

En Celina A. Lértora Mendoza, *Actas. XXI Jornadas de Pensamiento Filosófico*.
Buenos Aires (Argentina): Ediciones FEPAI.

Soberanía como fe y fiducia de la razón: el quiasma entre fe y saber en Derrida.

Ricardo G. Viscardi.

Cita:

Ricardo G. Viscardi (2023). *Soberanía como fe y fiducia de la razón: el quiasma entre fe y saber en Derrida*. En Celina A. Lértora Mendoza *Actas. XXI Jornadas de Pensamiento Filosófico*. Buenos Aires (Argentina): Ediciones FEPAI.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/ricardo.g.viscardi/58>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/p0vR/6HK>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica* fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Soberanía como fe y fiducia de la razón: el quiasma entre fe y saber en Derrida

Ricardo G. Viscardi
Universidad de la República-Uruguay,
Paris8-St.Denis, Casa de Filosofía

Resumen

El presente habilita una perspectiva sugestiva sobre la coyuntura bajo cuyo influjo Derrida escribe, a inicios de los años 1990, *Foi et savoir*¹. La concomitancia entre política y religión ha tendido desde entonces a acentuarse, en cuanto la pertenencia religiosa ya no sólo se embandera en nacionalidades, sino que además provee condiciones decisivas de una contienda política interna. Incluso cuando no se presentan bajo el cariz de la institución religiosa, de connotada impronta vicarial y romana, las creencias ancladas en una comunidad ganan perfil estratégico, en razón de la fusión entre mundialización y creencias tradicionales que favorece la **glocalización**². Estas creencias desviantes respecto al canon de la democracia secular y representativa se multiplican por doquier, pese a la extensión global del propio saber tecno-científico que debiera disolverlas.

Palabras clave: fe, razón, religión, tecno-ciencia, tele-tecnologías

Introducción

La fe religiosa propagada a través de los medios de comunicación no es, para Derrida, una deriva del proceso de comunicación, sino que manifiesta su núcleo fundamental. La secularización no ha sido una línea de análisis frecuente en el pensamiento francés contemporáneo. Se destaca por contraposición a esa tradición, el planteo que hace Derrida en su último período. La secularización es abordada en el doble clivaje del saber y del poder, a través de la articulación fundamental que se sostiene en la mediación cristiana. La condición intrínseca de la mediación en el proceso de secularización proviene de la teología de la encarnación, que habilita en contexto cristológico la “presencia real” de la divinidad en la escena ritual de la eucaristía. Esta “presencia real” provee el fundamento ontológico que sostiene, a través de la fe y la creencia, la continuidad necesaria a la razón, ante todo, en el propio planteo de la Ilustración. La propuesta del autor de “Surtout, pas de journalistes!” aborda el gobierno ontológico que cunde a través de los medios de comunicación y la articulación mediática de la tecnología, que encuentran una matriz paradigmática en el vicariato papal.

El presente habilita una perspectiva sugestiva sobre la coyuntura bajo cuyo influjo Derrida escribe, a inicios de los años 1990, *Foi et savoir*³. La concomitancia entre política y religión ha tendido desde entonces a acentuarse, en cuanto la pertenencia religiosa ya no sólo se embandera en nacionalidades, sino que además provee condiciones decisivas de una contienda política interna. Incluso cuando no se presentan bajo el cariz de la institución religiosa, de connotada impronta vicarial y romana, las creencias ancladas en una comunidad ganan perfil estratégico, en razón de la

1Jacques Derrida, “Foi et savoir”. Derrida, J. Vattimo, G. (sous la direction de), *La religion*, Paris, Seuil, 1996, (pp. 9-86).

2Viscardi, R. “Ultra-nacionalismo glocal: Brasil bien vale un Perú. Recuperado de: <https://www.academica.org/ricardo.g.viscardi/53>

3Jacques Derrida, ob. cit.

fusión entre mundialización y creencias tradicionales que favorece la **glocalización**⁴. Estas creencias desviantes respecto al canon de la democracia secular y representativa se multiplican por doquier, pese a la extensión global del propio saber tecno-científico que debiera disolverlas.

La concomitancia de lo religioso y lo político no sólo interviene en el contexto interno de crisis nacionales, sino que además plantea líneas de demarcación que señalan un paralelo significativo con la coyuntura de la Guerra de los Balcanes. Rusia significa, al igual que en aquel entonces, una frontera económica y militar, a la que se ha agregado al presente una dimensión euroasiática, con lo que gana significación estratégica una demarcación de creencias ajena al contexto europeo-cristiano.

Con posterioridad al conflicto de los Balcanes, Derrida prosigue una reflexión que articula la cuestión de la democracia con la determinación tecno-científica del poder, que condiciona por añadidura, una creciente configuración mediática de la comunidad. A partir de entonces el planteo deconstructivo vincula la determinación religiosa con la configuración racional de la Modernidad y presenta las dos vertientes articuladas entre sí, a través de una lectura arqueológica de las tele-tecnologías. En lo que sigue se destaca cierto núcleo estructural de la religión, cuyo efecto fiduciario la conduce, *mutati mutandis*, a la concomitancia entre fe y razón, que como consecuencia de este acto, de fe tanto como de razón, se prefiere asimismo ignorar.

Derrida en mal de religión

El inicio de “Foi et savoir” presenta una notable singularidad con relación a la tradición propia de la literatura filosófica. No nos encontramos ante un texto que inscriba las normas académicas en vigor. Es más, se diría que sometido a uno de los habituales “*call for papers*” que circulan por nuestras redes universitarias, sería rechazado por presentar “vicios de forma”. Pero este mal que lo aqueja, también puede ser entendido como una virtud: podría incorporarse en las mismas redes como la descripción empática de una circunstancia por la que atraviesa su autor: fue convocado a un coloquio en una famosa isla del mar mediterráneo, se encuentra entre otros filósofos de notoriedad, el encuentro no tiene por objeto sólo ni exclusivamente la discusión y sus frutos, sino también una eventual publicación, el tema en cuestión es la problemática de mayor impacto político en la coyuntura por entonces. Tal descripción de un registro personalizado no sólo compondría una relevante nota periodística para un suplemento cultural, sino que además, favorecería la difusión de una actualización de blog, al menos, en sus partes iniciales y descriptivas.

Lejos de ocultar bajo el trasluz de un formato académico ese anclaje en la coyuntura propia a un evento con carga política, Derrida lo convierte en la escena de una interrogación: ¿quién osaría hablar de religión? La osadía del tema no encuentra parangón sino en la osadía del enfoque que le dedica Derrida, al plantearla como la cuestión que determina una escena enunciativa:

*“Date: le 28 février 1994. Lieu: une île, l’île de Capri. Un hôtel, une table autour de laquelle nous parlons entre amis, presque sans ordre, sans ordre du jour, sans mot d’ordre, sauf un mot, le plus clair et le plus obscur: religion. Nous pouvons faire semblant de croire, acte fiduciaire, que nous partageons quelque pré-compréhension”*⁵.

⁴Ricardo Viscardi, “Ultra-nacionalismo *glocal*: Brasil bien vale un Perú”. Recuperado de: <https://www.academica.org/ricardo.g.viscardi/53>

⁵ Jacques Derrida, op. cit. p. 11.

El “acto fiduciario” inficiona por lo tanto la cuestión tratada y ante todo, lo que la preside, incluso sin orden del día, ni consigna: la religión. Esta “*mise en scène*” que comporta, como lo declara el propio autor del texto, fines editoriales y por lo tanto comerciales, no deja de incorporar cierta credulidad que la acredita abstractamente: creer en lo que se supone que ya no se cree⁶. Paradójicamente la coyuntura de inicios de los años 1990 inclina a admitir la contundencia política de la religión, por una vía de abstracción análoga a la que elimina la incredulidad en (razón de) la propia fe religiosa. Ahora, esta abstracción incrédula que campea en la interrogación acerca de lo que se entiende -es decir, se tiene fe en saber- por religión, es por añadidura aquello de lo que se da fe, en torno a la isla y se llega a a-islam del mundo, con la mayor credulidad pública: el retorno de las religiones.

“Pourquoi ce phénomène hâtivement nommé, le «retour des religions», est-il si difficile à penser? Pourquoi surprend-il? Pourquoi étonne-t-il en particulier ceux qui croyaient ingénument qu’une alternative opposait d’un côté la Religion, de l’autre la Raison, la Science, la Critique (la critique marxiste, la généalogie nitzschéenne, la psychanalyse freudienne, et leur héritage), comme si l’une ne pouvait qu’en finir avec l’autre”⁷?

Respecto a la religión interviene, desde el punto de vista de Derrida, un criterio análogo al de Lacan con relación al lenguaje: “imposible decirlo, imposible no decirlo”⁸. Tal imposibilidad de lo posible, o posibilidad de lo imposible, se separa por consiguiente por sí misma, es decir, cae en el anatema hegeliano que condena la abstracción:

“Doit-on se sauver par l’abstraction ou se sauver de l’abstraction? Où est le salut? (En 1807, Hegel écrit : «Wer denkt abstrakt?» : «Denken? Abstrakt? Sauve qui peut!» commence-t-il par dire, et en français justement, pour traduire le cri - «Rette sich, wer kann !» - de ce traître qui voudrait alors fuir, d’un seul mouvement, et la pensée et l’abstraction et la métaphysique : comme la “peste”⁹.)

Conviene en efecto considerar el anatema que Hegel destina a la abstracción, en particular porque la condición escindida que pauta, para Derrida, las acepciones posibles de “religión”, encuentra en la abstracción tal como la entiende Hegel¹⁰, un símil supérstite. La abstracción se ve habilitada a distinguir una distribución distópica de lo que se entiende por “religión”, pero asimismo, hábil para denotar una vinculación sugestiva entre ontología y religión. Dice Derrida con relación a la ontoteología hegeliana:

6 Conviene al respecto considerar el título de Eco y Martini: Eco, H., Martini, C. ¿En qué creen los que no creen? Recuperado de: <https://www.felsemiotica.com/descargas/Eco-Umberto-y-Martini-Carlo-Maria-En-qu%C3%A9-creen-los-que-no-creen.pdf>

7 Jacques Derrida, op. cit. p. 13.

8 Martin Pigeon, “L’impossible à dire”. Recuperado de: <https://www.erudit.org/fr/revues/moebius/1997-n73-moebius1016942/14758ac/>

9 Jacques Derrida, op. cit. p. 9.

10 Hegel plantea, al menos en dos pasajes de *Ciencia de la Lógica*, la condición propia de la abstracción. Por un lado, la considera una simplificación de los momentos del devenir, en el proceso del ser y la nada, en cuanto traspasan entre sí. Georg Hegel, *Ciencia de la lógica I*, Buenos Aires: Solar, 1968, p. 121. Por otro lado, la entiende como la diferencia indiferente, en cuanto se pone al margen de la esencia. Hegel, G. (1968). *Ciencia de la lógica II*. Argentina, Buenos Aires: Solar, pp. 37-38.

“Distincte de la foi, de la prière ou du sacrifice, l’ontothéologie détruit la religion, mais, autre paradoxe, c’est peut-être elle qui instruit au contraire le devenir théologique et ecclésial, voire religieux, de la foi”¹¹.

A partir de esa condición cuasi religiosa de la abstracción, o francamente abstracta de la religión, Derrida desarrolla los tópicos de una paradoja vinculante que (se) ve habilitada, desde la propia descripción de la escena enunciativa, por la reunión sin orden del día ni consigna, de un conjunto heteróclito de filósofos concitados (y con-citados por su éxito académico) por la mera actualidad política de la religión, que además, se a-islan en una isla que tampoco debe su renombre a la religión, sino al placer¹².

La primera “paradoja vinculante” del texto se presenta, por consiguiente, a través de la descripción de la “enunciación enunciada” del discurso, en cuanto su textualidad (es decir, su significancia) da cuenta de la propia contextualidad de la escena enunciativa. *Last, but not last*, el estilo que trasunta esa contextualización genética del discurso filosófico se ve destinado a dar cuenta del desafío de la religión, así como (si y como tal) la presenta(ba) aquella actualidad: política, guerra, nación, Estado, razón, ciencia, crítica, tecnología y tele-tecnología. Pero en *faktum* de religión y para cierta religión de los hechos, todos esos avatares se suceden como efecto de cierta fe que los inscribe como (el) saber:

“Afin de penser abstraitement la religion aujourd’hui, nous partirons de ces puissances d’abstraction afin de risquer, à terme, l’hypothèse suivante: au regard de toutes ces forces d’abstraction et de dissociation (déracinement, délocalisation, désincarnation, formalisation, schématisation universalisante, objectivation, télécommunication, etc.), la «religion» est à la fois dans l’antagonisme réactif et la surenchère réaffirmatrice. Là où le savoir et la foi, la technoscience («capitaliste» et fiduciaire) et la croyance, le crédit, la fiabilité, l’acte de foi auront toujours eu partie liée, dans le lieu même, au noeud d’alliance de leur opposition”¹³.

El “nudo de alianza de su oposición” que interviene cuando se hace presente la religión, cunde como paradoja vinculante y admite asimismo una diferenciación que la gobierna, al menos desde Kant y que instala, en (razón de) la propia escena de la creencia religiosa, incluso la escena de la fe en la razón. A esa correlación contrapuesta en un quiasma, se atiene el propio Derrida, cuando escande su comprensión de la religión entre la fe y la institución.

La moralidad de la muerte de Dios

Un “nudo de alianza de su oposición” bien puede ser considerado un quiasma. El desafío que enfrenta Derrida pasa a ser, desde entonces, como desatar el nudo gordiano de una condición aporética de la religión, en tanto ella se presenta como el clivage mismo de la duplicidad, tanto lo **uno** como lo **otro**.

“Car ici l’origine es la duplicité même, l’une et l’autre”¹⁴.

11 Jacques Derrida, op. cit. p. 24.

12 La isla de Capri fue reconocida y frecuentada por su belleza natural desde la antigüedad.

13 Jacques Derrida, op. cit. p. 10

14 Jacques Derrida, op. cit. p. 27.

La punta de la enrevesada madeja apunta a partir del planteo kantiano, según el cual se contaría con dos fuentes distintas de la religión: la religión de culto y la religión moral. Esta “punta” es sumamente percutante, en cuanto se sitúa no sólo en el ápice de la Modernidad y de la secularización, sino además, en el eje de la mayor integridad del conocimiento, en cuanto el planteo criticista articula indisolublemente, entre sí, la tradición filosófica y la ciencia post-cartesiana.

El elemento clave de la diferenciación kantiana entre dos formas de religión, provee asimismo el equivalente universal de la duplicidad que reviste la religión, cuando se requiere identificarla por encima de una creencia. Esta imposibilidad de alcanzar una correspondencia estricta proviene paradójicamente del designio de máxima consistencia, en cuanto el criticismo hace pie exclusivamente en la gestión fiduciaria de la creencia, esto es, en el acto de fe, para dar fe de la condición moral *stricto sensu*. Esta condición moral, siendo la de la razón práctica (pura por antonomasia), puede prescindir del saber en la misma medida en que no le es necesario saber a que la ha destinado el Creador, sino (saber) como recrea desde sí propio, las condiciones de su misma salvación *more geometrico*.

“En permettant de penser (mais aussi de suspendre en théorie) l’existence de Dieu, la liberté ou l’immortalité de l’âme, l’union de la vertu et du bonheur, le concept de “postulat” de la raison pratique assure cette dissociation radicale et assume en somme la responsabilité rationnelle et philosophique, la conséquence ici-bas, dans l’expérience, de cet abandon”¹⁵.

Esta “disociación radical” se encuentra por lo tanto, para el autor de *Foi et savoir*, en el propio origen de la duplicidad que gana a la significación de “religión”, cada vez que se requiere entenderla contextualmente. Sin dejar de considerar que toda contextualización, sugestivamente renuente a admitir una significación rigurosa y científica¹⁶, no fuera ante y sobre todo, sino efecto de esa misma disociación. La reivindicación que hace Kant de la moralidad cristiana como “fe reflexionante” provee por consiguiente la clave antro-po-teológica de la secularización y (auto)denota la filiación cristiana de la propia “incredulidad” crítica:

“Il s’en suit donc nécessairement que la moralité pure et le christianisme sont indissociables dans leur essence et dans leur concept. S’il n’y a pas de christianisme sans moralité pure, c’est que la révélation chrétienne nous enseigne quelque chose d’essentiel quant à l’idée même de la moralité. Dès lors, l’idée d’une morale pure mais non chrétienne serait absurde; elle passerait l’entendement et la raison, ce serait une contradiction dans les termes. L’universalité inconditionnelle de l’impératif catégorique est évangélique”¹⁷.

La condición cristiana confirma tanto la secularización del *habitus*, en tanto que habilitada por el cristianismo, como la reversibilidad entre la Modernidad y la fe (por ejemplo: en el Progreso). El devenir no religioso del cristianismo en laicidad no permite explicar, por sí mismo, la vía que instruye la proclamada condena de la fe, incluso cuando tal condena no hace sino reforzar la condición fiduciaria de las creencias “incrédulas”, sustentadas por su propia condición contra-religiosa, en un credo laico. Para que tal condena haga posible asimismo la preservación del ámbito que acredita -al tiempo que se abandona la fe en lo otrora acreditado-, es necesario que el acto de fe se encuentre en sí mismo inficionado. Semejante infición, constitutiva de toda fe y sobre todo de la

15 Jacques Derrida, op. cit. p. 20.

16 Como lo afirma el mismo autor en Jacques Derrida, *Marges*, Paris, Minuit, 1972, p. 369.

17 Jacques Derrida, op. cit. p. 19.

propia incredulidad, requiere que todo vínculo no sea sino efecto de una disociación previa y generativa, incluso también, de una di-sociación concomitante y alternativa, constituida independientemente, a través de un efecto adosado, contrario y contradictorio.

*“Même si on peut l'appeler lien social, lien à l'autre en général, ce “lien” fiduciaire précéderait toute communauté déterminée, toute religion positive, tout horizon onto-anthropo-théologique. Il relierait de pures singularités avant toute détermination sociale ou politique, avant toute intersubjectivité, avant même l'opposition entre le sacré (ou le saint) et le profane. Cela peut ainsi ressembler à une désertification, le risque en demeure indéniable, mais celle-ci peut, au contraire, rendre possible cela même qu'elle paraît menacer. L'abstracion du désert peut donner lieu, par là même, à tout ce à quoi elle se soustrait”*¹⁸.

Conviene retener, de la moralidad que habilita la propia muerte de Dios, que el postulado del imperativo categórico substituye la presencia de un Dios muerto una vez encarnado, acontecimiento abstraído ante todo de la entidad divina y entregado primicialmente a la condición humana que lo apropia eucarísticamente¹⁹. La condición eucarística de la secularización, en tanto devenir onto-anthropo-teológico, será abordada por Derrida posteriormente, pero asimismo, como efecto de un planteamiento del saber, la ciencia, la tecno-ciencia y la tele-tecnología que se extiende a partir de algunas articulaciones presentadas en *Foi et savoir*²⁰.

Suplemento de quiasma: violencia de la reflexión y diseminación de la soberanía

Entre fines de los años 80' e inicios de los 90' Derrida abre un período diferenciado de su trayectoria filosófica. Por un lado formula una respuesta satisfactoria a la cuestión de la clausura de la metafísica, que lo llevara a visitar la obra de Heidegger desde los inicios de la elaboración del planteo deconstructivista²¹, Abre por otro lado, una lectura alternativa de la coyuntura instalada desde inicios de los años 1980, con el doble liderazgo de Thatcher y Reagan a la cabeza de cierta “revolución conservadora”. Esta coyuntura del poder mundial no dejaba de estar connotada por la lectura filosófica del neoliberalismo de la Escuela de Chicago, a través de un neo-hegelianismo vaciado de contradicción. Desde entonces tanto la cuestión política de la democracia-por-venir, como la genealogía religiosa de la tecno-ciencia, adquieren un relieve explicativo de la globalización, a través de cierta lectura de las tele-tecnologías en clave de espectralidad²².

La filiación deconstructiva se enfrenta por vía de consecuencia a la interrogante suscitada por las tele-tecnologías, en cuanto el campo emergente de la “nuevas tecnologías de la comunicación y la información” propende desde entonces a una reducción tecno-científica del saber, justificada ante la opinión pública a través de un supuesto desarrollo mundial inefable, provisto desde la “*World Wide Web*”.

La supeditación de los equilibrios comunitarios a las (nuevas) tecnologías de la información y la comunicación se sostiene, para el enfoque deconstructivo, en un acaecimiento espectral del presente, que pauta formalmente una infición de todo sí mismo que deja, desde entonces, de ser uno (y el) mismo. La contundencia del planteo de Derrida respecto al quiasma (en) que (se) sostiene la espectralidad, ancla en la duplicidad que lo sostiene (y en la que se sostiene), como actualización

18 Jacques Derrida, op. cit. pp. 26-27.

19 Jacques Derrida, *Surtout, pas de journalistes !* Paris, Galilée, 2016, p. 22.

20 Tal como lo declara el propio autor en varios pasajes de Jacques Derrida, *Surtout, pas de journalistes !* Op.Cit.

21 Jacques Derrida, *De l'esprit*, Paris, Galilée, 1987.

22 Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.

de la propia espectralidad religiosa. Pero tal como se la presenta desde *Foi et savoir*, esta religiosidad no incumbe a toda y cualquier creencia *teísta* o teológica, selectividad crítica que lleva al autor de “*Surtout, pas de journalistes !*” a cuestionar la idoneidad del término “religión” para designar un conjunto de cultos relativamente dispares entre sí²³.

Este bucle que reenvía la hilvanación entre sí de democracia-tecno-ciencia-espectralidad a la cuestión religiosa, presenta asimismo otros dos bucles que anclan, de forma aún más señera, la problemática política de una tecno-ciencia espectral en el presente: a) la condición mediática del cristianismo, particularmente el católico y como su fundamento, b) la eucaristía en tanto que sacralidad capital de la cristología.

La Cristología (es decir, la Teología de la Encarnación) provee el diccionario de la secularización, ante todo en cuanto explica la naturaleza del quiasma entre fe y razón, pero puede asimismo, habilitar la explicación del régimen antro-po-teológico que se desarrolla con el cristianismo e irriga la tradición de la “ciencia europea” (Husserl *dixit*) como tal. Determinado régimen de lo religioso es decisivo para llegar a distinguir, según el autor de *Foi et savoir*, el núcleo tradicional que conduce del acto de fe al postulado racional; pero asimismo se traduce, por otro lado, en un efecto ajeno y contrario al acto de fe, que se ve así contrariado desde un lugar alternativo, condición di-sociativa que gobierna, *sine qua non*, la deconstrucción de toda estructura.

La duplicidad del quiasma debe, por lo tanto, encontrarse doblemente inficionada. Tanto en cuanto presenta una fe (reflexionante) sin Dios, como en cuanto afirma un postulado racional sin saber último (es decir, divino). Provista por el análisis de la “fe reflexionante” kantiana, esta duplicidad fiduciaria del conocimiento [la creencia (se) sostiene (en) la fe, incluso haciendo abstracción del Dios que la inspira pero, al mismo tiempo, todo postulado racional prescinde del saber divino que debiera confirmarlo] reviste, a partir del auge de la artefactualidad mediática, una condición espectral superlativa. En razón del redoblamiento tele-tecnológico de la espectralidad, el desdoblamiento inherente a la “fe reflexionante” kantiana (entre la pura-razón-práctica y el postulado racional), se revierte violentamente contra la propia mismidad en que se sostenía.

“L’Un se garde de l’autre, disions-nous. Et l’Un se fait violence. L’Un se garde de l’autre pour se faire violence: parce qu’il se fait violence et en vue de se faire violence”²⁴.

La “realidad implacable de un presente supuesto”²⁵, cuestiona incluso la división entre un “afuera doméstico” y una “prótesis del adentro”, tal como en “*Freud et la scène de l’écriture*” se la remitía al efecto de un juego de fuerzas, en la lectura de la “Máquina de la representación” (*Wunder Block*) freudiana:

“Car si les bouleversements en cours affectaient les structures mêmes de l’appareil psychique, par exemple dans leur architecture spatiale et dans leur économie de la vitesse, dans leur traitement de l’espace et de la temporalisation, il ne s’agirait plus d’un simple progrès continu dans la représentation, dans la valeur *représentative* du modèle, mais d’une toute autre logique”²⁶.

23 Jacques Derrida, *Surtout, pas de journalistes!* Op.Cit. p. 49.

24 Jacques Derrida, *Mal d’archive*, Paris, Galilée, 2005, p. 131.

25 Jacques Derrida, *Ecografías de la televisión*, Buenos Aires, Eudeba, 1998, p. 19.

26 Jacques Derrida, *Mal d’archive*, op. cit. p. 32.

La característica más notoria de esta “lógica totalmente otra” se plantea como devenir violento de la propia reflexión:

“L’Un comme l’Autre. A la fois, en même temps, mais dans un même temps disjoint. L’Un oublie de se rappeler à lui-même, il garde et efface l’archive de cette injustice qu’il est. De cette violence qu’il fait. *L’Un se fait violence*. Il se viole et se violente mais il s’institue aussi en violence. Il devient ce qu’il est, la violence même – qu’il se fait ainsi. Auto-détermination comme violence”²⁷.

La presentación de la reflexión como violencia supone una alteración significativa del relato canónico de la racionalidad humanista, pero asimismo, de la propia sensibilidad cristiana, en cuanto interroga en su instancia propia al examen de conciencia, sobre el que Foucault se ha explicado más allá de toda conciencia, en tanto llegó a explicarlo como efecto de cierta “Tecnología del yo”²⁸.

Este desdoblamiento de la estructura reflexiva conlleva asimismo una diseminación de la soberanía, en cuanto esta se ve doblemente contrariada por dos contrarios: el planteo de un derecho supra-estatal y por otro lado, la exigencia de un humanismo reivindicativo de las identidades ancladas en la comunidad. En cuanto el derecho conlleva, constitutiva y sobre todo constitucionalmente, la intervención de una fuerza instituyente, no cabe esperar sin embargo la desaparición de la “forma Estado”, que la Modernidad ha generalizado como traducción secular de la soberanía teológica. Sí cabe esperar, por el contrario, el surgimiento de formas no-estatales de la soberanía, es decir, la diseminación de la forma teológico-canónica de la soberanía:

“Le concept même de droit, dans toute son histoire, est lié à la possibilité d’un «enforcement». Kant le rappelait, il n’y a pas de droit sans une application contraignante par la force. Il n’y a pas de droit sans force. Mais y’a-t-il une force souveraine sans Etat, sans ce que nous connaissons sous le nom d’Etat? Il est très difficile de penser un droit supra-étatique en général. Et un droit sans principe de “souveraineté”. La transformation du droit international, si le droit reste un droit, évoluera plutôt vers de formes nouvelles d’organisation supra-étatiques mais encore étatiques, donc, plutôt vers des forces ou des pouvoirs non-étatiques qui auraient abandonné le schème de la souveraineté lui-même”²⁹.

Conclusión

El quiasma entre fe y razón encuentra una figura diferenciada a través del análisis de las tele-tecnologías. Desbordada por cierta espectralidad superlativa de la artefactualidad mediática, la reflexividad manifiesta su propia mismidad como frontera con Otro, sobre todo, cuando pretende clausurar el contorno del sí mismo como Uno.

Este quiasma no sólo se diferencia de sí con relación a su propia consistencia de dispositivo, sino que también ocasiona una contraposición ajena y contraria, generada desde los márgenes siempre extendidos de/por la espectralidad. Tal di-sociación cuestiona al propio vínculo social bajo todas sus formas, pero también pone en jaque, en un plano estratégico, la unicidad trascendental de la soberanía en su arcano teológico. Esta diseminación de la soberanía pauta el presente de las

27 Jacques Derrida, *Mal d’archive*, op. cit. p. 125.

28 Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 89-90.

29 Jacques Derrida, *Surtout, pas de journalistes!*, op. cit. pp. 75-76.

comunidades y ante todo, el declive de la “forma Estado”, actualmente pautada por el Estado-nación.

La elaboración filosófica se ve asimismo transformada en su actual desarrollo, en cuanto la condición tele-tecnológica del presente induce una condición primitiva del contexto, sostenida en la propia dimensión espectral. Lo filosófico declara su prosapia como estilo, en cuanto el sesgo de forma trasunta la elaboración de una impronta. El fluir de un estilo entra en correlación con las condiciones del presente, en cuanto uno y otro advienen en el entre sí del momento.