de la acción, *es el deseo el que está en manos de la creencia*.³ Que nuestras creencias den en el clavo nos interesa por encima de todo porque si no los deseos correlativos jamás podrán ser satisfechos, para decirlo en dos palabras.

Pero no sólo eso: tener deseos *apropiados* dependería asimismo de contar con las creencias adecuadas. No entraremos ahora en el complejo tema de la racionalidad del deseo. Simplemente hemos de caer en la cuenta de que la misma identidad del deseo, justo aquello que lo convierte en *mío*, y no de otro, está hecha de un material alarmantemente quebradizo. Sería por todo lo dicho relativamente sencillo concebir la posibilidad de que el sujeto se confunda acerca de sus deseos: bastaría, por ejemplo, con manipular las causas ideales de sus creencias, es decir, los factores que determinan el contenido de las mismas. No sólo se da dependencia de la creencia en lo referente a la posibilidad de la acción. *La encontramos también en lo que concierne a lo que podríamos llamar la mismidad de mis deseos*.

FREUD Y LAS DOS CLASES DE FILOSOFÍA

Podemos seguir jugando todo lo que queramos con el comportamiento del lenguaje ordinario, pero definir el deseo es tan imposible como definir el singular. Pues ocurre

¹ Cfr. Davis, W.A. (1986) "The Two Senses of Desire", en Marks, J. (ed.) *The Ways of Desire*. New Essays in Philosophical Psychology on the Concept of Wanting. Precedent Pub. Chicago, 61-82.

² Cfr. Stalnaker, R.C. (1984) *Inquiry*. The MIT Press, Cambridge Mass.

³ Cfr. Stampe, D.W. (1986) "Defining Desire", en Marks, J. (ed.) *op.cit.*, 149-175.

que el deseo no es nada en absoluto si no es *mi* deseo o *tu* deseo, cosa que olvidan los que se limitan a hacer del deseo sinónimo de carencia, o de presencia de la ausencia...

Cambiamos ahora de tercio, si se nos permite la expresión, a fin de cuestionar el sentido psicológico de la actividad en que filosofar consiste (dado que definir la filosofía es otra imposibilidad). Y lo vamos a hacer inspirándonos en el pensamiento del fundador del psicoanálisis.

Si semejante cuestión se plantea en el terreno de las relaciones entre deseo y realidad, es decir, allí donde se vendría a dilucidar la tragicomedia que es la vida humana, nos encontraremos en primer lugar con una *mala filosofía*, empeñada en imponer a cualquier precio la tiranía del deseo. Una actividad intelectual orientada sobre todo a congelar el deseo a través de la absolutización de *un* deseo, que es lo mismo que decir del desalojo de la realidad. Empleando los términos heideggerianos, se trataría del intento verdaderamente demencial de hacer desaparecer la Tierra petrificando el Mundo.

Hay ciertamente filosofías que tienen el mismo efecto y cumplen una función psicológica semejante a la de las supersticiones, porque siempre habrá quienes necesiten salvavidas absolutamente garantizados para no hundirse en el torrente de la existencia, de suyo tan desconcertante. Retrocedería en este caso el pensar por el rastro atávico de la *Allmacht der Gedanken*, emparentando así con el animismo y la magia. Son filosofías *sinistras* (*unheimlich*) todas las que exhiben con orgullo la marca de lo definitivo, redondo, excluyente... En ellas ha tomado cuerpo el deseo de dominar el deseo.

Leamos como ilustración aquello que Freud respondió al filósofo concienzudista que se mofaba de la nueva psicología del Inconsciente:

“Aceptemos humildemente el desdén con el que los filósofos nos contemplan desde las alturas de su más elevada indigencia. Pero como nosotros tampoco somos capaces de desmentir nuestro orgullo narcisista, buscaremos un consuelo en la consideración de que todas esas *guías para la vida* que ellos nos ofrecen envejecen pronto, de que es precisamente nuestro pequeño trabajo de detalle, tan miope y limitado, el que hace necesarias sus nuevas ediciones, y de que incluso los más modernos de estos Baedeker representan en realidad intentos de sustituir al viejo catecismo, tan cómodo y tan completo”⁴

En la mala filosofía el deseo de totalidad se revela asesino del tiempo, o, lo que vendría a ser lo mismo, asesino de todo deseo diferente. Tiene un fondo de puro afán de dominio, que se manifestaría en la obsesión de controlar la novedad para vaciarla de sentido.

Pero es el caso que Freud habla en este contexto en calidad de pensador de la ciencia, lo que significa desde luego que se daría también una *buen filosofía*, precisamente la que trabaja amparando y fomentando la novedad, ampliando el mundo en que estamos instalados en vez de clausurarlo como cosa acabada. Aquella era la filosofía infantil y demente del individuo descante; éste el filosofar adulto de la especie humana, perito en esa desconexión táctica de deseo y razón que haría posible la relativa colonización de la realidad por parte de los deseos que han aprendido la durísima lección de la paciencia. Allí teníamos la razón perezosa y descarriada. Aquí, el pensar que se sabe preámbulo de la acción transformadora de la realidad.

⁴ *Hemmung, Symptom und Angst*, (XIV), II, p. 123.

Desde luego que la filosofía científica trasciende la evidencia, pero precavidamente: sólo para retornar a la evidencia y así hacerla crecer. Sin consentir que, en este ir-más-allá-de, el pensar reflexivo se tiña de deseo. Y es que todo su sentido radica en pasar el deseo por la criba de la adaptación. Ni que decir tiene que se da una lucha feroz entre ambas clases de filosofía. Tanto la una como la otra viven de esa lucha

EL PSICOANÁLISIS DEL FILÓSOFO

No hay, ya sabemos, una explícita tematización freudiana del filósofo en cuanto figura psicológica. Pero esto no quiere decir que tanto en la denuncia de la mala filosofía cuanto en el mismo ejercicio del pensar científico no nos vayamos encontrando con algunos de los rasgos capitales del filósofo genuino, por lo general en el modo de las analogías y la consiguiente constatación de *aires de familia*.

Por encima de todo el parentesco constitutivo del filósofo con el niño nos revelaría el profundo sentido narcisista de una actividad en la que se dan cita el arte y la ciencia. Es la filosofía curación de las heridas del *yo*, refuerzo del *yo*, combate imposible contra la necesidad de la muerte. Se daría un narcisismo fundamental en todo pensador auténtico. Mora en el filósofo un niño como una casa que se obstina en no dejarse dinamitar para que en su lugar levanten uno de esos edificios como cualquier otro, blanco a ser posible, y de formas geométricas puras. Y es que, sin duda, no hay dos niños iguales. El filósofo ha de ser el supremo artista de la *sublimación*, de la casi milagrosa conversión de la libido de objeto en libido narcisista. Como el mismo Freud nos mostró en su respuesta a la demanda de Leroy, Descartes sublimaba hasta soñando, lo que no deja de resultar teóricamente escandaloso. "De ahí el egocentrismo —en el sentido de hipertrofia pulsional del *yo*— inherente a la personalidad filosófica: el pensamiento y la subjetividad heredaron fuerza pulsional del *ello*".⁵

Por otra parte, y siempre en cuanto niño, el pensador se asemejaría al *paranoico*. Porque no es la condición de posibilidad de la reflexión sino esa *philosophische Introspektion*, esa divina autoobservación que testimonia la enormidad del *super-yo* filosófico. También el paranoico se ha hecho capaz de tejer sistemas especulativos que pueden llegar a un nivel de elaboración verdaderamente insólito. Lo que ocurre es que nos da pena, mientras que al pensador lo admiramos: la rebeldía psicótica da expresión a la desesperada necesidad de compensar delirantemente la realidad perdida, y, en cambio, el apasionado *decir no* que seguirá siendo consustancial a la personalidad filosófica no nace de la impotencia y de la pérdida sino de la *excelencia*. Porque el pensador no ha perdido nada que no hayamos perdido todos. Hasta se podría decir que tiene asida la llamada realidad con mano más firme que el hombre de acción. Justamente por eso sabe que esta palabra, *realidad*, ha de ser escrita siempre entre comillas. No tiene los pies en el suelo el filósofo porque los ha clavado en la Tierra, descubriéndonos así la universalidad del artificio.

Freud resalta lo que siempre hemos sabido, que la filosofía es aquella disciplina en que la personalidad del hombre de ciencia juega un mayor papel.⁶ Es el pensador hijo del

⁵ Assoun, P.L. (1976) *Freud. La filosofía y los filósofos*. Paidós, Barcelona, 1982, 115.

⁶ Cfr. *Das Interesse an der Psychoanalyse* (VIII), 2, B, 407.

deseo, no hay ninguna Filosofía Pura sino siempre contaminada. Incluso la científica, la de la buena trascendencia. Y tiene que ser así, independientemente del posible valor objetivo de los productos de la reflexión, aunque la aspiración a la totalidad siga siendo su motor. Por mucho que el sujeto llegue a borrar a la persona en el caso del filósofo, este ideal no se hace posible más que por su rabiosa obstinación en lo estrictamente personal.

El deseo de filosofía no nos protege de nada, a diferencia del que desnaturaliza la inteligencia en la ilusión. Todo lo contrario, nos expone a todo. Por otra parte, el deseo del que ha enfermado de narcisismo, el esquizofrénico, es un deseo roto que se quebró al divorciar los términos lingüísticos de los contenidos objetivos del pensar. En cambio, *el deseo de la filosofía consistiría en el deseo de recuperar el deseo como tal en toda su integridad psíquico-real*, integridad siempre amenazada. El filósofo es el *yo* que ha conseguido utilizar al *super-yo* para sus fines de conocimiento, librándonos de paso de la violencia de la conciencia moral.

FILOSOFÍA Y DESEO

Que si no nos muriésemos jamás se habría dado filosofía viene a significar, y no sólo en Freud sino también en Schopenhauer, que la realidad psíquica como tal no filosofa, que la reflexión se dispara con el enfrentamiento entre el deseo y la realidad a secas. Es la realidad la dureza de la vida, es decir, la muerte que oficia de denominador común en la guerra del deseo. La *realidad* consiste en suma en la necesidad en que nos hallamos todos de luchar a cada momento con la muerte.

Nace en todo caso la reflexión del conflicto o de la herida, jamás es cosa de bienaventurados: tener cara de felicidad se parece demasiado a tener cara de imbécil. Para nosotros, animales modernos, la mejor forma de reacción es sin duda la acción, la venganza implacable de la tecnociencia (y nos estamos vengando a fondo de la madre Tierra). Habría que decir entonces que la del filósofo no es una figura excesivamente moderna, si de lo que estamos hablando ahora es de la filosofía como reacción radical, es decir, de la otra filosofía, que no es ni la que cierra mundos ni la que los continúa trabajando una vez inaugurados. Nos referimos a la que abre mundos históricos, y también, por lo tanto, *necesariamente*, se aplica a la tarea de destruirlos. A lo contrario del filosofar edificante, en definitiva. Es la reflexión que se toma venganza del tiempo, la que se obstina en devolverle la herida irreparable que nos inflige. La forma más espiritual y elegante, pero también con su aquel de desesperación, de *venganza*, es decir, de la *justicia* —definitivo reencuentro de lo más elevado y lo más alto en el medio del pensamiento. Y si el mundo nuestro es el de la acción, entonces es que la Acción no tiene capacidad de abrir mundos: recordemos lo dicho por Heidegger sobre lo contrario de la acción, la *Gelassenheit*, la paciencia del que se deja llevar.

Sin duda que la herida sería la de nuestro narcisismo: la realidad o el infierno son los otros. Nos mata el tiempo y nos hieren los otros, algo que en el fondo viene a decir lo mismo, que la realidad como tal es la guerra del deseo.

Freud se unió a la larga cadena de pensadores que gustaron de insistir en el hecho de que, curiosamente, esa desviación tan peculiar del deseo que recibe el nombre de *sublimación* posee la inverosímil virtud de *mantener al deseo en la integridad de su pureza original*. Le puede pasar de todo al creador, como todos sabemos la probabilidad de su sufrimiento excede con mucho a la que corresponde por término medio al hombre estéril.

Porque el hombre estéril es el que ha tenido buen cuidado de ponerse a cubierto. Pero, eso sí, el creador sigue sabiendo siempre lo que quiere con una certeza incomparable.

En una palabra, la filosofía en este sentido radical vendría a consistir en el arte sublime de seguir siendo niño hasta el final. Dicen que los niños no saben lo que quieren, cuando lo normal es que el adulto sí que no tenga ya ni idea de qué demonios quería, mientras que, en cambio, tiene muy claro qué desean de él los demás. En apariencia, el filósofo se ha puesto una coraza. Pero eso no habría servido de nada en absoluto, los autistas no filosofan mucho que digamos. La defensa de la integridad del deseo, que es en el fondo una guerra sin cuartel contra la confusión de los deseos, asumiría su perfil definitivamente filosófico al devolver el golpe. Y lo devuelve con palabras, algo cuya posibilidad, y necesidad, supo ver perfectamente Freud. El discurso filosófico vuelve a poner las cosas en su sitio, y así la resistencia del deseo se acaba identificando con la defensa de la *razón*.

Y es que la confusión significa la muerte del deseo porque el deseo necesita desesperadamente *la diferencia*. Necesita de la razón del *sabio*. Saber discriminar, saber quién soy, es decir, quién deseo ser.

Resistir, hacer filosofía, equivale a preservar, contra todo y contra todos, la posibilidad de la *Mischung*, de esa mezcla de Eros y Tanatos que abre el espacio improbable de la existencia. Venimos a dar de este modo en el *teorema de la parte maldita* recuperado por Baudrillard: filósofo es, *sensu stricto*, quien ha llegado a ver la inexorable necesidad de lo que el teorema hace explícito, la identidad última de deseo y realidad. Si mi deseo vive de la guerra de deseos es sólo porque se arriesga a morir en ella. Cuando Nietzsche, practicando su ciencia alegre, se complacía en refutar las palabras de Spinoza ("*non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!*"), olvidaba la función inapreciable que en todo esto desempeña el *intelligere*: hacer posible que la risa, el lamento y el odio sigan siendo de verdad los míos. En el momento en que todos los deseos acaben por fin siendo el mismo, el deseo habrá dejado de ser.

En la confusión del deseo han venido hasta ahora colaborando las diferentes morales históricas. Nada de extraño tiene entonces que la actitud filosofante sea en el fondo antagónica de la que representa el masoquismo moral. Ese sí que no tiene costumbre de devolver nada, con todo se queda el muy avaro. Ninguna moral es justa, como muy bien sabía el fundador del psicoanálisis, y lo malo de la filosofía desde el punto de vista moral es que para ella no puede haber nada sagrado. Excepto, tal vez, la diferencia, la justicia. Obsesionarse con el mal es síntoma inequívoco de mala inmadurez. *Y la filosofía es la inmadurez lograda*.

Como ya vimos, el pensador se las habría arreglado para especializar a su *super-yo* en las tareas de la divina introspección. Pero cuando la instancia psíquica que condensa el saber histórico de la especie va por sus instrumentos de tortura, la filosofía la manda a paseo. Puede hacerlo simplemente porque "la relación entre el *super-yo* y el *yo* es el retorno de viejas relaciones reales entre el *yo* aún indiviso y un objeto exterior", y el filósofo, si lo es de verdad, le habría ido devolviendo al objeto, al otro deseo, todo aquello que en justicia sólo a él correspondía. Es filósofo quien tiene el hábito de no quedarse con nada que no sea suyo. Ahora bien, esto mismo lo diferencia absolutamente del psicópata. El pensador no tiene necesidad de dañar, no es como un pobre animal herido y acorralado. Para eso piensa.

Dos especies de miedo nos acompañarán toda la vida, el que sentimos ante la cólera del *super-yo* y el que nos provoca la muerte. Y como la sede de toda angustia es el *yo*,

se nos ocurre que lo que podríamos llamar el sentido económico del filosofar tal vez haya que buscarlo en el aprovechamiento sublime de esa angustia nuestra inevitable. Puede ser esta la razón de que acostumbre el filósofo a amar su soledad, pues la soledad, en lo que tiene de propia, supone una ocasión magnífica para el surgimiento de la angustia. No elude el pensador la angustia, más bien se encamina hacia ella como quien va hacia su amante. Y es que en las situaciones de peligro suele brotar el deseo en toda su pureza.

Para Freud, el sentido biológico del llamado *aparato psíquico* no era otro que el dominio de la estimulación. Pues bien, que la filosofía se halle en el ápice de la sublimación querría tal vez significar que de lo que en ella se trata es de restituir el deseo ajeno en defensa y en cuanto persistencia del deseo propio. El deseo ha sido hecho jirones, siempre ocurre así; la filosofía sería el arte, y la ciencia, de resucitar el deseo, de reintegrarlo incólume a la tarea agotadora de seguir deseando.

Todo depende entonces de saber qué queremos, lo que desde luego es inseparable de saber qué es el caso: si decimos que al *yo* lo tiene el deseo en sus manos, estamos en el fondo diciendo que ser más o menos *yo* –superhombres no hay– no significa otra cosa que tener más o menos presente el deseo que es el mío.

Como el filósofo que de verdad lo es no aspira al dominio –en esto el tópico no se equivoca–, no se encuentra tampoco obsesionado con el interés de la identidad. Lo único que enciende al *yo* filosófico es *la pureza del deseo*, y sucede que esta inquietud radical se acaba identificando, sorprendentemente, con ese estar en paz consigo mismo tan característico y a la vez tan improbable. Desear la sabiduría es desear el deseo como deseo propio e íntegro. De este modo queremos leer a Lyotard, el de los años sesenta, cuando escribía: “Filosofar no es desear la sabiduría, es desear el deseo”.⁷ Al lado y en contra del pensar calculador, mero preámbulo de la acción, se extiende el pensamiento de la reflexión, ese que comienza diciendo NO a lo dado. Porque lo dado siempre ha sido, y siempre será –hoy lo es más que nunca– la pura confusión interesada. La dificultad de la filosofía, por tanto, se parece mucho a esta otra: ¿cómo es posible una rebelión que no aspire ella también, en último término, al poder?.

Es filósofo, por fin, quien tiene el atrevimiento de negarse al autosacrificio: sacrificarse a algo o a alguien, a cualquier cosa, seguirá siendo lo más cómodo por los siglos de los siglos, la renuncia al deseo propio. Es filósofo quien encauza su agresividad en la lucha contra la confusión del deseo.

EL DESEO EN EL MERCADO: CONCLUSIÓN

No puedo resistirme a traer a la memoria ese poema rosaliano que pertenece al Libro Segundo de *Follas Novas*, y que lleva el desasossegante título de “¿Quén non xime?”. Su asunto es el de la angustia íntima, el *desacougo* constitutivo de nuestro mundo moderno, y su interés para nuestro tema estriba en que desvela la relación de ese mundo con esa vicisitud del deseo, letal de necesidad, que hemos denominado *confusión*.

⁷ Lyotard, J.-F. (1964) *¿Por qué filosofar?*. Cuatro Conferencias. Paidós/I.C.E.-U.A.B., 1989, 95.

Estos versos nos incitan a seguir reflexionando sobre la misión de la filosofía en la época que nos ha tocado en suerte, o en desgracia –han de marchar juntos el pensador y el poeta, como nos enseñó Heidegger, sobre todo cuando se da la circunstancia descrita por Rosalía, la del absoluto divorcio entre el exterior y el interior.

“Luz e progreso en todas partes...
pero as dudas nos corazós,
e bágoas que ún non sabe por qué corren
e dóres que ún non sabe por qué son”

Es esa desorientación en lo que atañe a lo íntimo lo que hace patente la confusión del deseo. La luz del proyecto moderno es la luz cegadora de las calles que viene a contrastar del modo más brutal con el oscuro sufrimiento del que no sabe qué hacer consigo mismo. De aquel que se ha entregado al brillo de la novedad y al ritmo entontecedor del trabajo sin pausa. Y todo con tal de no reparar en que ignora qué demonios busca y qué pinta él en ese fenomenal tinglado de la existencia occidental.

“Triste é o cantar que cantamos,
¿máis qué facer si outro millor non hai?
Moita luzdeslumbra os ollos
Causa inquietude o moito desexar”

Se intuye la complicidad fatal entre la luz pública y el naufragio del deseo, que es deseo privado. Como si algún nefasto sortilegio hiciera imposible el equilibrio para nosotros los humanos: “moita luz deslumbra os ollos”. Pero lo verdaderamente luminoso del poema es que nos capacita para constatar otro enlace de importancia capital y de no tan excesiva generalidad como el anterior. Resulta que el deseo en el mercado, esto es, la proliferación extenuante de los deseos en el mundo de la compraventa, depende también necesariamente de la confusión del deseo: *causa inquietude o moito desexar*. Pero hemos de invertir el sentido del verso: la condición de posibilidad del festival de los deseos en el mundo del mercado no es otra que esa radical incertidumbre en todo lo concerniente al deseo que es de verdad el mío, y como tal me constituye. Nuestra desazón, en fin, es el precio que vamos pagando por la iluminación de las calles.

Termino haciendo, con Rosalía pero también con Heidegger, una tímida invocación a la paciencia, la virtud más filosófica y, en el día de hoy, sin duda la más difícil e improbable.

“Cando unha peste arrebatara
homes tras homes, non hai máis
que enterrar de presa ós mortos,
baixala fronte, e esperar
que pasen as correntes apestadas...
¡Que pasen..., que outras virán!”⁸

⁸ *Follas Novas*, II, 37. Edicións Castrelos, Vigo, 1968.