

# JACQUES DERRIDA Y MICHEL DEGUY. ESCRITURA Y ALTERIDAD<sup>1</sup>

## JACQUES DERRIDA AND MICHEL DEGUY. WRITING AND OTHERNESS

Domingo Fernández Agis<sup>2</sup>  
Universidad de La Laguna, Tenerife (España)

Recibido: 24/09/2016

Aceptado: 27/10/2016

---

**Resumen:** El poeta que Deguy siempre ha querido ser, por el que ha empeñado su escritura y su vida, es el que afronta la tarea imposible de explicar la lengua a sí misma, de hacer que la lengua reflexione sobre sí misma por medio de la expresión poética. Ésta indica los límites, pero al mismo tiempo, apunta las posibilidades de trascender las formas comunes de expresión y pensamiento. Por su parte, Derrida ha mostrado la conexión interna que, en este punto, existe entre filosofía y poesía. En el presente trabajo intento comentar en detalle las conexiones que existen entre Derrida y Deguy, valiéndome en gran medida de materiales que se encuentran en sus respectivos archivos, conservados en el IMEC (Caen, Francia).

1. Quiero expresar mi agradecimiento a Michel Deguy y a Marguerite Derrida, por haberme concedido permiso para acceder a los respectivos archivos DEGUY y DERRIDA, conservados en el IMEC (Caen, Francia). Al mismo tiempo, pido disculpas a los lectores por no ofrecer una más amplia reproducción de los textos inéditos que en este trabajo se citan. Ello es debido a las normas del IMEC que regulan el uso de este tipo de documentación.

El presente trabajo se inscribe dentro de las actividades desarrolladas por el autor, en el proyecto de investigación, "JUSTICIA, CIUDADANÍA Y VULNERABILIDAD. NARRATIVAS DE LA PRECARIEDAD Y ENFOQUES INTERSECCIONALES".

Referencia: FFI2015-63895-C2-1-R. CONVOCATORIA 2015 - PROYECTOS I+D+I - PROGRAMA ESTATAL DE INVESTIGACIÓN, DESARROLLO E INNOVACIÓN ORIENTADA A LOS RETOS DE LA SOCIEDAD.

2. (dferagi@ull.edu.es) Domingo Fernández Agis es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Granada, Doctor en Filosofía por la Universidad de La Laguna y posee el Diploma de Estudios Avanzados en CC. Políticas por la UNED. Es Profesor Titular en el Departamento de Filosofía e Historia de la Ciencia, la Educación y el lenguaje, de la Facultad de Humanidades, Sección de Filosofía, de la Universidad de La Laguna, impartiendo las asignaturas de "Ética ecológica y bioética", "Ciudadanía y Derechos Humanos", "Problemas actuales de Ética y Filosofía Política" e "Introducción a los problemas filosóficos". Últimas obras publicadas: *Una ética en la estética*, Madrid, Mercurio, 2014. *En torno al amor*, Santa Cruz de Tenerife, Ediciones Idea, 2015.

**Palabras clave:** poder, lenguaje, alteridad, Derrida, Deguy.

**Abstract:** The poet who has always loved be Deguy, for which he pledged his writing and his life, is facing the impossible task of explaining the language itself, to make the language to reflect on itself, through the expression poetics. This indicates the limits, but at the same time points beyond the possibilities of the common forms of expression and thought. For his part, Derrida has shown the internal connection at this point, between philosophy and poetry. In this work I attempt to comment in detail the connections between Derrida and Deguy, to borrow heavily on materials found in their archives, preserved at IMEC (Caen, France).

**Keywords:** power, language, otherness, Derrida, Deguy.

Ajedrez misterioso la poesía, cuyo tablero y cuyas piezas cambian como en un sueño y sobre el cual me inclinaré después de haber muerto<sup>3</sup>.

## 1. Planteamientos preliminares

La conexión entre Jacques Derrida y Michel Deguy, en lo que se refiere a la forma en que conciben la escritura, es esencial. Al adentrarnos en este terreno nos encontramos con la idea de Derrida de la inapropiabilidad de la lengua y su necesario contrapeso, que no es otro que la necesidad vital de apropiación de un idioma. Deguy se sitúa en un punto próximo a Derrida pero, habida cuenta de la peculiaridad que confiere al lenguaje poético su posibilidad primigenia, sabe asumir que el suyo es un proyecto de apropiación siempre fallido y continuamente reintentado. Sin embargo, el lenguaje poético conlleva a la vez un intento de dejar una huella inscrita en la lengua. Al poeta no le basta, al menos tal como Deguy entiende la poesía, con el modo de apropiación que se consume en la utilización pragmática del idioma. El poeta que Deguy siempre ha querido ser, por el que ha empeñado su escritura y su vida, es el que afronta la tarea imposible de explicar la lengua a sí misma, de hacer que la lengua reflexione sobre sí misma por medio de la constante tensión poética con la alteridad. Ésta indica los límites, pero al mismo tiempo, apunta las posibilidades de trascender las formas comunes de expresión y pensamiento. En todo caso, ambos buscan lo esencial y saben que lo esencial es lo que queda cuando el pensador creía que lo había suprimido todo.

Al leer los escritos de estos dos creadores, nos convencemos de que el filósofo se dedica a pensar en lo que nadie quiere pensar, advertimos

3. Borges, J. L.: *El Otro, el Mismo*. Buenos Aires: Emecé, 1966, p. 5.

que la filosofía no piensa la utopía, sino que es en sí misma una utopía. Podríamos afirmar que es, en cierta manera, *la utopía*, en su dimensión radical, fundadora de toda utopía imaginable. En efecto, en este sentido podemos entender los presupuestos clave de Derrida en *Droit à la philosophie*<sup>4</sup>. En todo caso, imaginamos a través de esas lecturas una vida fuera de la platónica caverna. ¿Qué mayor utopía podríamos concebir? “Exponiéndose uno a la alteridad del mundo y sus oportunidades, también se está expuesto a la oportunidad de ser conocido, visto y reconocido por el Otro. En el viaje y en la lectura deconstructiva, la muerte literal y metafórica coinciden y son denominadas simplemente, si deben ser denominadas de algún modo, el porvenir”<sup>5</sup>. Nos evocan estas palabras el eco de un fragmento del poema titulado “Insomnio”, en el que Jorge Luis Borges —poeta tan admirado por Deguy y Derrida— dice: “Creo esta noche en la terrible inmortalidad: ningún hombre ha muerto en el tiempo, ninguna mujer, ningún muerto/porque esta inevitable realidad de fierro y de barro tiene que atravesar la indiferencia de cuantos estén dormidos o muertos -aunque se oculten en la corrupción y en los siglos- y condenarlos a vigilia espantosa”<sup>6</sup>. Se describe así la inmortalidad como pesadilla, como un sueño que revela su verdadera naturaleza cuando quiere recordarlo el poeta, instantes después de su cotidiano despertar a otro sueño. No en vano, en su escrito titulado “Che cos’è la poesia?”<sup>7</sup>, nos dice Derrida que “no hay poema sin accidente, no hay poema que no se abra como una herida y que no sea, al mismo tiempo, hiriente”<sup>8</sup>. La propia lucidez que late bajo esas líneas se concibe como penoso accidente.

Pero la poesía intenta asimismo dar nombre a lo absoluto y conferirle una dimensión absoluta al nombre. En relación a ello, escribe Jorge Luis Borges en un pasaje del poema titulado “El Golem”: “Y, hecho de consonantes y vocales/habrá un terrible Nombre/que la esencia cifre de Dios y que la Omnipotencia/guarde en letras y sílabas cabales”<sup>9</sup>. Ciertos ecos de este modo de reflexionar, desde la poesía, sobre el nombrar los encontramos en Deguy y Derrida. Ellos nos invitan a pensar cómo marca el nombre, a quien lo lleva sobre sí, a indagar acerca de cómo reporta un destino. Con frecuencia, el nombre es el del padre o la madre, el de un allegado muy querido o el de alguien especial por algún motivo para los padres que lo

4. Derrida, J.: *Droit à la philosophie*. Paris: Galilée, 1990, p. 53. Ver asimismo, Fernández Agis, D.: *Mucho más que palabras*. Zaragoza: Eclipsados, 2010, pp. 20 y ss.

5. Powel, J.: *Jacques Derrida*. Valencia: Universidad de Valencia, 2008, p. 124.

6. Borges, J. L.: *Op. Cit.*, p. 6.

7. Derrida, J.: *Points de suspension*. Paris : Galilée, 1992, pp. 303:311.

8. *Ibidem*, p. 307.

9. Borges, J. L.: *Op. Cit.*, p. 24.

ponen, que inscriben el nombre, decidido tantas veces antes de ver el rostro del recién llegado, de quien acaba de nacer. A partir de esa asociación, comienza una inscripción, que no es la del Registro Civil, que es previa al trámite realizado en esa institución.

Más que identificarnos, el nombre nos inscribe en el mundo humano, nos da la posibilidad de ser parte de él, de reconstruirlo y apropiárnoslo de alguna manera. El nombre llama a los otros antes que al sujeto que lo porta. Habla de ellos, de los otros, vivos o muertos, vivos y muertos.

El nombre encierra asimismo una apuesta, que nadie puede completar, a la que ninguno puede responder, que no se puede colmar, que se pierde siempre y no se puede pagar. El nombre es por ello promesa, promesa siempre incumplida, imposible de cumplirse. Pero no es el tiempo, no es el mundo lo que impide su cumplimiento; es la naturaleza misma de lo prometido. El nombre promete una humanidad irrealizable, nunca realizada por quien antes lo llevó. Es una promesa imposible de cumplir para cualquiera que lo porte nuevamente. Cada vez se empieza de nuevo con el ciclo de la promesa y nunca se cierra por completo esa *Kehre*. Sin embargo, creemos que sí, que éste o aquel, que aquella o la otra, colmó, realizó, cerró el círculo.

Más tarde nuestro propio fracaso nos indica que estamos frente a una realización imposible. Nada sucederá que altere eso, aunque puede que alguien crea que es posible, que se sienta realizado. Pero es tan ridícula esa convicción que, si dura algo en el tiempo, mejor no desmentirla, mejor no tomarse el trabajo de desmentirla, mejor esperar a que sea lo que acaece en el tiempo lo que acabe por desmentirla.

La nada es, para el ser humano, una presencia ineludible y una constante amenaza. En un bello pasaje del poema titulado “El alquimista”, escribe Borges: “Y mientras cree tocar enardecido/El oro aquél que matará la Muerte./Dios, que sabe de alquimia, lo convierte/En polvo, en nadie, en nada y en olvido”<sup>10</sup>. ¿Tendríamos que hablar, en consecuencia de la soledad del ser humano? Pero, ¿cómo hablar de soledad cuando no hay nadie a quien llamar propiamente solitario? La soledad es ineludible, pero también imposible desde la inscripción del nombre. Al inscribir el nombre, al pronunciarlo tras haberlo inscrito, un soplo de aire aleja la soledad, la aventa tan lejos que nunca podremos alcanzarla, por fuerte que sea la voluntad que se ponga en ello, por dura que resulte la fatalidad que nos la imponga. Sin embargo, ¿quiere esto decir que estaremos acompañados a partir de entonces?

Más bien habría que señalar que estaremos en compañía, aunque no por ello acompañados. El acompañamiento es algo excepcional, es raro que la orquesta aparezca cuando la solicita quien se autoproclama solista. A

10. *Ibidem*, p. 47.

diferencia de ello, si aparece, va tocando extrañas melodías, como las músicas de un pasacalles al que rara vez queremos unirnos. En unos versos del poema titulado “Límites”, dice Borges: “No volverá tu voz a lo que el persa/dijo en su lengua de aves y de rosas,/cuando al ocaso, ante la luz dispersa,/quieras decir inolvidables cosas”<sup>11</sup>. ¿Cómo, en efecto, ir detrás de esos *músicos* que nos han sacado de nuestro sopor? ¿Cómo saltar y fingir alegría, cuando tan sólo el halo del sueño que ellos han roto nos parecía protector?

Decía hace un momento que un gesto sanciona la entrada en el mundo de cada nuevo ser humano. Tras verlo nacer, sus padres toman la decisión definitiva con respecto a cómo se va a llamar. Ese gesto de sus progenitores marcará su vida. ¿Obedece al azar? Lo más sencillo, diríamos, es admitir que se trata de algo azaroso. Aunque más simplificador aún sería evitar la pregunta, considerando que es una de esas cuestiones sin sentido, por las que mejor ni preguntar. Tal vez pensando en esto, en uno de los versos del poema titulado “Una brújula”, dice Borges: “Detrás del nombre hay lo que no se nombra”<sup>12</sup>.

La filosofía está llena de cuestiones de este tipo, a las que muchos no se aproximarán, por considerar que tienen algo mejor que hacer antes que perder el tiempo enredándose en ellas. Aun así, para Jacques Derrida y Michel Deguy no hay mejor forma de hacer filosofía que perder el tiempo abordando este tipo de cuestiones.

Max Loreau señala que “si hay una noción clave en la poética de Deguy, ésta es la de figura”<sup>13</sup>. Y añade, precisando las características de ese desplazamiento que caracteriza la poesía de Michel Deguy: “...cuando pretende deslizarse desde el tono teórico hacia la poesía, la escritura que busca procede insertando en el seno del logos teórico metáforas tomadas del mundo –por tanto, extraídas de lo que en principio está fuera de la teoría. Más exactamente: remplazando ciertas palabras teóricas por un equivalente extraído del mundo sensible”<sup>14</sup>.

La dicotomía que aquí se presupone, de obvia raíz platónica, no se sostiene por sí sola. En realidad, se trataría más bien de un desplazamiento al que correspondería un reemplazamiento, dos operaciones que se repiten continuamente. La posición teórica buscada se hace asequible a partir del lenguaje vinculado a las experiencias cotidianas. Lo extraordinario sólo puede emerger entre lo trivial. Esto cuadra muy bien con las dos direcciones que, a juicio de Deguy, puede tener el lenguaje poético. En

11. *Ibidem*, p. 21.

12. *Ibidem*, p. 6.

13. Loreau, M.: Michel Deguy, *La poursuite de la poésie tout entière*. Paris: Gallimard, 1980, p. 15.

14. *Ibidem*, p. 25.

primer lugar, “la poesía como lenguaje de las esencias” y, en segundo término, “la poesía como lenguaje del lenguaje”<sup>15</sup>.

Estas dos direcciones no son excluyentes, sino complementarias, en la poesía de Deguy. La principal vía de conciliación está en la aceptación de “la poesía como lenguaje de las esencias del lenguaje”<sup>16</sup>. Derrida supo ver en ello la íntima conexión que existe entre la poesía, radicalmente concebida, y la filosofía.

En todo caso, el elemento reflexivo que, de forma necesaria, está presente en la poesía, tiene un gran peso en la obra de Deguy. Hay en ella, en primer lugar, una *figuración* o representación de la realidad. También una vinculación con la “sintaxis de lo visible”; pero, en última instancia, hay una teoría en la propia poesía, pues ésta es fruto de una reflexión continua sobre el lenguaje y en el lenguaje. En *Fragments du cadastre*, escribe: “el poeta yerra a la búsqueda de los lugares de la esencia. Quiere escuchar el precipicio, la pendiente, la tormenta, la colina, heraldos del ser, y quien le anuncie de qué manera está en el mundo”<sup>17</sup>.

Los ecos heideggerianos y derridianos son perceptibles en esta toma de posición de Deguy<sup>18</sup>. Por otra parte, dicho posicionamiento coincide en buena medida con lo expresado por Jorge Luis Borges, en el Prólogo de su obra *El Otro, el Mismo*. En concreto cuando nos dice que

Peter escribió que todas las artes propenden a la condición de la música, acaso porque en ella el fondo es la forma, ya que no podemos referir una melodía como podemos referir las líneas generales de un cuento. La poesía, admitido ese dictamen, sería un arte híbrido: la sujeción de un sistema abstracto de símbolos, el lenguaje, a fines musicales. Los diccionarios tienen la culpa de ese concepto erróneo. Suele olvidarse que son repertorios artificiosos, muy posteriores a las lenguas que ordenan. La raíz del lenguaje es irracional y de carácter mágico. El danés que articulaba el nombre de Thor o el sajón que articulaba el nombre de Thunor no sabía si esas palabras significaban el dios del trueno o el estrépito que sucede al relámpago. La poesía quiere volver a esa antigua magia<sup>19</sup>.

La escritura de Deguy supone un constante merodear en torno a esas ideas que Borges expresaba a propósito de la poesía, conectando el lenguaje y el mundo a partir de la experiencia, gozosa o sufriente, de la corporeidad. “El cuerpo bastante profundo, bastante comprometido, bas-

15. *Ibidem*, p. 27.

16. *Ibidem*.

17. Deguy, M.: *Fragments du cadastre*. Paris : Gallimard, 1960 p. 10.

18. Derrida, J.: « Comment nommer » , en Charnet, Y. (Dir.): *Le poète que je cherche à être (Cahier Michel Deguy)*. Paris : La Table Ronde/Belin, 1996, pp. 204 - 5.

19. Borges, J. L.: *Op. Cit.*, p. 5.

tante atrapado en el ser para que el corazón esté oprimido en él, para que en él nazcan las lágrimas. El hombre señal de alarma. Abandona el rebaño dispersado del ser. Asiste al terror del rebaño”<sup>20</sup>.

Por su parte, Derrida relaciona corporeidad y escritura en los planos más diversos imaginables. En el texto que lleva por título “*Une folie doit veiller sur la pensée*”, epígrafe bajo el que se recoge una entrevista realizada por François Ewald en 1995<sup>21</sup>, plantea algunas cuestiones que ahora vienen al caso. En concreto, en un momento de la misma, el entrevistador le pregunta: “¿Quiere usted decir que usted no quiere tener identidad?”

Derrida responde: “Sí, como todo el mundo. Pero girando alrededor de una cosa imposible y a la cual sin duda me resisto también. El yo constituye la forma misma de la resistencia. Cada vez que esta identidad se anuncia, cada vez que una pertenencia me circunscribe, por decirlo así, alguien o algo dentro de mí grita: atención, trampa, estás atrapado. Suelta, suéltate. Tu compromiso está lejos de ahí”<sup>22</sup>.

En esas mismas páginas, Derrida recuerda la importancia de la lectura de la obra de André Gide en su despertar literario-filosófico. En particular se refiere a *Nourritures terrestres*, texto que reconoce le influyó mucho. Como también lo hizo su aproximación juvenil a Nietzsche y a Rousseau. Un libro de este último tenía para él una resonancia particular. Se trata de las *Rêveries*. En ese mismo contexto habría que situar su lectura de Albert Camus. Algo más tarde, según su propia confesión, trabaría contacto con el pensamiento de Bergson y el de Sartre<sup>23</sup>, autores igualmente influyentes en su aproximación inicial a la filosofía caracterizada por el deslumbramiento ante las posibilidades expresivas del lenguaje y su asombro ante la magnitud de los territorios a explorar por el pensamiento.

En todo caso, es curioso que, tanto en la explicación del punto de partida de la filosofía como en la del origen de la poesía, sea recurso común la apelación a un estado psicológico que se ha definido como *asombro*. Éste sería además el punto de partida de una entrega a la contemplación que daría otro sentido y dimensión a la vida. Habría que preguntarse, en el caso particular de la filosofía, por qué hemos de considerar que nació del asombro ante el mundo y no de la desazón frente a él. Esto último, a saber, que el origen de la filosofía está en la frustración que la realidad nos produce y no en el obnubilado admirarse frente a la magnificencia de la

20. Deguy, M.: *Poèmes de la presque-île*. Paris : Hemann, 1961, p. 49.

21. Derrida, J.: “*Une folie doit veiller sur la pensée*”, en Derrida, J.: *Points de suspension*. Edic. Cit.

22. *Ibidem*, p. 350.

23. *Ibidem*, p. 352.

misma, es lo que plantea Simón Critchley en su libro *La demanda infinita*. No puedo sino estar de acuerdo con él<sup>24</sup>.

En cuanto a la poesía, si la entendemos tal como la interpretan Deguy y Derrida, está claro que hay una analogía entre el despertar filosófico y el poético. En los dos casos se comparte una suerte de emoción del descubrimiento, que es tan incontenible como el desbordamiento de la pasión amorosa. Pero, al mismo tiempo, hay en su origen una desazón, una herida. Sea como fuere, admitiendo el peso que en ella puedan tener el azar y la emoción, nada debería ser para nosotros más razonable que la búsqueda de una explicación de tales factores, por más que esa búsqueda pueda aproximarnos a la sinrazón. Desde esta perspectiva, pocas actitudes parecerían más atinadas que cierta forma peculiar de locura que, desde la poesía y la filosofía, vigila la razón establecida.

Pues en ambas se trata de hacer sin haber perfilado mentalmente los límites del hacer. Si bien, contra todo pronóstico, ese hacer no lleva de manera necesaria al error. Incluso podría suceder que nos encontráramos con la sorpresa de un nivel de acierto similar al resultante de los más afinados cálculos. Ante ello, inevitablemente el poeta y el filósofo habrán de preguntarse si es tan grande el peso de la intuición en el conocimiento. También habrán de indagar sobre el precio a pagar, si se dejan llevar por ella, en la moneda del orgullo.

## 2. Complicidad intelectual

Conviene traer aquí a colación que el problema socrático central no era tanto encontrar las definiciones ideales de lo esencial, sino conseguir que los ciudadanos de Atenas se embarcaran, con todas las consecuencias, en la búsqueda de las mismas. Esto es lo que importa también ahora, por encima de cualquier otra consideración: explotar la energía producida por la insatisfacción, por la desazón frente al mundo, haciendo de ella el medio para cuestionarlo y embarcarse en el intento de construir un sentido para la acción. También ahora ese proceso ha de iniciarse caso a caso, uno a uno, desde lo individual a lo colectivo.

Al leer la correspondencia entre Michel Deguy y Jacques Derrida vemos que las numerosas cartas que cruzaron a lo largo de sus vidas dan testimonio constante de una gran amistad pero, sobre todo, de una instigación compartida al socrático despertar. En ellas se aprecia, ante todo, el apoyo mutuo y el calor humano, aunque también pueden rastrearse las

24. Critchley, S.: *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. London: New York: Verso, 2007, pp. 1-2.



huellas de un permanente intercambio de ideas y un flujo de emociones compartidas, ante la tarea filosófica y la labor constituyente de la escritura. Derrida va mostrándose, a través de sus cartas, como un intelectual cada vez más seguro de sí mismo. Sin embargo, esto no le conduce a ninguna actitud prepotente. Por el contrario, lo vemos siempre cercano y sencillo en el trato con su viejo amigo, al que precisamente suele llamar “mon vieux Michel”<sup>25</sup>.

También hay un reconocimiento constante de la deuda intelectual que él mismo tiene con Deguy. Derrida demuestra tener un carácter muy cálido. Es siempre correcto y educado, pero jamás frío o distante. Podríamos decir que su actitud hace honor al canon del perfecto caballero. Admite la confrontación intelectual con otros como una especie de inevitable mal menor que va unido a la profesión, pero aprecia sobre todo la lectura intensa de los textos importantes, el diálogo con los grandes pensadores y la cómplice amistad con algunos compañeros de viaje, como siempre lo fue Michel Deguy.

Así pues, en el caso particular de las cartas de Derrida a Deguy, la impresión que transmite su lectura es la de una amistad duradera, con un fuerte componente de conexión intelectual. Se hace evidente que Derrida sentía una gran admiración por la poesía de Michel Deguy, así como un gran respeto por sus opiniones y juicios filosóficos, aunque en ocasiones discrepe de estos últimos.

Se entiende que el respeto era mutuo y que, de igual manera, Deguy admiraba en Derrida al intelectual tanto como a la persona, si es que ambas cosas pueden separarse en este caso. Queda asimismo claro que Deguy valoraba mucho la lealtad de su amigo Jacques, máxime cuando sabemos que le hicieron sufrir mucho algunas traiciones que padeció, por parte de quienes él consideraba personas de absoluta confianza.

Si alguna reticencia de Deguy puede apreciarse, se produce tan sólo por la amistad o relación que Derrida mantuvo con ciertos personajes del mundillo cultural que él consideraba hostiles o, sencillamente, detestaba. Pero, en estas ocasiones, se trata más bien de respuestas emocionales, que sólo se pueden entender en un contexto determinado: el de la escena cultural parisina, en la que hay que dar muchos empujones y codazos unos a otros, con objeto de asegurarse un hueco y no quedar fuera de la foto de *familia*.

Una cuestión central es la expresión del pensamiento, aunque ésta no puede desvincularse de otras dos, como son el instrumental lingüístico

25. Para un desarrollo complementario y ampliado de lo tratado en este apartado, ver: Fernández Agis, D.: “Derrida, Deguy y viceversa”. Boletín Millares Carlo 31, 2015, pp. 68 – 77.

adecuado para ser empleado en dicha construcción y el modo de trascender o romper con las formas usuales de pensar.

En lo que se refiere a la primera de ellas, hay que hacer referencia a la búsqueda incesante de las posibilidades expresivas de la lengua francesa. Ante todo, haciendo una incursión en el lenguaje poético, ya sea desde la filosofía o desde la literatura. Esto es evidente en Deguy, pero también está presente en Derrida. El intercambio de ideas entre ellos es continuo. Además, ambos comparten la admiración por ciertos poetas, de un modo especial por Paul Celan. Puesto que afecta de forma directa al asunto que estamos abordando recordemos cómo, en una entrevista que concedió a Évelyne Grossman, se refería Derrida a Paul Celan y a la relación de éste con la lengua alemana.

Celan no era alemán, el alemán no era la única lengua de su infancia y no escribió sólo en alemán. Sin embargo, hizo todo lo posible, no diría que para apropiarse la lengua alemana, ya que lo que sugiero es que uno no se apropia una lengua, sino para soportar un cuerpo a cuerpo con ella. Lo que intento pensar es un idioma (y el idioma quiere decir justamente lo *propio*, lo que es propio) y un registro en el idioma de la lengua que hace al mismo tiempo la experiencia de la inapropiabilidad de la lengua<sup>26</sup>.

Para Derrida, como sabemos, es imposible que un individuo se apropie una lengua, aunque sí puede adueñarse de un idioma. Su idioma le pertenece en cierta forma, tiene los límites que sus particulares características como individuo y su historia personal le confieren.

Surge así, necesariamente, la cuestión de la traducción. La poesía nos ofrece los mejores ejemplos de las dificultades que presenta la traducción. La poesía no es traducible y, sin embargo, cada lectura de un poema es al propio tiempo una traducción del mismo. Por tanto, nos encontramos en ella frente a la posibilidad y la imposibilidad, la dificultad y la necesidad de la traducción. Es una cuestión en la que las posiciones respectivas de Deguy y Derrida se encuentran una y otra vez.

En una carta que Derrida dirige a Deguy, fechada el día 30 de marzo de 1964, distingue entre la *traducción* como *hecho* y la *traducibilidad*, entendida como *posibilidad*. En este último caso, se trata de una posibilidad nunca realizada o materializada de forma definitiva<sup>27</sup>.

La reflexión sobre la apropiabilidad o inapropiabilidad de la lengua ha de conectarse con ésta de la traducción. La lengua es inapropiable, por tanto, la traducción es imposible. Sin embargo, el proceso que aboca a la

26. Derrida, J.: «La langue n'appartient pas», entretien avec Évelyne Grossman. *Europe*, 7<sup>a</sup> année, n° 861- 862, Janvier - Février, 2001, p. 83.

27. IMEC – Archives, Fonds Deguy, DGY 26.7.

posesión de un conocimiento del idioma nos puede dar una pista sobre cómo enfocar la cuestión de la traducción. En el caso concreto de la poesía, la comprensión del poema conduce al lector a una suerte de apropiación. Así, lo incorporado al ámbito de la comprensión no es sólo lo figurado o representado en el poema, sino unas formas peculiares de representación, que pasarán a formar parte del patrimonio idiomático del lector.

Afirma Deguy que “traducir tiene lugar, o se entiende, según dos isotopías, en principio distintas”<sup>28</sup>. Añadiendo a esa paradoja otra más, pues afirma que “se trata, al mismo tiempo, de desverbalizar y de (re)verbalizar”<sup>29</sup>. Y establece, en este contexto, una conexión con cuestiones, como la hospitalidad, que en principio parecerían muy alejadas de él. Nos dice, en efecto, que “el esquema de la hospitalidad es el de *privarse para ser como*. Traducir es traducirse hacia, *ante* el que llega. Hasta donde su lengua puede salir de sí ante el otro, buscando el encuentro, con intercambios, ésta es la cuestión-experiencia de la hospitalidad, en la emulación siempre es limitada. He aquí la cuestión de los estilos de traducción y los riesgos de abuso”<sup>30</sup>. En este ámbito, Deguy recuerda la posición de Derrida, quien consideraba que una buena traducción debe siempre sobrepasar los límites comunmente aceptados y *abusar* de las posibilidades que ofrece el idioma.

Por lo que respecta a la segunda cuestión, los juegos de algunos escritores, como Mallarmé o Joyce, les sirven de acicate para emprender caminos arriesgados, en los que los soportes lógicos habitualmente empleados en filosofía van dejándose al margen. Así, frente a verdades lógicas como “A es igual a A” o “A o no-A”, se explora la virtualidad hermenéutica de expresiones como “A es distinta de A”.

Son planteamientos que intentan coquetear con el deseo de pensar lo imposible. Es cierto que Derrida hace de ello uno de los motivos más reiterados de sus reflexiones, pero lo es asimismo que Michel Deguy se embarca en aventuras intelectuales que remiten inicialmente a un mismo propósito.

La posibilidad de lo imposible tiene una expresión lógica en la ruptura de la identidad de un elemento en relación a sí mismo. La no identidad, en el caso en que ésta parece más obvia y esperable. Que un elemento difiera de sí mismo es una posibilidad-imposible que, sin embargo, permite pensar la idea de Derrida del diferir. Diferir por irrupción del tiempo, por una irrupción temporal que rompe la identidad del individuo consigo mismo, que hace emerger lo que Derrida ha llamado la *différance*. Pero, a la vez, podemos

28. Moussaron, J. P. (coord.): *Grand cahier Michel Deguy*. Paris : Le bleu du ciel, 2007, p. 62.

29. *Ibidem*, p. 63.

30. *Ibidem*, p. 65.

pensar así un diferir que no es simultaneidad, que no requiere la intromisión del tiempo más allá de la apercepción de la simultaneidad.

En este preciso instante, “A no es A”. A difiere de sí misma y no puede ser reducida a su existencia inmediata ni ser identificada con su propio ser. De semejante absurdo, o a partir de la toma en consideración de la posibilidad de que algo absurdo llegue a ser real, como un imposible que alcanza su inesperada materialización, surge un modo de pensar que ha de enfrentarse a un inveterado silencio. El recurso a la escritura poética es un punto de apoyo para rasgar ese silencio. Pero tal silencio es en realidad un callar que no apela a un sujeto que es dueño de su decir, sino a un individuo que piensa y calla, sea porque no puede verbalizar el resultado de su pensamiento, al no encontrar palabras para ello, sea porque ha de callar al percibir el abismo que se abre ante él. Se trata del abismo sin fin del desasimiento de los modos habituales de pensar.

Podría decirse que esta forma de pensamiento conduce a una suerte de irracionalismo, del que sería imposible escapar una vez que se ha optado por él. Las reacciones agresivas y defensivas contra la exploración que lleva a cabo Derrida en muchos de sus escritos son un buen ejemplo de todo ello. En efecto, de manera tan errónea como injusta, se ha considerado que la indagación de Derrida, que en este sentido parte de un análisis crítico de los fundamentos del cartesianismo, conduciría a una claudicación de la racionalidad en sus esfuerzos por dar cuenta de lo real, en lugar de ser, como es ciertamente el caso, una exploración de los límites de la racionalidad, tal como ésta quedó definida en los inicios de la modernidad.

Si “A no es A”, entonces puede darse “A y no A”, es decir, pueden encontrarse al mismo tiempo la verdad de una proposición y su contraria. Acabaría de ese modo un largo camino que se inició con las indagaciones lógicas de Aristóteles. El logocentrismo dejaría de ser la posición dominante en el pensamiento occidental.

Sin embargo, enunciar esa posibilidad-imposible no basta. Si así fuera, con la mitad de lo que escribió Hegel tendríamos suficiente o, tal vez, todo estaría ya dicho incluso antes de que Hegel hubiese escrito una sola línea, tal como creía La Bruyère. Pero no es así, no sobra ninguna de las exploraciones posteriores; incluida la de Derrida, como es evidente.

Deguy, refiriéndose al contenido de *L'autre cap*, ha sostenido que se trata de un texto “sin”, que plantea o está escrito a partir de una forma de contradicción nueva: “A sin A”. La filosofía de Derrida es un pensar la posibilidad de la deconstrucción, tomando en consideración las posibilidades de materialización de esa afirmación contradictoria. Al respecto se pregunta Deguy: ¿qué queda después de ella?<sup>31</sup> Para él, “la paradoja de

31. Deguy, M.: « De la contemporanéité », Edic. Cit., p. 84.

Mallarmé con su negación de la negación (la aparición deviene ahí ‘extática impotencia que ha de desaparecer’), en su aposición cerrada de contrariante oxymórica parecida a la fase de asalto de una lucha de arbotantes posee un resorte exaltante: si es una forma que ‘da que pensar’, es una que permanece muy alejada de una neutralización paralizante”<sup>32</sup>.

Un decir de esa naturaleza está más próximo, como ya he apuntado, a algunas formas de la expresión poética, tal como las conocemos o reconocemos en los poemas de Michel Deguy. Unas formas, por otro lado, que lo aproximan al silencioso decir de los grandes poetas místicos. Pero, ¿qué puede ser más difícil de quebrar que el obstinado silencio del místico? Tan sólo la voluntad de conocer y de reconocer, el reconocimiento, pese a la debilidad, pese a la contradicción: “Toda voz quiere ser oída de nuevo”<sup>33</sup>.

En cualquier caso, en la concepción de la poesía que comparten el primer elemento cuestionado es el sujeto de la escritura, el autor. Bien sabemos que esto no es una originalidad de Derrida, como tampoco lo es de Deguy. Podríamos encontrar sin dificultad toda una legión de pensadores que, durante un tiempo al amparo del paraguas del estructuralismo, han hablado reiteradamente de ello. En efecto, desde las altas torres de una forma de ser sujeto que no quiere afirmarse a través de la autoafirmación, Blanchot, Barthes, Foucault y muchos otros han proclamado a voces su voluntad de acallar lo que hay detrás de cada párrafo que escribieron.

En el caso de la subjetividad, la memoria crea la ilusión de la unidad y la mentira del sentido. Esas ilusorias invenciones conducen a pensar que “A es igual a A”.

Sin embargo, Derrida sigue otra dirección aunque parte del mismo lugar común. Su recorrido es de una increíble amplitud, acudiendo para completarlo a las más heterogéneas fuentes de inspiración. Por ello se aproxima al lenguaje poético, al verbo teológico, a la filosofía en sus más diversas formas, etc. Abocando así a la construcción de una ontología crítica, permanentemente abierta, permanentemente alerta, que parte de la deconstrucción de la metafísica y ahonda incluso en la deconstrucción de los escritos de quienes han intentado desmontar e incluso destruir la metafísica tradicional. De todo ello extrae un balance generoso o empobrecido, según se mire. Son muchos libros, muchas páginas, explorando esa posibilidad-imposible, recorriéndola a través del estudio del don, de la amistad, del perdón, de la democracia, de la hospitalidad.

Pero también, desde otra perspectiva, podríamos considerar que los resultados que finalmente alcanza son más bien escasos, ya que no hay ningún capítulo cerrado, ningún libro que al cerrarse sobre sí mismo encie-

32. *Ibidem*, p. 84.

33. Deguy, M.: *Où dire*. Paris : Gallimard, 1966, p. 12.

rre a su vez toda la verdad y transmita la impresión de una gran certeza. Sin embargo, esta sensación, que le acompañó durante toda su vida, le impidió siempre acomodarse en lo logrado, le permitió mantener el impulso autocrítico y continuar con pasión un trabajo que él mismo sabía que era imposible dar por terminado en ningún momento. Algunos considerarán que esto es un defecto del pensamiento de Derrida, cuando en realidad es su más excelsa virtud.

Que todo esto es una posibilidad-imposible, que transfiere la certeza de un pensar encaminado, aunque no sepamos a dónde conduce el camino; todo ello parece incuestionable, después de haber sido tantas veces cuestionado.

### 3. Correspondencias

En las cartas dirigidas por Michel Deguy a Derrida durante la década de los 60, destaca sobre todo la intensidad de los intercambios intelectuales entre ambos. Además de las demandas de colaboración, entre otros ámbitos en la revista *Critique*, hay una muestra tras otra del respeto que Deguy tiene a Derrida como filósofo. Por ello, siendo él mismo un gran conocedor de la filosofía, recurre sin embargo una y otra vez a Derrida, para que le ayude a afrontar cuestiones y también para que actúe como tutor de algunos alumnos que necesitan un apoyo filosófico específico.

Se puede ver cómo hay autores que están siempre presentes en sus intercambios epistolares. En poesía, además del ya mencionado Celan, debemos citar a Rimbaud y Mallarmé.

Ni que decir tiene que la lectura de Deguy es muy valorada por Derrida y viceversa. Pero, en el terreno filosófico, se aprecian reticencias de Deguy con respecto a la interpretación que Derrida hace de Heidegger, lectura que podemos intuir que considera demasiado benévola. En efecto, parece que Deguy no quiere en esos momentos hacer abstracción del contexto histórico en el que se desarrolla el pensamiento de Heidegger, ni de su influencia en la actualidad desde la que él piensa y escribe. En una carta que dirige a Derrida, fechada el 3 de agosto de 1965, Deguy afirma que la idea subyacente a muchos planteamientos de Heidegger es que puede darse una reaproximación de los alemanes al espíritu poético de Hölderlin. Para él, tal idea no tiene ningún sentido, ni referida a los alemanes de la época de Hitler ni a los de la época en que escribe esta carta<sup>34</sup>.

El trabajo de Derrida es, no obstante, tomado siempre por Deguy como ineludible punto de referencia, sea cual sea el objeto de su escritu-

34. IMEC – Archives, Fonds Derrida, DRR 32.7.

ra. Por otra parte, valora de forma muy positiva los estudios de Derrida sobre el lenguaje, su atención crítica a la obra de Ferdinand de Saussure y su replanteamiento y profundización en asuntos que el estructuralismo había propuesto, pero a los que Derrida ha sabido dar un enfoque original. También hay en las cartas de esa década una clara delimitación del contexto filosófico francés, en función de la posición de Derrida en él y de las posiciones respectivas que los otros detentan con respecto a él.

En la correspondencia de la década de los años 1970 entre Deguy y Derrida se siguen planteando interesantes cuestiones literarias y filosóficas. Pueden rastrearse en esas cartas, además, toda una serie de consideraciones acerca de la élite intelectual francesa durante esos años. En efecto, las reflexiones que hacen ambos nos permiten comprender cómo funcionaban los círculos de poder y qué dificultades tenían, incluso intelectuales de renombre, para dar a conocer su trabajo. Por ejemplo, en una carta de Deguy a Derrida, fechada el 22 de mayo de 1977, afirma “tú sabes que soy uno de tus más antiguos lectores y de los más interesados, y fielmente, en tu trabajo”<sup>35</sup>. Y añade que le parece inaceptable el modo insolente en que Derrida es tratado en ocasiones en el mundillo intelectual francés.

Por lo demás, Deguy parece tan atento al contenido de la palabra poética, como al ritmo y musicalidad del lenguaje. Se produce así una curiosa situación, complementaria de la que caracteriza a Derrida. Éste hace continuas incursiones en la palabra poética, partiendo de la filosofía. Deguy sigue el camino inverso. Sin embargo, son aplicables a ambos las palabras que Jude Stefan utiliza a propósito de la concepción que Deguy tiene de la escritura. En efecto, para él, la escritura supone siempre una ruptura. “Sí, es así como hay que escribir: romper con la unidad de sentido, y romper, irse lejos”<sup>36</sup>.

Los encuentros son constantes, las discrepancias ni siquiera parecen dignas de mención. En muchos casos, la discrepancia surge como expresión de una toma de posición, que en realidad es previa al objeto de discusión. Así sucede con Heidegger, pues la lectura que de su filosofía hace Derrida es admirada y cuestionada al mismo tiempo, en algún aspecto, por su amigo. En efecto, Deguy ve en Derrida un inigualable conocedor del pensamiento de Heidegger, tal vez el único que pueda en Francia comentar las ideas del pensador alemán con absoluta solvencia y profundidad. Sin embargo, no comparte la insistencia de Derrida en mantener el pensamiento heideggeriano al abrigo de los vaivénes derivados de las circunstancias históricas en las que se desarrolló. Así pues, a pesar de la

35. IMEC – Archives, Fonds Derrida, DRR 32.7.

36. Stefan, J.: “Lexique d’amitié”, en Chamet, Y. (Dir.): *Le poète que je cherche à être (Cahier Michel Deguy)*. Paris : La Table Ronde, 1996, p. 16.

admiración que le inspira el pensador alemán, quizá porque considera que su filosofía es expresión de algo más profundo y siniestro, que trasciende a la persona del autor y condena –a él y a sus lectores- a entrar en un proceso de autodestrucción. Derrida, como es bien sabido, no oculta –más bien todo lo contrario- la presencia de esos puntos oscuros, pero durante mucho tiempo se empeña en transmitir a su amigo que es necesario sobreponerse al rechazo que suscitan para adentrarse apasionadamente en su legado filosófico.

En una carta de Deguy a Derrida, con fecha 10 de julio, pero en la que no consta el año, pregunta a su amigo sobre la relación entre *denken* y *dichten*, en Heidegger, así como sobre la forma en que Derrida entiende que el pensador alemán enfoca la cuestión de la metáfora y, en general, el papel del poeta (*Dichter*)<sup>37</sup>. Es de gran relevancia que Deguy vea que estas cuestiones ocupan un lugar muy especial en los escritos de Derrida. Son problemas esenciales y no meras referencias efectuadas al hilo de otras reflexiones más de calado. Son auténticas cuestiones de fondo, asuntos cruciales, para ambos. Como así también lo fueron para Heidegger, un pensador por el que, pese esas discrepancias de interpretación ya comentadas, ambos sienten gran admiración.

En este sentido, en una carta de Deguy a Derrida, datada tan sólo con el día de su envío, el 31, dice, continuando a todas luces un diálogo precedente con éste: “En efecto, me había sentido mal ante los ataques de Lévinas a Heidegger; me parecía que había en ellos caricaturización y mala fe, en la polémica a propósito del lugar o del recubrimiento (*couche*); en cuanto al perpetuo regreso de Lévinas al ‘rostro desnudo del hombre’, no lo comprendo bien”<sup>38</sup>.

Respecto al mundo editorial, el hecho más llamativo es que, a través del estudio de la correspondencia entre Deguy y Derrida, puede colegirse que este último realizó diversos intentos fallidos de publicar en la prestigiosa editorial Gallimard. En ese objetivo le ayudó, o al menos intentó ayudarle, Michel Deguy, quien durante años formó parte del comité de lectura de esa importante editorial y ha publicado en ella la mayor parte de sus obras.

El fracaso en tal proyecto es un indicio interesante, pues nos permite poner de relieve las reticencias que Derrida suscitaba en su propio país, aun siendo el filósofo francés con mayor proyección internacional, al lado de Michel Foucault o incluso por delante de éste en algunos momentos.

37. IMEC – Archives, Fonds Derrida, DRR 32.7.

38. *Ibidem*. Ver también, Quesne, P.: *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*. Dordrecht: Kluwer, 2003, p. 191. Asimismo, Dastur, F.: *Heidegger: la question du logos*. Paris: Vrin, 2007, p. 103.



Esa situación no se ha corregido del todo. En efecto, tras su fallecimiento, Derrida ha seguido siendo objeto de controversia y la ambivalencia con la que es valorado en su país no ha sido superada.

En este sentido, justo es señalar la dificultad de hacer crecer una obra, caracterizada por un acento tan marcado y personal. Comparada con la obra de Foucault, quien ofrece a través de sus trabajos detallados programas de investigación que invitan a sus seguidores a avanzar en las direcciones por él abiertas; la obra de Derrida parece condenada a un rechazo dictado por la incomprensión o a una exégesis exaltada, que reproduce su lenguaje y evalúa una y otra vez sus temas, pero que apenas añade nada a lo que él nos dejó. Es muy difícil aumentar el radio del círculo inicial y conseguir que abrace y abarque más de lo abarcado por el propio Jacques Derrida.

#### **4. Conclusiones**

La impresión inicial que pueden transmitir los libros de Derrida, o al menos muchos de ellos, es muy engañosa. En efecto, pueden hacer pensar a un lector poco advertido que se trata de trabajos circunstanciales, surgidos a partir de determinadas urgencias profesionales, pero que no son fruto de planteamientos profundos y de un trabajo sosegado de largo alcance. Nada más lejos de la realidad, pues sus obras son producto de sus preocupaciones profundas, permanentes a lo largo de toda su vida, aunque el acicate para hacer un libro haya sido la preparación de un curso o ciclo de conferencias y su posterior ampliación.

Envueltos a veces en un horizonte brumoso, adoleciendo en otras ocasiones de lo que él mismo ha llamado ‘mal de archivo’, aparecen en ellos elementos que se diría emergen en medio de un acontecer sin coherencia aparente, en medio de una acumulación de sucesos de dimensión muy heterogénea. Notas, cartas, ideas asomando entre las hojas de un libro en realidad nunca escrito. Una vida, unas vidas, que asoman entre borrones de tinta y símbolos que esperan un intérprete. Alguien, un autor que pese a todo cuestiona su propia impronta, hizo la labor de ofrecernos esos materiales; ahora ha de emprenderse la tarea de resignificar. Esa es nuestra tarea.

Para ello, disponemos ya de cierta distancia, de determinada perspectiva. La perspectiva nos invita a fijar un punto en el espacio, a situar un punto imaginario detrás de lo que queremos ver. En ese sentido, cabría preguntarse, a modo de ejemplos, si ha cambiado la pintura nuestra forma de ver o si nos ha enseñado la fotografía ciertas astucias para no pensar en el mirar, para no tener que pensar en la mirada. Son cuestiones que el

propio Derrida se planteó y que ahora nos toca a nosotros replantearnos en relación a su obra.

Pero no olvidemos que el mirar es indagatorio, pregunta a las cosas, quiere hacer descubrimientos. El mirar es intento de desvelar, de quitar el velo, de descubrir una verdad en la que no se había reparado. El mirar es preludeo del pensar, cuando el mirar lo es de verdad. Decir que lo es de verdad es querer decir que lo es fuera de la verdad establecida, decir que quiere descubrir la verdad.

Pensar sin mirar es pensar en dificultad, desde la abstracción prepotente o a partir de la carencia insalvable y lastimosa. Apena la invidencia, pero causa una pena aún mayor la ceguera del que, por prepotencia, no se detiene a mirar lo que acaece a su alrededor.

Puede la mirada anteceder al tocar, pero no hay una sola forma de tocar<sup>39</sup>. Podemos tocar sin haber mirado y mirar sin tocar, podemos mirar de otra manera por haber tocado de otra manera. La ceguera es una invitación permanente a ver a través del tocar, por eso cerrar los ojos aumenta la intensidad del tocar y abrirlos después de haber tocado es como un despertar<sup>40</sup>.

El pensamiento social y político ha ido explicitándose de forma cada vez más contundente en Derrida. Como es bien sabido, desde unos inicios en los que su pensar se ocupaba principalmente de cuestiones fenomenológicas, en la línea de la filosofía de Husserl, Derrida pasa a ocuparse de problemas vinculados con la lingüística y la filosofía del lenguaje, con un enfoque característico y original, para acceder más tarde a asuntos relacionados con la expresión y la crítica literarias. Sin embargo, ni siquiera en esos momentos la filosofía social y política están ausentes, ya que, detrás de problemas aparentemente ajenos al ámbito político, está siempre presente una preocupación por la comprensión y la transformación social. Más tarde, tales cuestiones se imponen al lector desde el propio planteamiento que éstas tienen en las obras de Derrida. El caso de Michel Deguy tiene muchos paralelismos con el de Derrida, también en ese sentido. Pese a ello, Deguy se ha mantenido a cierta distancia de la primera línea de la discusión social y política. Ha intervenido desde la creación literaria y filosófica y a través de ellas. No ha llegado a ocupar la primera línea del debate en esos terrenos.

No significa esto que sus intereses estén al margen de dichas preocupaciones. Es importante leer su poesía teniendo en mente el trasfondo

39. Derrida, J.: *Le Toucher, Jean:Luc Nancy*. Paris: Galilée, 2000, pp. 60 y ss. Ver asimismo, Van Rooden, A., "Poésie haptique. Sur l'(ir)réalité du toucher poétique chez Jean:Luc Nancy". *Révue Philosophique de Louvain*, 107 (1), 2009, p. 129.

40. Derrida, J. : *Marges de la philosophie*. Paris: Éditions de Minuit, 1972, p. 274 y ss.

de pensamiento social que hay detrás de muchos de sus escritos. El suyo no es un compromiso con la poesía, concebida como forma sublime y sublimadora de expresión. Vemos, por el contrario, que Deguy, a través de su *geo-poética*, expresa su compromiso social. Lo dice de una forma específica, diferente, pero intensa y profunda.

El poeta no puede describir el mundo sin denunciar lo que chirría o no marcha en él. El filósofo no se ha limitado jamás a interpretar el mundo, en contra de lo que Marx dejó escrito en su momento y tantos otros vienen repitiendo desde entonces. Por el contrario, el filósofo ayuda a transformar el mundo cada vez que acierta a ofrecer una interpretación correcta de algo que acaece en él. Algo análogo le sucede al poeta, como he intentado mostrar en estas páginas. Como bien nos ha enseñado H. G. Gadamer, “la realidad no acontece ‘a espaldas del lenguaje’, sino a espaldas de aquellos que pretenden comprender perfectamente el mundo”<sup>41</sup>.

41. Gadamer, H. G.: *Verdad y método*, vol. II, Salamanca, Sígueme, 1992, p. 237.

