

## SEMILOGIA Y GRAMATOLOGIA\*

(Entrevista de Julia Kristeva)

*Kristeva.* La semiología se construye actualmente sobre el modelo del signo y de sus correlatos: la *comunicación* y la *estructura*. ¿Cuáles son los límites “logocéntricos” y etnocéntricos de esos modelos, y cómo no pueden servir de base a una notación que quisiera escapar de la metafísica?

*Derrida.* Todos los gestos son aquí necesariamente equívocos. Y suponiendo, lo que no creo, que se pueda un día escapar *simplemente* de la metafísica, el concepto de signo habrá sido, en ese sentido, un freno y un regreso a la vez. Pues si por su raíz y sus implicaciones es de parte en parte metafísico, sistemáticamente solidario de las ideologías estoicas y medievales, el trabajo y el desplazamiento a los cuales ha sido sometido —y del cual ha sido curiosamente un instrumento— ha tenido efectos *de-limitantes*: ellos han permitido criticar la pertenencia metafísica del concepto, de *marcar* y *distender* los límites del sistema en el cual el concepto de signo ha nacido y ha comenzado a servir, y de arrancarlo hasta cierto punto, de su propio terreno. Ese trabajo hay que llevarlo lo más lejos posible, pero no se puede evitar el reencuentro, en un cierto momento, de “los límites logocéntricos y etnocéntricos” de dicho modelo. Es quizás en ese momento que habría que abandonar el concepto de signo. Pero ese momento no se lo puede determinar fácilmente, no se encuentra en estado puro. Es necesario que todas las fuentes eurísticas y críticas del concepto se hayan agotado, y eso para

---

\* Esta entrevista fue publicada en *Information sur les sciences sociales*, VII-3, junio de 1968. UNESCO, Paris. Fue recogida luego en el libro de Jacques Derrida: *Positions*. Les Editions de Minuit. Paris, 1972. La traducción española, hecha para *Ideas y Valores*, es de Freddy Téllez.

todos sus dominios y contextos. Ahora bien, es inevitable que las desigualdades de desarrollo (no puede dejar de haberlas) y la necesidad de ciertos contextos continúen haciendo estratégicamente indispensable el recurso a un modelo, del cual se sabe, por lo demás, que funcionaría como un obstáculo en el punto más inédito de la investigación.

Para no tomar sino un ejemplo, se podría mostrar que la semiología de tipo saussureano ha desempeñado una doble función. *Por un lado*, un papel crítico absolutamente decisivo:

1) Ella ha indicado, contra la tradición, que el significado es inseparable del significante, que el significado y el significante son las dos caras de una misma producción. Saussure se ha negado expresamente incluso a relacionar esta oposición o esta “unidad de dos caras”, con la oposición entre alma y cuerpo, como se lo hacía tradicionalmente: “Frecuentemente se ha comparado esta unidad de dos caras, con la unidad de la persona humana, compuesta de cuerpo y alma. La analogía satisface poco”. (*Curso de lingüística general*, p. 45).

2) Al subrayar los caracteres *diferencial* y *formal* del funcionamiento semiológico, al mostrar que “es imposible que el sonido, elemento material, pertenezca él mismo a la lengua” y que “en su esencia él (el significante lingüístico) no es en absoluto fónico” (p. 164); al de-substancializar a la vez el contenido significado y la “substancia de expresión” —que ya no es ni por excelencia ni exclusivamente la fonía—; al hacer también de la lingüística una simple parte de la semiología general (p. 33), Saussure ha contribuido decisivamente a devolver contra la tradición metafísica, el concepto de signo que él mismo le pedía prestado.

Sin embargo, Saussure no ha podido dejar de confirmar esa misma tradición, en la medida en que continúa utilizando el concepto de signo. De este concepto, como de cualquier otro, no se puede hacer uso de un modo ni absolutamente nuevo ni absolutamente convencional: se está obligado a asumir, de manera no crítica, por lo menos una parte de las implicaciones inscritas en su sistema. En Saussure se encuentra al menos un momento en donde él debe renunciar a extraer todas las consecuencias del trabajo crítico que realiza; es precisamente ese momento no casual, en donde Saussure se resigna a servirse de la palabra “signo”, a falta de otra. Después de haber justificado la introducción de los términos “significado” y “significante”, Saussure escribe: “En cuanto al término *signo*, si nos contentamos con él es porque, no sugiriéndonos la lengua usual cualquier otro, no sabemos con qué reemplazarlo” (pp. 99-100). Y no se comprende entonces, cómo se podría hacer evacuar el *signo*, cuando se ha comenzado por proponer la oposición significado/significante.

Ahora bien, la "lengua usual" no es inocente o neutra, es la lengua de la metafísica occidental y ella transporta no solamente un número considerable de presuposiciones de todo orden, sino también de presuposiciones inseparables y, por poco que se preste atención, esas presuposiciones hacen sistema. Sus efectos se pueden percibir en el discurso saussureano. Es por lo cual, *por otro lado*:

1) El mantenimiento de la distinción rigurosa —esencial y jurídica— entre el *signans* y el *signatum*, la ecuación entre el *signatum* y el concepto (p. 99)<sup>1</sup>, dejan abierto por derecho, la posibilidad de pensar un *concepto significado en sí mismo*, en su presencia simple al pensamiento, en su independencia frente a la lengua, es decir, por relación a un sistema de significantes. Saussure contradice las adquisiciones críticas de que hablábamos, al dejar abierta esta posibilidad —y ella se encuentra en el principio mismo de la oposición entre significado y significante, es decir, del signo. Saussure hace valer la exigencia clásica de lo que yo he propuesto llamar un "significado trascendental", que no remitiría en sí mismo, en su esencia, a ningún significante; que excedería la cadena de signos y que no funcionaría ya, él mismo y en un cierto momento, como significante. Por el contrario, a partir del momento en que se cuestiona la posibilidad de tal significado trascendental y en que se reconoce que todo significado se encuentra también en posición de significante<sup>2</sup>, la distinción significado/significante —el signo—, se hace problemática en su raíz. Claro está que esa es una operación que hay que practicar prudentemente, pues: a) ella debe pasar por la deconstrucción difícil de toda la historia de la metafísica, que ha impuesto y seguirá imponiendo, a toda la ciencia semiológica, esta búsqueda fundamental de un "significado trascendental" y de un concepto independiente de la lengua. Esta búsqueda no es impuesta desde el exterior por algo así como "la filosofía", sino por todo lo que une nuestra lengua, nuestra cultura, nuestro "sistema de pensamiento" a la historia y al sistema de la metafísica; b) no se trata tampoco de confundir, a todos los niveles y simplemente, el significante y el significado.

---

<sup>1</sup> Es decir, la inteligibilidad. La diferencia entre el significante y el significado ha reproducido siempre la diferencia entre lo sensible y lo inteligible. Y eso desde sus orígenes históricos como en el siglo XX. "El pensamiento estructuralista moderno lo ha establecido claramente: el lenguaje es un sistema de signos, la lingüística es parte integrante de la ciencia de los signos, la semiótica (o, en los términos de Saussure, la semiología). La definición medieval —*aliquid stat pro aliquo*—, que nuestra época ha resucitado, se ha mostrado válida y fecunda. Es así como la marca constitutiva de todo signo en general, del signo lingüístico en particular, reside en su carácter doble: cada unidad lingüística es bipartita y comporta dos aspectos: el uno sensible y el otro inteligible —por un lado el *signans* (el *signifiant* de Saussure), por otro lado el *signatum* (el *signifié*)". (R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Paris, Ed. de Minuit, 1963, p. 162).

<sup>2</sup> De la *Grammatologie*, pp. 106-108.

Que esta oposición o esta diferencia no pueda ser radical y absoluta, no impide su funcionamiento ni su indispensabilidad dentro de ciertos límites —muy amplios por lo demás. Por ejemplo, ninguna traducción sería posible sin ella. Es en efecto, en el horizonte de una traductibilidad absolutamente pura, transparente y unívoca, que se ha constituido el tema de un significado trascendental. En los límites en donde ella es posible, al menos donde *parece* posible, la traducción practica la diferencia entre significado y significante. Pero si esta diferencia no es pura nunca, la traducción tampoco lo es, y a la noción de traducción habrá que suplantarla por la noción de *transformación*: transformación reglamentada de una lengua por otra, de un texto por otro. Nosotros no tendremos ni hemos tenido que ver nunca con cierto “transporte” de significados puros, que el instrumento —o el “vehículo”— significante dejaría virgen e intocado, de una lengua a otra, o al interior de una misma lengua.

2) Aunque Saussure haya reconocido la necesidad de poner entre paréntesis la substancia fónica (“lo esencial de la lengua, ya lo veremos, es extraño al carácter fónico del signo lingüístico”, p. 21. “En su esencia no es —el significante lingüístico— fónico”, p. 164), ha debido, por razones esencialmente metafísicas, privilegiar el habla; todo lo que une el signo a la *phonè*. Habla también de “unión natural” entre el pensamiento y la voz, el sentido y el sonido (p. 46). E incluso de “pensamiento-sonido” (p. 156). Yo he tratado de mostrar, en otro lado, lo tradicional de tal gesto, y a qué necesidades respondía. En todo caso, Saussure va, en contradicción con el motivo crítico más interesante del *Curso*, a hacer de la lingüística el modelo regulador, el “patrón” de una semiología general, de la cual no debería ser, en derecho y teóricamente, más que una parte. El tema de lo arbitrario es así desplazado de sus vías más fecundas (la formalización), hacia una teleología jerarquizante: “Se puede decir que los signos enteramente arbitrarios, realizan mejor que los otros el ideal del proceso semiológico. Es por eso que la lengua, el más complejo y el más extendido de los sistemas de expresión, es también el más característico de todos. En ese sentido la lingüística puede llegar a ser el *patrón general de toda semiología*, aunque la lengua no sea sino un sistema particular” (p. 101). Se reencuentra exactamente el mismo gesto y los mismos conceptos en Hegel. La contradicción entre esos dos momentos del *Curso* se reconoce también en el hecho de que Saussure reconoce que “no es el lenguaje hablado lo natural al hombre, sino la facultad de constituir una lengua, es decir, un sistema de signos distintos . . .”, es decir, la posibilidad del *código* y de la *articulación*, independientemente de la substancia, por ejemplo de la substancia fónica.

3) El concepto de signo (significante/significado) lleva en sí mismo la necesidad de privilegiar la substancia fónica y de erigir la lingüística en "patrón" de la semiología. La *phonè* es en efecto la substancia significante que se da a la conciencia como lo más íntimamente unido al pensamiento del concepto significado. La voz es, desde ese punto de vista, la conciencia misma. Cuando yo hablo, no solamente tengo conciencia de estar presente en lo que pienso, sino también, de guardar en lo más íntimo de mi pensamiento o del "concepto", un significante que no cae en el mundo, que yo entiendo tan pronto como lo emito, que parece depender de mi pura y libre espontaneidad, que parece no exigir el uso de ningún instrumento, de ningún accesorio, de ninguna fuerza dada "afuera" en el mundo. No solamente el significante y el significado parecen unirse, sino que en esta confusión, el significante parece borrarse o devenir transparente, para dejar al concepto presentarse a sí mismo, como lo que es, sin remitir a nada más que a su presencia. La exterioridad del significante parece reducida. Naturalmente esta experiencia es una trampa, pero una trampa sobre la necesidad de la cual se ha organizado toda una estructura o toda una época. Sobre el fondo de esta época se ha constituido una semiología cuyos conceptos y presupuestos fundamentales se pueden seguir de Platón a Husserl, pasando por Aristóteles, Rousseau, Hegel, etc.

4) Reducir la exterioridad del significante es excluir todo lo que en la práctica semiótica no es psíquico. Ahora bien, sólo el privilegio dado al signo fonético y lingüístico puede autorizar la proposición de Saussure, según la cual el "signo lingüístico es una entidad *psíquica* de dos caras" (p. 99). Suponiendo que esta proposición tenga un sentido riguroso en sí misma, no se comprende cómo se podría extenderla a todo signo, ya sea fonético, lingüístico o no. Y no se comprende, salvo precisamente que se haga del signo fonético el "patrón" de todos los signos, cómo se puede inscribir la semiología general en una psicología. Es eso precisamente lo que hace Saussure: "se puede concebir una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social; ella formaría una parte de la psicología social y en consecuencia de la psicología general; nosotros la llamaremos semiología (del griego *semeion*, signo). Ella nos enseñaría en qué consisten los signos, qué leyes los rigen. En la medida en que esa ciencia no existe todavía, no se puede decir lo que ella será, pero desde ya tiene derecho a la existencia; su lugar está determinado desde ahora. La lingüística no es sino una parte de esa ciencia general, las leyes que descubra la semiología serán aplicables a la lingüística, y ésta encontrará así su relación a un dominio bien definido en el conjunto de los hechos humanos. Es entonces una tarea del psicólogo de definir el lugar exacto de la semiología" (p. 33).

Evidentemente los semiólogos y lingüistas modernos no se han quedado en Saussure, o al menos en ese "psicologismo" saussureano. La Escuela de Copenhague y toda la lingüística americana lo han criticado explícitamente. Pero si yo he insistido sobre Saussure, no es solamente porque aquellos que lo critican lo reconocen como el institutor de la semiología general y le piden prestado la mayoría de sus conceptos, sino sobre todo porque no se puede criticar solamente el uso "psicologista" del concepto de signo. El psicologismo no consiste en el mal uso de un concepto, él está inscrito y prescrito en el concepto mismo de signo, y eso de la manera equívoca de que hablábamos anteriormente. Este equívoco que pesa sobre el modelo del signo, marca entonces el proyecto "semiológico" mismo, con la totalidad orgánica de todos sus conceptos, en particular el de *comunicación*, que implica efectivamente la *transmisión encargada de hacer pasar de un sujeto al otro*, que implica la *identidad* de un objeto *significado*, de un *sentido* o de un *concepto*, por derecho separables del proceso de paso y de la operación *significante*. La comunicación presupone sujetos (cuya identidad y presencia están constituidas antes de la operación *significante*), y objetos (conceptos *significados*, un *sentido* pensado que el paso de la comunicación no podrá por derecho, ni constituir ni transformar). A comunica B a C. Por el signo, el emisor comunica algo a un receptor, etc.

El caso del concepto de *estructura* que Ud. menciona, es ciertamente más ambiguo. Todo depende del trabajo que se le haga hacer. Como el concepto de signo —y por consiguiente de semiología—, puede a la vez confirmar y romper la seguridad logocéntrica y etnocéntrica. Nosotros no tenemos por qué meter ese concepto entre paréntesis, como por lo demás no tenemos los medios para hacerlo. Es necesario sin duda, transformar los conceptos al interior de la semiología, desplazarlos, devolverlos contra sus presupuestos, re-inscribirlos en otras cadenas, modificar poco a poco el terreno de trabajo y producir así nuevas configuraciones. Yo no creo en una ruptura decisiva, en la unicidad de una "ruptura epistemológica" como se dice actualmente. Las rupturas se reinscriben siempre, fatalmente, en un tejido viejo y que hay que continuar a deshacer interminablemente. Esta interminabilidad no es un accidente o una contingencia; ella es esencial, sistemática y teórica. Eso no impide en nada la necesidad y la importancia relativa de ciertas rupturas, de la aparición o definición de nuevas rupturas. . .

*Kristeva*. ¿Qué significa la *grama* como "nueva estructura de la no-presencia"? ¿Qué significa la *escritura* como "différance"? ¿Cuál es la ruptura que esos conceptos introducen por relación a los conceptos-claves de la semiología, el *signo* (fonético) y la *estructura*? ¿Cómo la noción de *texto* reemplaza, en la gramatología, la noción lingüística y semiológica de *enunciado*?

*Derrida*. La reducción de la escritura —como reducción de la exterioridad del significante—, se movía paralelamente con el fonologismo y el logocentrismo. Se sabe cómo con Saussure, según una operación tradicional, que fue también la de Platón, Aristóteles, Rousseau, Hegel, Husserl, etc., excluye la escritura del campo de la lingüística —de la lengua y del habla— como un fenómeno de representación externa, a la vez inútil y peligrosa: “El objeto lingüístico no es definido por la combinación de la palabra escrita y de la palabra hablada; esta última constituye por sí sola ese objeto” (p. 45); “la escritura es extraña al sistema interno (de la lengua)” (p. 44); “la escritura vela la vista de la lengua: ella no es un vestido sino un disfraz” (p. 51). La unión de la escritura y de la lengua es “superficial”, “fáctica”. Es por un acto “bizarro” que la escritura, que no debería ser sino una imagen, “usurpa el papel principal” y que “la relación natural se invierte” (p. 47). La escritura es una “trampa”, su acción es “viciosa” y “tiránica”; sus errores constituyen monstruosidades, “casos teratológicos”, “la lingüística debe ponerlos bajo observación en un compartimento especial” (p. 54), etc.

Naturalmente que esta concepción representativista de la escritura (“Lenguaje y escritura son dos sistemas de signos distintos; la única razón de ser del segundo, es la de *representar* al primero”, p. 45), está unida a la práctica de la escritura fonética-alfabética, a la cual Saussure reconoce “limitar” su estudio (p. 48). La escritura alfabética parece efectivamente representar el habla y al mismo tiempo borrarse delante de ella. Por el contrario, se podría mostrar, como he tratado de hacerlo en mis trabajos, que no hay escritura puramente fonética y que el fonologismo es menos la consecuencia de la práctica del alfabeto en una cultura, que de una cierta representación de una cierta *experiencia* ética o axiológica de esta práctica. La escritura debería borrarse ante la plenitud de una habla viva, perfectamente representada en la transparencia de su notación, inmediatamente presente al sujeto que la realiza y a aquel que recibe su sentido, su contenido, su valor.

Ahora bien, si se dejara de limitar al modelo fonético de escritura, privilegiado por razones etnocéntricas, y si extrajéramos todas las consecuencias del hecho de que no existe escritura puramente fonética (a causa del espaciamiento necesario de los signos, de la puntuación, de los intervalos, de las diferencias indispensables al funcionamiento de los grafemas, etc.), toda la lógica fonologista o logocentrista se hace problemática. Su campo de legitimidad se hace estrecho y superficial. Esta de-limitación es, sin embargo, indispensable si se quiere tener en cuenta, con alguna coherencia, el principio de diferencia, tal como el mismo Saussure lo recuerda. Ese principio nos dice no solamente que no hay que privilegiar una substancia —aquí la substancia fónica, llamada temporal— excluyendo otra —por ejemplo la substancia grá-

fica, llamada espacial—, sino también, que hay que considerar todo proceso de significación como un juego formal de diferencias, es decir, de trazas.

¿Por qué trazas? ¿Y con qué derecho reintroducir la gramática en un momento que parece haberse neutralizado toda substancia, ya sea fónica, gráfica u otra? Es evidente que no se trata de recurrir al mismo concepto de escritura y de reinvertir simplemente la disimetría que se cuestiona. Se trata de producir un nuevo concepto de escritura, que podemos llamar *grama* o *différance*. El juego de las diferencias supone síntesis y reenvíos que prohíben que bajo ningún sentido y en ningún momento, un elemento simple sea *presente* en sí mismo y que no remita sino a sí mismo. Ya sea en el orden del discurso hablado o del discurso escrito, ningún elemento puede funcionar como signo sin remitir a otro elemento que no sea simplemente presente. Este encadenamiento hace que cada “elemento” (fonema o grafema) se constituya a partir de la traza, perceptible en él, de otros elementos de la cadena o del sistema. Este encadenamiento, este tejido, es el *texto* que se produce solamente en la transformación de otro texto. No existe absolutamente nada, ni en los elementos, ni en el sistema que sea simplemente presente o ausente. Lo único que existe, de parte en parte, son diferencias de diferencias y trazas de trazas. La grama es entonces el concepto más general de la semiología (que se convierte así en gramatología), concepto que conviene no solamente al campo de la escritura, en el sentido estrecho y clásico de la palabra, sino también al campo de la lingüística. La ventaja de ese concepto (siempre y cuando dicho concepto se encuentre rodeado de un cierto contexto interpretativo, ya que, como todo elemento conceptual, él no significa ni se basta por sí solo) consiste en que él neutraliza en sus principios la propensión fonologista del “signo” y lo *equilibra de hecho*, por la liberación de todo el campo científico de la “substancia gráfica” (historia y sistema de las escrituras, más allá del área occidental), cuyo interés no es mínimo pero que se ha dejado hasta ahora en la sombra o en la indignidad.

La grama como *différance* es entonces una estructura y un movimiento que no se dejan pensar a partir de la oposición presencia/ausencia. La *diferancia* es el juego sistemático de las diferencias, de las trazas de diferencias, del *espaciamento* por el cual los elementos se relacionan los unos con los otros. Este espaciamento es la producción, a la vez activa y pasiva (el *a* de la *diferancia* indica esta indecisión, por relación a la actividad y a la pasividad, lo que no se deja dirigir y distribuir por esta oposición), de los intervalos sin los cuales los términos “plenos” no significarían, no funcionarían. Es también el devenir-espacio de la cadena hablada —que se ha dado en llamar temporal y lineal; es este devenir-espacio y solamente él, el que hace posible la escritura y toda

correspondencia entre la palabra y la escritura, todo paso de la una a la otra.

La actividad o la productividad connotadas por el *a* de la *diferancia*, remite al movimiento generativo en el juego de las diferencias. Estas últimas no caen del cielo como tampoco se encuentran inscritas de una vez por todas, en un sistema cerrado, en una estructura estática que una operación sincrónica y taxonómica podría agotar. Las diferencias son los efectos de transformaciones, y desde ese punto de vista, el tema de la *diferancia* es incompatible con motivo estático, sincrónico, taxonómico, a-histórico, etc., del concepto de *estructura*. Pero se sobreentendiendo que ese motivo no es el único que define la estructura y que la producción de las diferencias, la *diferancia*, no es a-estructural: ella produce transformaciones sistemáticas y ordenadas que pueden hasta un cierto punto dar lugar a una ciencia estructural. El concepto de *diferancia* desarrolla incluso las exigencias principales, más legítimas del "estructuralismo".

La lengua y en general todo código semiótico —que Saussure define como "clasificaciones"—, es entonces un efecto, pero que no tiene por causa a un sujeto, a una substancia o entidad presente en alguna parte, fuera del movimiento de la *diferancia*. Puesto que no hay presencia fuera de y antes de la *diferancia* semiológica, se puede aplicar al sistema de signos en general, lo que Saussure dice de la lengua: "la lengua es necesaria para que el habla sea inteligible y produzca todos sus efectos; pero el habla es necesaria a su vez, para que la lengua se establezca. Históricamente el hecho del habla precede siempre". Estamos en un círculo, pues si se distingue rigurosamente la lengua del habla, el código del mensaje, el esquema del uso, etc. y si se quiere hacer valer los dos postulados así enunciados, no se sabe por dónde comenzar y cómo en general podría comenzar algo que sea lengua o habla. Es preciso admitir, ante toda disociación lengua/habla, código/mensaje, etc. (con todo lo que implica eso), una producción sistemática de diferencias —una *diferancia*— en los efectos de la cual se podrá eventualmente, por abstracción y según motivaciones determinadas, conformar una lingüística de la lengua y una lingüística del habla, etc.

Absolutamente nada —ninguna entidad presente o in-diferente— precede entonces a la *diferancia* y al espaciamiento. No existe ningún sujeto que sea agente, autor y maestro de la *diferancia* y al cual ella pertenecería eventual y empíricamente. La subjetividad —como la objetividad— es un efecto de *diferancia*, un efecto inscrito en un sistema de *diferancia*. Es por eso que la *a* de *diferancia* recuerda también que espaciamiento es *temporalización*, desvío, plazo por el cual la intuición, la percepción, el consumo; en una palabra, la relación al presente, la referencia a una realidad presente, a una *entidad*, son siempre *dife-*

ridos. Diferidos en razón misma del principio de diferencia que implica que un elemento no pueda funcionar y no signifique, no adopte o no proporcione "sentido", sino remitiendo a otro elemento pasado o por venir, en una economía de trazas.

Este aspecto económico de la diferencia, que hace intervenir un cierto cálculo —no consciente— en un campo de fuerzas, es inseparable del aspecto estrechamente semiótico. El confirma que el sujeto y ante todo el sujeto consciente, hablante, depende del sistema de diferencias, y del movimiento de la diferencia; sistema y movimiento no presentes, y sobre todo, no presentes para sí, antes de la diferencia, que no se constituyen sino dividiéndose, espaciándose, "temporizándose", diferenciándose; y que como lo decía Saussure, "la lengua (que no consiste sino en diferencias), no es una función del sujeto hablante". En el momento en que interviene el concepto de diferencia, con la cadena que en él se forma, todas las oposiciones conceptuales de la metafísica, en cuanto ellas tienen por referencia última la presencia de un presente (bajo la forma, por ejemplo, de la identidad del sujeto, presente en todas sus operaciones, presente bajo todos sus accidentes o acontecimientos, presente para sí en su "palabra viva", en sus enunciados o sus enunciaciones, en los objetos y los actos presentes de su lenguaje, etc.); todas esas oposiciones metafísicas (significante/significado; sensible/inteligible; escritura/palabra; habla/lengua; diacronía/sincronía; espacio/tiempo; pasividad/actividad; etc.), se hacen no pertinentes. Esas oposiciones desembocan todas, en un momento u otro, a subordinar el movimiento de la diferencia a la presencia de un valor o de un *sentido* planteado como anterior a la diferencia, más originario que ella, excediéndola y dirigiéndola en última instancia. He allí todavía, la presencia de lo que mencionábamos anteriormente como el "significado trascendental".

*Kristeva*. Se dice que el concepto de "sentido" en semiótica difiere sensiblemente del concepto fenomenológico de "sentido". ¿Cuáles son sin embargo, sus complicidades y en qué medida el proyecto semiológico permanece intra-metafísico?

*Derrida*. Es verdad que la extensión del concepto fenomenológico de "sentido" parece en primer lugar mucho más amplio, mucho menos determinado. Es incluso difícil reconocer sus límites. Toda experiencia es experiencia del sentido (*Sinn*). Todo lo que aparece a la conciencia, todo lo que es para una conciencia en general, es *sentido*. El sentido es la fenomenalidad del fenómeno. En sus *Investigaciones lógicas*, Husserl rechazaba la distinción de Frege entre *Sinn* y *Bedeutung*. Más tarde, esta distinción le va a parecer útil, pero no porque él la entendiera como Frege, sino para marcar la diferenciación entre el sentido en su extensión más general (*Sinn*) y el sentido como objeto de un enunciado lógico o lingüístico, el sentido como significación (*Bedeutung*). Es a ese

nivel que podrían aparecer las complicidades a las cuales Ud. acaba de hacer alusión. Es así que por ejemplo:

1) Husserl tiene necesidad, para aislar el sentido (*Sinn* o *Bedeutung*) del enunciado, o la intención de significación (*Bedeutungs-Intention*), que "anima" al enunciado, de distinguir rigurosamente entre la cara significante (sensible), de la cual él reconoce la originalidad, pero que él excluye de su problemática lógico-gramatical, y la cara del sentido significado (inteligible, ideal, "espiritual"). Tal vez sea mejor citar aquí un pasaje de *Ideas I*: "Nosotros adoptamos como punto de partida la distinción bien conocida entre la cara sensible y, por así decir, carnal de la expresión, y su cara no sensible, 'espiritual': no hay por qué meterse en una discusión profunda sobre la primera, ni sobre la manera como las dos caras se unen. Es evidente que por allí hemos designado los títulos de problemas fenomenológicos que no dejan de ser importantes. Nosotros comprendemos exclusivamente el 'querer decir' (*bedeuten*) y la *Bedeutung*. En el fondo, esas palabras no se relacionan sino a la esfera lingüística (*sprachliche Sphaere*), a la del 'expresar' (*des Ausdrückens*). Pero no se puede dejar de ampliar la significación de esas palabras, y es ese al mismo tiempo un paso importante en el orden del conocimiento, y de hacerlas sufrir una modificación conveniente, que les permita aplicarse, de una cierta manera, a toda la esfera noético-noemática: es decir, a todos los actos, entrelazados (*verflochten*) o no con actos de expresión. De tal modo, nosotros hemos hablado sin cesar, en el caso de todas las vivencias intencionales, de 'sentido' (*Sinn*), palabra que sin embargo es en general, equivalente a *Bedeutung*. Por precisión, nos reservamos la palabra *Bedeutung* preferentemente para la vieja noción, particularmente en el giro complejo de *Bedeutung lógico* o expresivo. En cuanto a la palabra 'sentido', la empleamos en su extensión amplia". De tal modo, que el sentido, ya sea o no "significado" o "expresado", que se encuentre o no "entrelazado" a un proceso de significación, es una *idealidad*, inteligible o espiritual, que puede eventualmente unirse a la cara sensible de un significante, pero que en sí no tiene necesidad de hecho. Su presencia, su sentido o su esencia de sentido, es pensable fuera de ese entrelazamiento, desde el momento en que el fenomenólogo, como el semiótico, pretende referirse a una unidad pura, a una cara rigurosamente identificable del sentido o el significado.

2) Esta capa del sentido o del significado puro remite, explícitamente en Husserl, implícitamente al menos en la práctica semiótica, a una capa del sentido pre-lingüístico o pre-semiótico (pre-expresivo dice Husserl), cuya presencia sería pensable fuera de y antes del trabajo de la diferancia, fuera de y antes del proceso o el sistema de la significación. Esta vendría solamente a poner al día al sentido, a traducirlo, a trans-

portarlo, comunicarlo, encarnarlo, expresarlo, etc. Tal sentido —que es entonces, en los dos casos, el sentido fenomenológico y como último recurso, todo lo que se da originariamente a la conciencia en la intuición perceptiva—, no estaría entonces, desde el comienzo, en posición de significante inscrito en el tejido relacional y diferencial, que constituiría ya un reenvío, una traza, una grama, un espaciamento. La metafísica ha consistido siempre, se podría demostrarlo, en querer arrancar la presencia del sentido, bajo ese nombre o bajo otro, a la diferencia; y cada vez que se pretende cortar o aislar rigurosamente una región o una capa del sentido puro o del significado puro, se hace el mismo gesto. ¿Y de qué modo entonces, una semiótica —en cuanto tal— puede dispensarse simplemente de todo recurso a la identidad del significado? Lo que se hace así, de la relación entre el sentido y el signo, o entre el significado y el significante, es una relación de *exterioridad*: más aún, éste se vuelve, como en Husserl, la exteriorización (*Äusserung*) o la expresión (*Ausdruck*) de aquella. El lenguaje está determinado como expresión —puesta afuera de la intimidad de un adentro— y aquí se reencuentran todas las dificultades y presuposiciones de las que habíamos hecho un rato respecto de Saussure. Yo he tratado de indicar en otro sitio las consecuencias que unen la fenomenología a ese privilegio de la *expresión*, a la exclusión de la “indicación” fuera de la esfera del lenguaje puro (de la “lógicidad” del lenguaje), al privilegio dado necesariamente a la voz, etc., y eso desde las *Investigaciones lógicas*, desde ese formidable proyecto de “gramática lógica pura” que es mucho más importante y riguroso sin embargo, que todos los proyectos de “gramática general y razonada” de los siglos XVII y XVIII en Francia, a los cuales se refieren ahora ciertos lingüistas modernos.

*Kristeva*. Si el lenguaje es siempre una “expresión”, y en cuanto tal su encerramiento está demostrado, ¿en qué medida y por qué tipo de práctica es superable dicha expresividad? ¿En qué medida la no-expresividad sería significativa? ¿La gramatología no sería una “semiología” no-expresiva a base de notaciones lógico-matemáticas más que lingüísticas?

*Derrida*. Yo estoy tentado a responder de un modo aparentemente contradictorio. *Por un lado*, el expresivismo no es jamás simplemente superable, dado que es imposible reducir ese efecto de diferencia que es la estructura de oposición simple: adentro/afuera, y ese efecto del lenguaje que lo impulsa a representarse a sí mismo como re-presentación ex-presiva, traducción afuera de lo que estaba constituido adentro. La representación del lenguaje como “expresión” no es un prejuicio occidental, es una especie de trampa estructural, lo que Kant hubiera llamado una ilusión trascendental. Esta se modifica según los lenguajes, las épocas, las culturas. No hay duda que la metafísica occidental cons-

tituye una sistematización poderosa, pero yo creo que sería demasiado y además imprudente, reservarle solamente a ella la exclusividad. Por otro lado, e inversamente, yo diría que si el expresivismo no es *simplemente* y de una vez por todas, superable, la expresividad es ya, de hecho, superada, que se lo quiera o no, que se lo sepa o no. En la medida en que eso que se llama el "sentido" (por "expresar") está ya, de parte en parte, constituido por una red de diferencias, en la medida en que él es ya un *texto*, una red de reenvíos textuales a otros textos, una transformación textual en la cual cada "término" pretendidamente "simple" está marcado por la traza de otro, la interioridad presupuesta del sentido, se encuentra ya trabajada por su propio adentro. Ella se lleva ya siempre fuera de sí. Ella es ya diferente (de sí) antes de todo acto de expresión. Y es bajo esta única condición que puede constituir un sintagma o un texto. Es bajo esa única condición que puede ser "significante". Desde ese punto de vista, no sería necesario tal vez preguntarse en qué medida la no-expresividad sería significativa. Solamente la no-expresividad puede ser significativa puesto que rigurosamente no hay significación si no hay síntesis, sintagma, diferencia y texto. Y la noción de texto, pensada con todas sus implicaciones, es incompatible con la noción unívoca de expresión. Claro está que cuando se dice que sólo el texto es significativo, se ha transformado ya el valor de la significancia y del signo. Pues si se entiende el signo dentro de su acabamiento clásico más severo, es necesario decir lo contrario: la significación es expresión; el texto, que no expresa nada, es insignificante, etc. La gramatología, como ciencia de la textualidad, no sería entonces una "semiología" no-expresiva sino bajo la condición de transformar el concepto de signo y de arrancarlo a su expresivismo congénito.

La última parte de su pregunta es aún más difícil. Es claro que la reticencia, incluso la resistencia opuesta a la notación lógico-matemática ha sido siempre la afirmación del logocentrismo y del fonologismo, en cuanto que ellos han dominado la metafísica y los proyectos semiológicos y lingüísticos clásicos. La crítica de la escritura matemática no-fonética (p. ej. del proyecto leibniziano de "característica"), por Rousseau, Hegel, etc., se reencuentra de manera no fortuita, en Saussure, en donde corre paralela a la preferencia declarada por las lenguas naturales (cf. *Curso*, p. 57). Una gramatología que rompiera con ese sistema de presuposiciones debería entonces, efectivamente, liberar la matematización del lenguaje, tomar nota también de lo que "la práctica de la ciencia no ha dejado jamás, de hecho, de negar el imperialismo del *logos*, p. ej., apelando, desde siempre y cada vez más, a la escritura no-fonética"<sup>3</sup>. Todo lo que siempre ha unido el *logos* a la

---

<sup>3</sup> De la *Grammatologie*, p. 12.

*phonè*, se ha visto limitado por las matemáticas, cuyo progreso es absolutamente solidario de la práctica de una inscripción no-fonética. Sobre ese principio y sobre esa tarea “gramatológicos”, no existe, yo creo, ninguna duda posible. Pero la extensión de las notaciones matemáticas, y en general de la formalización de la escritura, debe ser muy lenta y muy prudente, si al menos se quiere que ella se apodere *efectivamente* de los dominios que le eran hasta ahora extraños. Un trabajo crítico sobre las lenguas “naturales”, por medio de lenguas “naturales”, debería, me parece, preparar y acompañar tal formalización. Tarea infinita, pues será imposible siempre, por razones esenciales, reducir absolutamente las lenguas naturales y las notaciones no-matemáticas. Es preciso desconfiar también de la cara “ingenua” del formalismo y del matematismo, de las cuales una de las funciones secundarias ha sido, no lo olvidemos, en la metafísica, la de completar y confirmar la teología logocéntrica, que por otro lado ellas podían negar. Es así como en Leibniz el proyecto de característica universal, matemática y no-fonética, es inseparable de una metafísica de lo simple, y por ahí, de la existencia del entendimiento divino, del *logos* divino<sup>4</sup>.

El progreso efectivo de la notación matemática corre paralelo entonces, con la deconstrucción de la metafísica y con la renovación profunda de las matemáticas mismas y del concepto de ciencia del cual ha sido siempre el modelo.

*Kristeva*. Siendo el cuestionamiento del signo un cuestionamiento de la cientificidad, ¿en qué medida la gramatología es o no una “ciencia”? ¿Considera Ud. que ciertos trabajos semióticos —y en caso afirmativo cuáles—, se relacionan al proyecto gramatológico?

*Derrida*. La gramatología debe deconstruir todo lo que une el concepto y las normas de la cientificidad a la onto-teología, al logocentrismo, al fonologismo. Es ese un trabajo inmenso e interminable que debe incesantemente evitar que la trasgresión del proyecto clásico de la ciencia no recaiga en el empirismo pre-científico. Eso supone una especie de *doble registro* en la práctica gramatológica: es preciso a la vez, ir más allá del positivismo o del científicismo metafísico y acentuar lo que en el trabajo efectivo de la ciencia contribuye a liberarla de las hipotecas metafísicas que pesan desde su origen sobre su definición y

---

<sup>4</sup> “Pero actualmente me basta anotar que lo que es el fundamento de mi característica, lo es también de la demostración de la existencia de Dios; pues los pensamientos simples son los elementos de la característica, las formas simples son la fuente de las cosas. Ahora bien, yo sostengo que todas las formas simples son compatibles entre ellas. Es esa una proposición de la cual yo no podría dar la demostración sin explicar largamente los fundamentos de la característica. Pero si ella es aceptada, de ahí se deduce que la naturaleza de Dios, que encierra todas las formas simples absolutamente tomadas, es posible. Ahora bien, nosotros hemos ya probado que Dios es, suponiendo que El sea posible. Es decir, El existe. Lo que habría que demostrar”. (Carta a la princesa Elizabeth, 1678).

su movimiento. Es necesario continuar y consolidar lo que en la práctica científica ha comenzado siempre a exceder ya el encerramiento logocéntrico. Es por eso que no hay una respuesta simple a la cuestión de saber si la gramatología es una "ciencia". Yo diría en una palabra que ella *inscribe* y *de-limita* la ciencia; ella debe hacer libre y rigurosamente funcional en su propia escritura, las normas de la ciencia. Una vez más, ella marca y al mismo tiempo distiende el límite que clausura el campo de la científicidad clásica.

Por la misma razón, no existe un trabajo semiótico *científico*, que no sirva a la gramatología. Y se podrá siempre devolver contra las presuposiciones metafísicas de un discurso semiótico, los motivos gramatológicos que la ciencia produce en él. Es a partir del motivo formalista y diferencial presente en el *Curso* de Saussure, que se puede criticar el psicologismo, el fonologismo, la exclusión de la escritura presentes en el mismo. Del mismo modo, en la glosemática de Hjelmslev, la crítica del psicologismo saussureano, la neutralización de las sustancias de expresión, —y por consiguiente del fonologismo—, el "estructuralismo", el "inmanentismo", la crítica de la metafísica, la temática del juego, etc., si se extrajeran todas las consecuencias, deberían excluir toda una conceptualidad metafísica ingenuamente utilizada (la pareja expresión/contenido en la tradición de la pareja signifiante/significado; la oposición forma/substancia aplicada a cada uno de los términos precedentes; el "principio empírico", etc.)<sup>5</sup>. Se puede decir *a priori*, que en toda proposición o en todo sistema de investigación semiótica —y Ud. podría mejor que yo, citar ejemplos más actuales—, las presuposiciones metafísicas cohabitan con motivos críticos. Y eso por el solo hecho de que habitan hasta un cierto punto el mismo lenguaje, o más bien, la misma lengua. La gramatología sería, sin duda alguna, menos otra ciencia, una nueva disciplina encargada de un nuevo contenido, de un nuevo dominio bien determinado, que la práctica vigilante de esa repartición textual.

---

<sup>5</sup> De la *Grammatologie*, pp. 83 y siguientes.