

Lo incalculable en el pensamiento de Jacques Derrida: aspectos epistemológicos, políticos y éticos

Jabel A. Ramírez Naranjo. Grupo Bioética y Biopolítica Universidad de La Laguna (España)

Recibido 18/07/2024 • Aceptado 27/11/2025

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0003-3657-1377>>

Resumen

Este trabajo realiza un esfuerzo de indagación en el origen, sentido y efectos de la incalculabilidad en el contexto del pensamiento de Jacques Derrida. Con este fin, en primer término, se caracterizará a la luz de las obras del filósofo la noción de incalculabilidad. Tras esto, se realizará un análisis de las propiedades y efectos de lo incalculable en el ámbito de lo porvenir, y, en general, de todo aquello que amplía la noción simplista del presente vivencial. Seguidamente, nos introduciremos en la esfera de la eticidad y de las implicaciones de calado ético que posee la incalculabilidad, especialmente en relación con lo otro. Para finalizar se harán unos breves apuntes de la extensión matemática de los efectos de lo no calculable en relación con lo apuntado por Derrida en sus obras.

Palabras clave: Jacques Derrida, incalculabilidad, epistemología, ética, política.

Abstract

The incalculable in the thought of Jacques Derrida: epistemological, political and ethical aspects

This work tries to investigate the origin, meaning and effects of incalculability in the context of the thought of Jacques Derrida. To this end, first, the notion of incalculability will be characterized in light of the philosopher's works. After this, an analysis will be carried out of the properties and effects of the incalculable in the field of the future, and, in general, of everything that expands the simplistic notion of the experiential present. Next, we will enter the sphere of ethics and the ethical implications of incalculability, especially in relation to the other. To conclude, some brief notes will be made on the mathematical extension of the effects of the non-calculable in relation to what Derrida pointed out in his works.

Key words: Jacques Derrida, Incalculability, Epistemology, Ethics, Politics.

Lo incalculable en el pensamiento de Jacques Derrida: aspectos epistemológicos, políticos y éticos

Jabel A. Ramírez Naranjo. Grupo Bioética y Biopolítica Universidad de La Laguna (España)

Recibido 18/07/2024 • Aceptado 27/11/2025

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0003-3657-1377>>

§ 1. Introducción

En este trabajo se desea explorar el efecto de la incalculabilidad en algunos dominios de gran importancia para la existencia humana. El concepto de incalculabilidad o indecidibilidad fue empleado por Jacques Derrida en obras tales como *Fuerza de ley*, *Papel máquina*, *Y mañana, qué...*, *Políticas de la amistad* o *Espectros de Marx* con el fin de comprender mediante esquemas complejos la interacción entre la realidad y la acción humana. Precisamente, en *Fuerza de ley* nos dice que: «Indecidible es la experiencia de lo que, desconocido, siendo heterogéneo con respecto al orden de lo calculable y de la regla debe, sin embargo, —es de un deber de lo que hay que hablar— entregarse a la decisión imposible, teniendo en cuenta el derecho y la regla» (Derrida, 2017: 55). En todos los ámbitos de lo real existe una intervención de lo inconmensurable, de la incertidumbre, de lo impredecible y de lo irresoluble que afectan ineludiblemente a la capacidad y voluntad para comprender, así como decidir, acerca de múltiples dimensiones de la existencia y de las relaciones humanas. Para expresarlo sin rodeos: si interpretamos la obra de Derrida (2006, 1998, 2003a) podría afirmarse que son tres los factores principales que conducen a la afección de la incalculabilidad en la experiencia práctica y teórica de la existencia: la inaprehensibilidad del acontecimiento, la confrontación con el otro y la inabarcabilidad del horizonte temporal. Todos ellos derivarían, a su vez, de una natural labilidad del lenguaje y de la escritura, en donde no es posible aprehender un significado estable y unívoco de los conceptos. En este sentido, la naturaleza difusa y polisémica del lenguaje y la escritura los tornan inherentemente incalculables. Consecuentemente, los significados no pueden jamás ser completamente satisfechos a través de las intenciones del sujeto que

habla o escribe, ni tan siquiera por las reglas gramaticales o semánticas. Siempre existirá una brecha entre el decir y el querer-decir.

Todo lo anterior nos encamina, ya sea en el lenguaje o en la experiencia, hacia una deconstrucción de la metafísica, que desmiente la capacidad humana para aprehender y determinar el mundo en cualquiera de sus facetas. El mundo, por consiguiente, adolecería —o tal vez se salvaría gracias a ella— de una incalculabilidad manifiesta.

Los efectos de la incalculabilidad no se limitan a la comprensión o determinación de la acción sobre el mundo, sino que también afectan a aspectos concretos de las relaciones entre sujetos y de la relación del sujeto consigo mismo. Así, cuestiones como la amistad, la justicia, el porvenir, la muerte, la responsabilidad o la hospitalidad vienen regidos en alguna medida por el enfrentamiento del sujeto con lo incalculable, lo indecible o lo indeterminable.

En las secciones que siguen se examinarán los mecanismos mediante los cuales dicha imposibilidad del cálculo afecta a la concepción del tiempo más allá del presente, y también al planteamiento ético de las relaciones con el otro. Para ello, en primer lugar, vamos a estudiar con más detalle la génesis y las características de lo incalculable.

§ 2. La noción de incalculabilidad

Como se ha apuntado Derrida (1998, 2003a, 2003b, 2008, 2009, 2017) abordó la noción del cálculo y lo incalculable en varias de sus obras. Aunque sus discusiones acerca de estos conceptos no son extensas ni detalladas, la sombra de lo incalculable, lo indecible y lo indefinible planea por toda la obra derridiana. En efecto, por ejemplo, en *Y mañana, qué...* (Derrida y Roudinesco, 2009), el autor responde a la pregunta que Roudinesco realiza sobre la máquina afirmando que:

Por lo tanto, entre lo maquinal y lo no-maquinal se pone en práctica una relación compleja que no es simple oposición, puede llamarse a eso libertad, pero solo a partir del momento en que existe lo incalculable. Y también aquí distinguiría entre un incalculable que permanece homogéneo al cálculo (al que escaparía por razones contingentes, por ejemplo, la finitud, el límite de un poder, etc.) y un no-calculable que no pertenecería ya, por esencia, al orden del cálculo. [Derrida y Roudinesco, 2009: 59]

De esta manera, sin proporcionar una definición explícita de la idea de incalculabilidad, por medio de sus numerosas referencias a la misma, para Derrida lo incalculable constituye una fuerza conformadora de aquellas dimensiones de la realidad que se caracterizan por una elusividad hacia lo cerrado, lo finito, lo simétrico, homogéneo e imprevisible; y que son inevitables en la experiencia humana.

Sin duda, calcular es hacer presente lo ausente; es definir, imponer límites a lo informe dando así forma al contenido, o, análogamente, dar contenido a la forma, al formalismo. El cálculo, pues, necesita tres condiciones para poder ser llevado a cabo; estas son: presencia, límite y forma. Todo aquello que se encuentre ausente, que sea ilimitado o que no posea forma, se situará en el reino de lo incalculable. En síntesis, la incalculabilidad procede de una imposibilidad de apropiación. Para acercarnos a ella podemos seguir a Jacques Derrida en su tarea de alumbramiento de un proyecto encaminado a lograr una deconstrucción de la metafísica de la presencia.

En efecto, lo calculable y lo incalculable no están relacionados sino por derivación epistémica con la práctica de la unión o desunión de la cantidad, esto es, con el crecimiento o decrecimiento del número. Así, la incalculabilidad no es esencialmente un defecto o fenómeno de lo numérico; en todo caso, el fracaso del número para aprehender lo múltiple sería una simple consecuencia de la incalculabilidad entendida como límite de la presencia, como imposibilidad de hacer presente lo ausente, de hacer, en definitiva, posible lo imposible.

Pero ¿de dónde procede la certidumbre con respecto a la centralidad de la incalculabilidad? ¿Por qué no permanecer en el cálido umbral de lo presente, de lo apropiable, de lo calculable?

La respuesta a tales cuestiones, si la hubiera, estaría relacionada con dos conceptos de vital importancia en el pensamiento derridiano: el primero es el de acontecimiento, el segundo el de alteridad. La incalculabilidad procede de la incapacidad para apropiarse la presencia del acontecimiento y la alteridad por medio de conceptos o de palabras.

Estos dos conceptos constituyen la piedra angular de la filosofía de Derrida; sin duda, ambos proceden de la problematización que emana de la negación, por parte del filósofo franco-argelino, del imperativo metafísico que constituye la principal

herencia griega, y que se basa en la primacía ontológica del ahora-presente y la representación.

Desechar la representación como forma de relacionarse con lo real conduciría a evidenciar la incapacidad del cálculo para concitar a la presencia. Efectivamente, como nos explica Heidegger en «La época de la imagen del mundo» (cit. en Peretti, 1989: 25)¹:

Representar significa en este caso: desde sí mismo ponerse algo delante y garantizar lo puesto como tal. Este garantizar tiene que ser un calcular porque sólo la calculabilidad garantiza de antemano y constantemente que se tenga la certidumbre de lo que se quiere representar.

La representación, por lo tanto, depende de la calculabilidad de lo representado por medio de un proceso en el que se adquiriría certidumbre respecto de aquello que desea atraparse y exponer al presente, esto es, presentarse.

Visto lo anterior, no es difícil comprender que, en la tradición metafísica occidental, se ha tratado de conformar por medio de tales categorías ontológicas —la presencia y la representación— un sujeto ordenador de la realidad que, a través de la representación del presente, lograría dar cuenta de un mundo estático y puramente instrumental para los designios del ser humano.

Derrida, junto con otros precursores como Nietzsche o Heidegger, tomó consciencia de la terrible violencia que entraña tal procedimiento metafísico, que implica una actitud dominadora de la realidad. De esta manera, es obvio que imponer dichos esquemas ontológicos implicaría un alejamiento del reconocimiento del otro, así como de la propia naturaleza de la realidad y su acontecer. Ello se percibe fácilmente en la relación entre escritura y lenguaje.

En relación con la cuestión de la pugna entre logocentrismo o fonocentrismo y escritura, Derrida denunció en algunas de sus obras tempranas, como *De la gramatología* (1986) o *La escritura y la diferencia* (Derrida), el progresivo marginamiento histórico de la escritura frente al lenguaje fonético como garante de la expresión auténtica de la experiencia del presente.

¹ La trad. en Martin Heidegger, *Sendas perdidas* (J. Rovira Armengol, trad.). Buenos Aires, Losada, pp. 94-95.

Así, mientras la voz es considerada como una vía de comunicación directa de la interioridad humana, la escritura, el signo, es considerado como un vehículo indirecto de lo expresado en primer término por la oralidad. «La conciencia es entendida como presencia de sí ante sí misma gracias a la voz» (Guerrero Salazar, 2017: 40). Esta distinción es de suma importancia puesto que, en la tradición metafísica occidental con matriz en el pensamiento griego, se ha considerado un elemento básico de la configuración del sujeto la total y plena conciencia de sí mismo como testigo de la realidad (*idem*). Por tanto, la voz ha sido históricamente considerada como un elemento privilegiado frente a la escritura en cuanto al origen de la verdad.

El fonocentrismo allanaría, de esta forma, el camino al logocentrismo entendido como presencia intencional de la conciencia de sí misma. El fenómeno intencional conllevaría también un querer-oírse-hablar que ratificaría la presencialidad del sujeto.

Pensar de esta manera, es decir, dar por sentado, a causa de la ilusión fonocéntrica, que existe una presencia testimonial del pensamiento en la realidad provoca, según Derrida, fenómenos arraigados en la cultura occidental como la asociación inmediata entre signo y referencia. Ciertamente, la creencia en el vínculo irrompible entre palabra, escritura, signo, y los componentes de la realidad —material o intelectual—, no es más que un producto de la noción de representacionalidad presentista por medio de la inmediatez de la voz. Como hemos visto, la ilusión de la presencialidad deriva en la articulación de medios determinados de aprehensión de la realidad con el concurso del cálculo. En efecto, si el logocentrismo genera una sensación de disponibilidad estática y bien definida del presente, entonces se incentiva el desarrollo de procesos de ponderación, adquisición y determinación de los fenómenos exteriores a la conciencia, en otras palabras, del cálculo. Sin embargo, hemos visto que existe una dimensión de incalculabilidad, ligada, por cierto, al fenómeno de la indecidibilidad, que desmiente toda esa estructura epistemológica que durante tantos siglos ha sido cultivada y presentada como el reflejo de la realidad.

Ahora bien, el filósofo *normalien* piensa que es momento de poner punto y final a la tradición metafísica de la presencia y ensayar en su lugar una nueva forma de relación con lo real por medio de herramientas teóricas tales como la *différance* o la huella.

Para ello, es condición indispensable la exploración de un cierto distanciamiento entre conciencia y realidad —tanto en su dimensión temporal como espacial— que

anularía el espejismo de la voz y asentaría la pertinencia del signo como centro de la representación y la comunicación.

En este sentido, si se pone en suspenso la creencia en la inmediata conexión entre lo fonético y el acontecimiento presente salen a la luz algunos mecanismos epistémicos enterrados bajo la metafísica de la presencia dominante hasta entonces. Hablamos del análisis que Saussure hace del signo y de su función en el lenguaje y la escritura.

Efectivamente, por una parte, para Saussure tanto el lenguaje fonético como la escritura son dos sistemas de signos bien diferenciados; sin embargo, el signo fonético ocuparía un lugar primario mientras que el signo escrito sería una mera representación del anterior —aspecto, recordemos, con el que está en completo desacuerdo Derrida, debido, entre otras cosas, a la falacia que supondría la entronización del signo fonético en un lugar superior al signo escrito en cuanto a la inmediatez de contacto con la realidad presente—. Por otra parte, Saussure también afirma que cada signo forma parte de un sistema completo que permitiría la interrelación de todos ellos entre sí, en la medida en que los unos puedan referirse a los otros; entonces, «cada signo está *presente* en lo referido de cada signo. Esta relación de signos, asegura Saussure, es posible gracias al juego de diferencias: definirse gracias a aquello que los diferencian de los otros» (Guerrero Salazar, 2017: 47).

Derrida indaga en su obra *La différance* [1968] acerca de las referidas cuestiones y llega a la conclusión de que tanto el signo fonético como el escrito se encuentran integrados en un sistema global denominado como *archiescritura*. Consecuentemente, el sistema escritural se encuentra ahora en una posición mucho más favorable que el simplemente fonético para dar cuenta de la conformación de la totalidad del significado en la comunicación; esto es así porque, en su forma *archiescritural*, la escritura abarca al completo el movimiento de las diferencias que dan lugar a un desbordamiento de los límites del lenguaje, anulando la relación unívoca entre significado y significante para alumbrar un sistema fundado en el significante del significante (*ibidem*: 48).

Con la antedicha expresión, Derrida pretende transmitir un sentido abierto y deslizante del significado, el cual ya no se encontraría ni encerrado, ni confinado de forma definitiva en un signo privilegiado por su conexión directa con el mundo. Todo

lo contrario, los significantes siempre apuntarían hacia otros significantes, creando una cadena que no se remontaría a ningún origen de significado.

La estrategia de diferir constantemente en el significante, en un proceso infinito de composición de significantes anteriores y borrado por aparición de significantes posteriores fue denominada por Derrida como *huella*.

Ciertamente, la huella que deja cada significante en la definición de los conceptos viene marcada por la ausencia de origen y final, así como de significado completo que pueda ser fijado; es lo que Derrida denominaría *imposibilidad de aprehensión ontoteológica de la archiescritura*. Es precisamente el mecanismo de la *différance* —cuya alteración escritural implica una incapacidad para distinguir fonológicamente el signo hablado del escrito— el que describe este fenómeno, que en última instancia proviene de la iterabilidad del signo.

[Los predicados de la escritura] ¿se reservan, como tan a menudo se cree, a la comunicación «escrita», en el sentido estricto de esta palabra? ¿No los encontramos de nuevo en todo lenguaje, por ejemplo, en el lenguaje hablado y en el límite en la totalidad de la «experiencia» en tanto que ésta no se separa de este campo de la marca, es decir, en la red de borrarse y de la diferencia, de unidades de iterabilidad, de unidades separables de su contexto interno o externo y separables de sí mismas, en tanto que la iterabilidad misma que constituye su identidad no les permite nunca ser una unidad de identidad consigo misma? [Derrida, 1994: 359]

En la cita precedente de *Márgenes de la filosofía*, el filósofo francés introduce las propiedades de la *iterabilidad*, que en resumidas cuentas constituye la condición sónica de la alteridad. Consecuentemente, tal operación se yergue como posibilitante de la red de borrado y diferenciación que separa cada signo de su contexto, continuando así el viaje por la pluralidad infinita de los significantes. La identidad consigo misma queda, entonces, abolida.

Por medio de lo anterior, el actuar de la *huella* y de la *différance* alumbra una propiedad compartida por ambas, que no es otra que la negación de lo existente-presente. Ni un pasado, ni un porvenir pueden presentarse ante sí mismos como sí mismos.

La *huella*, por tanto, por mediación de los borrados que reenvían, dislocan y transforman constantemente los significantes, impide la fijación de la presencia que se

representa únicamente como una suerte de impostura o de simulación. Solamente permanece un devenir ausente e inconsciente del significado.

Como resultado de ello, no quedaría ni sujeto productor, ni sujeto destinatario. El signo como base de la comunicación impone un límite insuperable para la apropiación del lenguaje y también de la experiencia misma.

A partir de la deconstrucción de la metafísica de la presencia se observa que la condición necesaria para la efectividad del cálculo queda absolutamente inhabilitada a causa de la introducción de la alteridad, y de la anulación de la posibilidad de apropiación del presente.

Derrida comprendió de forma muy perspicaz que el mundo de la vida no puede ser absorbido de manera total por el cálculo. Efectivamente, ni la experiencia ni el signo son capaces de la maniobra de apropiación requerida para poder responder sin límites a las demandas que el otro y el acontecer plantean al sujeto.

En los próximos apartados analizaremos cómo tal barrera infranqueable afecta en el pensamiento derridiano a las cuestiones del acontecimiento, el por-venir y, adicionalmente, a la relación ética del sujeto.

§ 3. Lo incalculable y el futuro

En la obra de Derrida se aborda desde diferentes puntos de vista la cuestión de la calculabilidad o incalculabilidad del futuro. Para Derrida, el presente no era el único foco de interés en relación con aspectos esenciales para la vida humana y la deconstrucción del sentido, sino que reconocía en la formación y la influencia del tiempo no presente, tanto pasado como futuro, una pieza fundamental para negociar con la experiencia y la construcción de un mundo común.

Antes de adentrarnos en sus ideas fundamentales acerca del no-presente es interesante analizar la manera en la que el filósofo *normalien* concebía el presente.

Para Derrida, el presente es una apertura incondicional hacia lo exterior, esto significa que debe tener las propiedades de ser singular, irreversible e irrepetible. Con el fin de tratar de definir dicho estado, Derrida emplea el sustantivo de *acontecimiento*.

De esta manera, un acontecimiento siempre es una sorpresa, es una exposición a la experiencia que implica vulnerabilidad, es inanticipable, y, por supuesto, es incalculable.

En *Decir el acontecimiento, ¿es posible?* (Derrida, Susanna y Nouss, 2006), Derrida aborda el concepto de acontecimiento, lo relaciona con el lenguaje y con la posibilidad de que el primero sea expresado mediante el segundo. A propósito de este asunto, Derrida afirma que no es posible que la estructura del lenguaje pueda recoger toda la complejidad del acontecimiento puesto que el lenguaje, a causa precisamente de su estructura, está abocado a cierta generalidad, también a cierta iterabilidad, y a cierta repetibilidad; aspectos que no poseen la capacidad de abarcar la singularidad del acontecimiento (Derrida, 2006).

El acontecimiento queda indicado como aquello que viene de forma impredecible y en total singularidad: posee un comienzo y un final, a la vez, y cada vez diferente. Entonces, es una posibilidad imposible que el acontecimiento sea dicho o aprehendido en las estructuras repetibles e iterables del signo lingüístico. He aquí un claro ejemplo de lo indeterminable e incalculable a causa de su apertura radical.

El acontecimiento no es predecible porque en su singularidad no se puede reducir a reglas. En efecto, se sitúa en el exterior de cualquier expresión calculable debido a que, en sí mismo, tiene que presentarse como imposible para poder ser calificado de acontecimiento. Necesita ser un posible imposible, al cual Derrida define como *quizá*.

Lo posible-imposible, tal y como lo expresa el *quizá*, supone algo que sucede, que cae encima del sujeto, sin que lo haya provocado y menos aún controlado. Podría, de esta manera, insinuarse como un síntoma, que aparece de forma inopinada e inesperada; o también podría ser como un secreto, que se rompe cuando se comunica o se expresa de alguna forma al prójimo.

Todos estos fenómenos, al igual que el don o el perdón, pertenecen a la categoría de lo incalculable; de aquello que se encuentra siempre abierto, indefinido, imprevisible, y que rehúsa ser cubierto por cualquier mediación signica tal como la escritura o la matemática.

No obstante, la singularidad imprevisible del acontecimiento no constituye el único muro infranqueable para la calculabilidad, todo lo contrario, existen también otras dimensiones de lo incalculable vinculadas a la temporalidad. Es cierto que en este

trabajo veremos que los límites del signo iterable para dar testimonio del presente no se reducen al decir-del-acontecimiento —por tanto, también a su previsibilidad y calculabilidad—, sino que también la inaprehensibilidad del futuro aporta otro nivel de complejidad.

Por otra parte, Derrida, en *Espectros de Marx* (2003a), introduce la dimensión de la temporalidad en el análisis del sentido de la experiencia, y de la conformación de la presencialidad, o sea, del estar presente.

Para ello, Derrida cuestiona la presencia ontológica del acontecimiento como un medio de alcanzar un fin en la historia, e introduce la noción de *fantología* como sustitutivo de la ontología. De esta manera, el pensamiento del ser que introduce un elemento escatológico o teleológico deviene en espectralidad.

Nuestro filósofo rastrea el efecto de la espectralidad por medio de las reflexiones que realiza Shakespeare en su obra, *Hamlet*; y, sobre todo, por medio de la herencia cultural y política de las ideas de Karl Marx. Es precisamente en ese contexto en el que halla una definición de la espectralidad y su influencia. Así, el espectro provoca una *inyunción* del sentido entre dos umbrales: el de los vivos y el de los muertos. Sin embargo, como destaca Cragnolini (2007: 55), este «entre» no puede ser salvado por ninguna dialéctica o síntesis, sino que se trata de un espacio de la incertidumbre. Como tal, el «entre» supone una disyunción del presente que dificulta las filosofías de la presencia y también las lógicas identificatorias de lo mismo.

La naturaleza *inyuntiva* del fantasma señala su procedencia desde un tiempo diferido, que puede ser tanto el pasado, como el porvenir. El fantasma shakesperiano nos visita desde el pasado, mientras que el marxista lo hace desde el porvenir. En ese sentido, si el fantasma de Hamlet lo fuerza a rememorar y modificar su presente desde el esfuerzo de la memoria, por el contrario, el espectro de Marx que recorre Europa incita a una espera que nos sitúa en el porvenir. Derrida emplea el término *por-venir* en lugar de aludir sencillamente al futuro, puesto que el tiempo futuro es un tiempo determinado y cerrado que llegará, y por lo tanto no posee capacidad de modificar presente. De forma opuesta, el por-venir es un horizonte de posibilidad abierto en el que se incluye lo imposible que podría acontecer, y cuyo principal efecto, a causa de su connatural indeterminación e incertidumbre, es modificar a cada paso el presente.

Para Derrida, en consecuencia, el futuro difiere radicalmente del por-venir. En relación con el tema que nos ocupa, es reseñable la relación entre estos dos términos y el cálculo. Efectivamente, para Derrida, el futuro como lo concebimos tradicionalmente está marcado por la idea de lo programable y lo calculable. Se trata de una noción en la que se asume que el futuro puede ser anticipado, planificado y controlado hasta cierto punto. Esta concepción del futuro se basa en la idea de disponibilidad de lo posible, y de libre elección entre las opciones que plantea lo posible con el fin de satisfacer deseos y necesidades. No obstante, cuando Derrida hace referencia al por-venir, introduce un matiz fundamental para la relación del sujeto con el futuro. Al contrario que este, el porvenir no puede ser anticipado, ni planeado, ni controlado de ninguna manera. Es una apertura hacia lo impredecible. Indudablemente, la incalculabilidad recibe carta de naturaleza en su relación con el tiempo y la posibilidad cuando debemos habérnoslas con el porvenir.

Adicionalmente, aquí se abre una vía que nos conduce a la introducción de la alteridad. Siguiendo los dictados precedentes, el futuro es lo absolutamente otro porque no puede ser previsto ni controlado. La relación con el otro incluye una apertura hacia lo que está por venir, hacia lo desconocido e incalculable.

De forma similar, el espectro juega el papel del otro que se inmiscuye en la vida del sujeto para realizar demandas inapelables que obligan a la apertura total. En efecto, la inyunción que provoca el fantasma, que visita entre la vida y la muerte, representa la posibilidad del otro. No obstante, como escribe el propio Derrida (2003a: 36):

¿Cómo distinguir entre dos desajustes, entre la disyunción de lo injusto y la que abre la infinita disimetría de la relación con el otro, es decir, el lugar de la justicia? No para la justicia calculable y distributiva. No para el derecho, el cálculo de la restitución, la economía de la venganza o el castigo [...]. No el lugar para la igualdad calculable, por tanto, para la contabilidad o la imputabilidad simetrizante y sincrónica de los sujetos o de los objetos [...] para la justicia como incalculabilidad del don y singularidad de la exposición no económica a otro.

La presencia, o más bien la venida, del otro, debe ser interpretada dentro de *hantología* como un mesianismo restitutivo de la justicia más allá del cálculo. Recordemos que los espectros, en el sentido derridiano, son aquello que está presente pero ausente; lo que visita evasivamente la realidad amparándose en atributos de

fugacidad. Por tanto, el espectro que promueve la esperanza en el porvenir como justicia es una demanda de apertura incondicional hacia el otro desconocido que conlleva una ética de la responsabilidad hacia el otro presente. Como veremos más adelante, la apertura hacia las demandas del otro es un fenómeno plenamente incalculable, y conlleva la actuación del don, del perdón y de la hospitalidad; todos ellos, en su autenticidad paradigmas de la entrega incalculable al otro.

La noción de *amistad* como campo de mediación entre la alteridad, el porvenir y la incalculabilidad suscita un especial interés en relación con la espectralidad. En su obra, *Políticas de la amistad* (1998), Derrida expresa que «todos los fenómenos de la amistad, todas las cosas y todos los seres que hay que amar dependen de la espectralidad» (1998: 320).

Las razones por las cuales la espectralidad condiciona, o al menos enmarca, la amistad, son múltiples, pero todas ellas se conjugan en la afirmación de la espectralidad como presencia dentro de la ausencia. En la amistad, sin perjuicio de lo larga y profunda que sea esta, siempre existirá una dimensión oculta e invisible del otro a la que no se podrá acceder por ningún medio. Por lo tanto, siempre existirá una parte de ausencia en la presencia del otro. Además, el espectro del amigo, o de la persona amada en general, siempre permanecerá con nosotros en forma de recuerdos y vivencias pasadas, y ello, aunque la persona haya desaparecido de nuestra vida. Siempre quedan trazos espectrales de la presencia del ser amado. Por último, la amistad reclama una magnitud de responsabilidad para con el amigo que entraña, dentro del acogimiento y el reconocimiento a este, una espectralidad esencial proveniente de la imposibilidad de conocer completamente las emociones e intenciones del otro.

Sea como fuere, es indudable que la amistad se relaciona con el cálculo a través de cualidades espectrales tales como el tiempo y la singularidad.

El tiempo, particularmente, es un elemento insoslayable para poder consolidar la amistad. Derrida nos dice que la cualidad de lo estable y fiable —*Bébaïos*— determina una modalidad tanto temporal como intemporal, y ello sin importar lo que pueda verse afectado por ella; ya sea la certidumbre, la calculabilidad, la fiabilidad, o cualquier otra categoría afectada por el tiempo. Pero, sobre todo, marca el paso entre dos órdenes que son completamente heterogéneos, como son la fiabilidad calculable y

la fiabilidad del juramento o el acto de fe. La ruptura con la calculabilidad y la certeza, para ser sustituidas por la fe y la confianza, es un efecto básico de la estructura de la amistad. Esto implica que hace falta tiempo para lograr una estabilidad que se escape del tiempo, o lo que es lo mismo, en palabras de Derrida, *hay que someterse a los dictados del tiempo* (Derrida, 1998: 33-34). Es necesario un tiempo adecuado para superar los problemas de la incalculabilidad en la auténtica amistad. La confianza sólo se construye con tiempo; el que sea necesario según la demanda del otro y el nivel de responsabilidad, así como de vulnerabilidad, que hemos de mostrarle al amigo. El tiempo, en síntesis, es la condición para que la espectralidad que introduce la confianza y la fe en el otro pueda ser aceptada en la estructura de la amistad por-venir.

El otro aspecto que concierne y afecta a la calculabilidad dentro del fenómeno de la amistad es la *singularidad*. A ese respecto, Derrida pone un gran énfasis en *Políticas de la amistad* sobre una frase aristotélica que reza: «Oh amigos míos, no hay ningún amigo» (*ib.*: 17). Comúnmente se ha interpretado este *dictum* como un recordatorio de que la amistad no puede prodigarse alegremente, indiscriminadamente, entre la multiplicidad de relaciones que conlleva la vida social. Si tal caso se diera se terminaría con cualquier posibilidad de tener auténticos amigos. Esto es así porque la amistad es un hecho singular, y requiere una atención, afinidad e inversión de tiempo y afecto que la hacen impracticable de forma generalizada. En consecuencia, no queda más remedio que, frente a la amistad como ideal, preferir ciertos amigos en lugar de muchos amigos, demasiados amigos.

Y la elección de esta preferencia reintroduce el número y el cálculo en la multiplicidad de singularidades incalculables, allí donde habría hecho falta no contar (con) amigos como se cuenta (con) las cosas. La consideración aritmética, la terrible necesidad de contar con la pluralidad de los amigos [...] depende todavía de la temporalidad, del tiempo de la amistad, de esa esencia de la *philía* que nunca va sin el tiempo. [Derrida, 1998: 37]

Es decir, la presencia del cálculo se torna un defecto cuando se trata de determinar y ponderar las amistades, ya que estas siempre son singularidades incalculables. No se puede contar amigos como se cuentan los objetos a los que generalmente se les aplica el cálculo con eficacia y sentido. La dimensión del tiempo es el único antídoto ante la aporía de la incalculable calculabilidad de los amigos.

Ahora bien, una acuciante y peligrosa dificultad que emergería de semejante incapacidad del cálculo para dar cuenta y ordenar las relaciones amistosas sería aquella concerniente al orden de lo político. Si, como se ha declarado desde la Antigüedad griega, la política debe estar regida por una comunidad de amigos, ¿cómo hacer una política de la amistad en la que comulgan distintas singularidades irreductibles? En efecto, la democracia se constituye en un evento problemático toda vez que:

No hay democracia sin respeto por la singularidad o la alteridad irreductible, pero no hay democracia sin «comunidad de amigos» (*koina ta philôn*), sin cálculo de mayorías, sin sujetos identificables, estabilizables, representables e iguales entre ellos. Estas dos leyes son irreductibles entre sí. Trágicamente irreconciliables y para siempre ofensivas. La herida misma se abre con la necesidad de tener que contar a los amigos, de contar a los otros, en la economía propia, donde todos los demás son completamente otros. [*Ib.*: 40]

En efecto, las tensiones contrapuestas que conforman a la democracia hacen de ella, entonces, un sistema imperfecto y conflictivo en el que no es posible renunciar al cálculo, incluso a sabiendas de que esta se caracteriza por un ambiente y una estructura incalculable por naturaleza. La singularidad del otro, sin la que no habría posibilidad alguna de crear vínculos auténticos en los que fueran expresadas la necesidades y los deseos de los sujetos, es, paradójicamente, condición e impedimento del avance en la construcción de comunidades abiertas, ética y políticamente reales, esto es, correspondientes con las dimensiones incalculables del mundo. Por ello, quizá, la política debe estar fundada sobre un agonismo antes que sobre un acuerdo amistoso y racional de las decisiones de gobierno. Las ideas de Derrida enlazan aquí de nuevo con el lema aristotélico: «¡Oh, amigos míos, no hay ningún amigo!». Se deduce de esto que, si hay amigos, no hay amigo, si hay *polis*, no hay singularidad.

Tal aporía podría tener uno de sus orígenes en otra cuestión que se nos aparece a todas luces, también, sujeta al cálculo. Hacemos aquí referencia al imperativo político que demanda hacer de cualquier otro igualmente cualquier otro (*id.*). Se observa cómo se pretende introducir una igualdad claramente algebraica en el cálculo de la construcción política. La matemática, en este caso, es responsable de una gran contradicción, o disyunción, que afecta al deseo de lo político, puesto que lograr una

aritmética de la virtud basada en la igualdad de todos con todos implica una renuncia expresa a la singularidad del otro. No obstante, «ninguna virtud cabe sin esa tragedia del número» (*id.*). ¿Cómo encontrar una salida a la disyunción entre igualdad y singularidad en la que se apoya la amistad virtuosa?

En primer lugar, según Derrida, debemos aceptar una parte artificial en el cálculo de la igualdad puesto que ella no puede ser hallada recurriendo a la simple naturalidad de las relaciones. Por tanto, la virtud no sería natural y la amistad tampoco, ya que su sustrato proviene de la virtud. Aún con esto, seguimos sin encontrar una salida al dilema. Sin duda, encontrar la solución a la ecuación de la amistad, en donde la igualdad entre lo disímil y heterogéneo es una figura ideal, se complica aún más cuando se observa que una artificial reciprocidad, esto es, una simetría en la amistad, se aparece como requisito para dar carta de naturaleza a la igualdad. Esta noción de la simetría chocaría, para Derrida y Aristóteles, con la condición asimétrica de la amistad (*Philein* disimétrico), en la que siempre debe haber una preferencia por amar antes que por ser amado (*ib.*: 42). La conclusión, si es que la hubiere, provendría de aceptar esa incalculabilidad connatural a la amistad, como todo aquello que se fabrica con lo insondable y lo inabarcable. Aun así, la introducción de la artificiosidad en los medios naturales siempre ha permitido la recurrencia del número en aspectos otrora inviables para ello. La exactitud algebraica del cálculo siempre puede dejar un espacio fértil a la proporcionalidad y a la aproximación, que, si bien jamás alcanza un estado resolutivo perfecto cuando se trata de computar el número sin número, al menos permite ensayar formas de convivencia siempre sujetas al cambio, en suma, a la transformación.

Ciertamente, un cálculo exitoso que fuera capaz de conjugar estas dos fuerzas, en apariencia, irreconciliables sería, en el pensamiento derridiano, el destinado a determinar la formación de comunidades de amigos solitarios, anacoretas que aman la soledad y desean compartirla siempre en la distancia; ¿Es posible una sociedad secreta de insociables?, ¿puede un sistema resistir y encontrar el equilibrio entre dos solicitudes opuestas y enfrentadas entre el acercamiento y el alejamiento, como cuando intentamos acercar los polos opuestos de un imán todo lo posible sin que jamás lleguen a tocarse? Acerca de esto, Derrida piensa que:

Quizá sea precisamente imposible. Quizá lo imposible sea la única posibilidad posible de alguna novedad, de alguna nueva filosofía de la novedad. Quizá, quizá en verdad quizá todavía llame a esto suerte. Quizá la amistad, si la hay, deba corregir lo que aquí parece imposible. [*Ib.*: 54]

Leemos que será lo imposible, la imposible posibilidad de lo imposible, lo que finalmente franquee el paso a la amistad de solitarios, a la filantropía de misántropos más allá del cálculo. Pero también podemos leer, negro sobre blanco, que Derrida estipula una condición para tal posibilidad imposible: la presencia del *quizá*. En efecto, quizá la amistad, corrija lo que parece imposible.

Tal adverbio nos trae de vuelta a la espinosa cuestión de lo *futurible*. Ciertamente, otro concepto capital ligado a la incalculabilidad sería el del *quizá*. Como se ha visto, no hay forma de conjurar los espectros de lo presente indeterminado, que provenga del pasado y el futuro, en la misma presencialidad. No existe tal presencialidad determinada del ahora perpetuo y autoconsciente. Siempre se producen inyunciones o disyunciones entre distintas posibilidades espectrales. Aquí es donde, quizá, actúa el *quizá*. Todo se produce, quizá, tal vez. Nada hay predeterminado, calculado. Mediante este concepto, Derrida nos previene de la provisionalidad e indeterminación que permean la existencia humana.

Es la aporía del *quizá*, su aporía histórica y política. Sin la apertura de una posibilidad absolutamente indeterminada, sin la suspensión radical que marca un *quizá*, nunca habría ni un acontecimiento ni una decisión. [*Ib.*: 86]

A pesar de ello, no es un concepto que porte consigo una negatividad corrosiva para la novedad, la creación y el acontecimiento. De manera contraria, el *quizá* es un ingrediente absolutamente indispensable para la fertilidad de lo posible, para el logro imposible de lo posible. Efectivamente, nunca hay nada definitivo, puesto que si tal cosa sucediera ya no habría espacio o posibilidad para la renovación, ni tampoco para la irrupción de lo radicalmente sorpresivo. Siempre debe haber un espacio en sombra, un lugar para la ambigüedad y la indecidibilidad; y ello, aunque se creen tensiones irresolubles o contradicciones inherentes al proceso mismo de la decisión. Esto es lo que Derrida denomina *double bind*: enfrentarse a dos demandas o exigencias contradictorias que no pueden satisfacerse simultáneamente. Empero, a pesar de esta

indecidibilidad generada por el quizá, cabría preguntarse si el cálculo está completamente excluido de los procesos de decisión, y si verdaderamente la aparición de elementos calculísticos destruye toda opción a la novedad. Acerca de ello podemos leer que:

Si no es posible ninguna decisión (ética, jurídica, política) que no interrumpa la determinación comprometiéndose en el quizá, por otra parte, la misma decisión debe interrumpir aquello mismo que es su condición de posibilidad, el quizá incluso. En el orden del derecho, de la política o de la moral, ¿qué serían en realidad las reglas o las leyes, los contratos y las instituciones sin determinación constante (*bébaïos*), sin calculabilidad y sin violencia ejercida sobre quizá, sobre la posibilidad, que los hace posibles? [*Id.*]

Derrida nos responde a la cuestión de manera clara apelando a la importancia de no despreciar la dimensión calculística que debe violentar el quizá. El mundo perdería toda fiabilidad y estabilidad, incluso previsibilidad, sin ese domeñamiento del quizá practicado por la potencia del número. A pesar de la insalvable apertura existencial al futuro que caracteriza el por-venir, la *fantología* o el quizá, lo verdadero es que unas ciertas dosis de objetividad y permanencia también son necesarias con el fin de garantizar el funcionamiento de instituciones de vital importancia tales como el derecho, la tecnología o cualquier otra que se asiente en reglas.

Sea como fuere, la disyuntiva entre la objetividad de las reglas calculables, la subjetividad de la voluntad libre y la influencia de la alteridad del quizá indeterminado es resuelta por Derrida acudiendo al análisis de las capas profundas del sujeto. Ahí se puede observar que las decisiones subjetivas, contrariamente a lo que podría pensarse, no anulan la potencia del acontecimiento como elemento intrusivo e incontrolable del discurrir vital.

Esto es así porque en su profundidad esencial, la subjetividad nunca llega a decidir nada. Existe una dimensión calculable en la identidad que asegura la permanencia de su núcleo. Cualquier decisión que se tome es puramente accidental y no opera novedad alguna en el sujeto en cuanto tal. En consecuencia, el acontecimiento está presente también en las decisiones (Derrida, 1998: 87). Al sujeto deben sucederle cosas; todo no puede ser producto de un diseño calculístico de la propia vida del individuo. Sin embargo, si la actividad consciente es incompatible con la acontecibilidad por

principio, entonces debe darse una dimensión pasiva en el proceso de la toma decisiones. La decisión pasiva sería garante del acontecimiento, lo cual derivaría en una identificación de la pasividad con la presencia de otro que no es ajeno en nuestras propias decisiones. Emergería pues, de nuevo, la incalculabilidad asociada a la alteridad que ya hemos estudiado. En efecto, hay otro absoluto en mí, otro absoluto que decide de mí en mí (*id.*).

Ahora bien, ¿dónde quedaría la figura de la responsabilidad en el acto de decidir después de todo lo anterior?, ¿quedaría, pues, anulada a la luz de esa pasividad que introduce el acontecimiento en el proceso decisorio, o, por el contrario, debemos asimilarla a la parte activa, calculística, del sujeto que debe dar cuenta del otro en su más alto grado?

Estas cuestiones nos sirven de partida para estudiar el papel de la incalculabilidad en la ética según el pensamiento derridiano.

§ 4. Lo incalculable en la ética

La presencia del razonamiento ético en la obra de Derrida es innegable, de hecho, ocupa un lugar preeminente en gran parte de sus escritos. Esto es así porque el pensamiento de Jacques Derrida constituye una constante deconstrucción, reinterpretación y complejización de numerosos aspectos que, desde la Modernidad, habían sido clausurados, principalmente, a través de una maniobra reductora de la realidad a simples relaciones entre sujetos y objetos. En efecto, aspectos capitales de la epistemología y la ontología occidentales, han estado históricamente asentados en la investigación de la realidad como un paisaje exterior a la mente del sujeto soberano y autónomo. De esta manera, las relaciones entre sujetos se relegaban a las ciencias sociales y a la política, y desde esta perspectiva, a la ética. En tal sentido, cada vez que se han tomado en serio los intercambios entre humanos, siempre ha sido con vistas a la convivencia, o la acción recíproca; pero no ha habido interés, o acierto, en enfocar el problema desde la construcción de una realidad común. Sin embargo, Derrida, se propone incluir al otro en la vivencia del sujeto en toda su profundidad y amplitud.

Por tanto, por decirlo de una vez y para siempre, la importancia de la dimensión ética en la filosofía de Jacques Derrida proviene de la inmersión del otro en el horizonte

vital del sujeto. A partir de esta ampliación ontológica surgirían dos elementos de reflexión de gran calado ético, como son la libertad y la responsabilidad. Ambas cuestiones, como veremos, están estrechamente conectadas a las nociones de calculabilidad e incalculabilidad.

En las conversaciones entre Derrida y Roudinesco (2009) se produce un intercambio de ideas muy interesante al respecto de la libertad, en el que los conceptos de lo calculable e incalculable salen a relucir como aspectos que no deben ser dejados de lado.

En referencia al concepto de libertad, Derrida reconoce una cierta desconfianza al enarbolamiento de la bandera de la libertad como una vía para independizarse de las pulsiones, los condicionamientos y también el cálculo. En efecto, si bien el filósofo francés rechaza frontalmente las perspectivas científicas que pretenden subsumir la idea de lo humano en modelos mecanicistas que ni tan siquiera están a la altura de la auténtica complejidad de las máquinas (Derrida y Roudinesco, 2009: 58), tampoco cree que en el comportamiento humano esté ausente toda maquinabilidad o determinismo; antes bien, se trata de reconocer un exceso de complejidad en un estado maquinal que podría dar lugar a las libertades antes que a *la Libertad* con mayúsculas (*id.*). Claramente hay un juego en lo maquinal que adquiere una cierta relación con lo incalculable, y ello a pesar de que la definición de máquina para Derrida está fuertemente ligada al cálculo y a la repetición.

[...] entre lo maquinal y lo no-maquinal se pone en práctica una relación compleja que no es simple oposición. Puede llamarse a eso libertad, pero solo a partir del momento en que existe lo incalculable. Y también aquí distinguiría entre un incalculable que permanece homogéneo al cálculo (al que escaparía por razones contingentes, por ejemplo, la finitud, el límite de un poder, etc.) y un no-calculable que no pertenecería va, por esencia, al orden del cálculo. El acontecimiento —que por esencia debería permanecer imprevisible y por tanto no programable— sería lo que excede a la máquina. [*Ib.*: 59]

En la máquina, entre lo calculable y lo incalculable hay ciertos matices que incorporarían distintos grados de incalculabilidad. Se distingue aquí entre una incalculabilidad homogénea al cálculo, y otra que lo excede absolutamente permaneciendo siempre imprevisible.

La libertad, entonces, no es simple oposición a lo maquinal. Para Derrida, se dan facetas del juego de la complejidad maquinística, que encierran alguna clase de libertad basada en la incalculabilidad homogénea al cálculo. Se trataría de una libertad indeterminada, pero no emancipada aún de los poderes del cálculo.

Empero, la más genuina experiencia de la libertad emana de lo incalculable absoluto, y esta característica de incalculabilidad incondicional, trascendente, como sabemos, solo la posee el acontecimiento.

Ahora bien, ¿significa esto que no puede haber ningún tipo de relación entre el cálculo y el acontecimiento?, es decir, ¿entre la máquina y el acontecimiento? Acerca de esta espinosa e intrigante cuestión, Derrida, se extiende en otro de sus escritos: *Papel máquina* (2003b). No vamos a abundar aquí en los pormenores de las ideas que al respecto sostiene nuestro filósofo; no obstante, no deseamos pasar de largo sin mencionar un apunte bastante fructífero sobre las relaciones, posibles o imposibles, del acontecimiento con la máquina.

En efecto, Derrida sostiene en esta curiosa incursión en temas de la más candente actualidad —si pensamos en el reciente advenimiento de la inteligencia artificial—, que la experiencia del ensamblaje entre lo que sucede y la repetición automática de las máquinas no es del todo punto inconcebible, siempre y cuando seamos capaces de superar la apariencia antinómica que se da entre la singularidad del acontecer —experiencial y afectivo—, y la repetibilidad programable de una máquina inerte e insensible. A fin de cuentas, para Derrida, el núcleo del dilema se halla en el contraste entre lo vivo y lo inerte, entre lo orgánico y lo inorgánico (Derrida, 2003b: 33).

De esta forma, la superación de la contraposición que se da actualmente entre lo orgánico y lo inorgánico podría dar lugar a la emergencia de algo nuevo que introduciría cambios en el paradigma. En otras palabras:

Si un día, en un solo y mismo concepto, se pensasen juntos estos dos conceptos incompatibles, el acontecimiento y la máquina, se puede apostar que, entonces, no solamente (digo bien no solamente) se habrá producido una nueva lógica, una forma conceptual inaudita. [...]. La nueva figura de un acontecimiento-máquina ya no sería siquiera una figura. No se parecería, no se parecería a nada, ni siquiera a lo que todavía llamamos familiarmente un monstruo. Pero esto sería entonces, por esa novedad misma, un acontecimiento, el único y el primer acontecimiento posible, porque imposible. [Ib.: 32-33]

La posibilidad de la unión entre la máquina y el acontecimiento —de lo orgánico y lo inorgánico—, constituye en sí misma un acontecimiento. Ciertamente, la fusión de la máquina inorgánica, repetitiva y calculadora, con lo orgánico, sensitivo, intencional y abierto a lo imprevisible, daría lugar en su esencia a un evento imposible y, por lo tanto, a un acontecimiento.

En cualquier caso, no hemos de olvidar que es el fenómeno del otro el que realmente marca la acontecibilidad y la apertura a lo por-venir. Por ello, habría que prestar atención, siempre, a los efectos del cálculo económico como medio de averiguar en qué áreas se encuentra la afección del otro —incalculable—. Sin duda,

[...] el otro responde siempre, por definición, en el nombre y la figura de lo incalculable. Ningún cerebro, ningún análisis neurológico supuestamente exhaustivo puede entregar el encuentro del otro. [Derrida y Roudinesco, 2009: 62]

Finalmente, la experiencia de la libertad siempre nos llega ligada a lo otro en forma de acontecimiento imprevisible e incalculable —denominado por Derrida, «lo que viene»—. Si bien esta libertad no sería una libertad positiva, puesto que no hace referencia a una autonomía y soberanía de acción, se ha de reconocer que el efecto de «lo que viene» significa que:

[...] aunque nadie sea un «sujeto libre», existe algo «libre», se abre cierto espacio de libertad, o en todo caso supuestamente está abierto por (lo) que viene, un espaciamiento liberado, descendido (antes y para la prenda, el empeño, la respuesta, la promesa, etcétera). [*Ib.*: 59]

Por otro lado, la cuestión de la responsabilidad también ha ejercido una gran influencia en el pensamiento ético de Derrida. En este sentido podríamos preguntarnos si la responsabilidad es un evento calculable.

En primer lugar, el filósofo *normalien* asocia la responsabilidad con una afirmación o un reconocimiento del otro. En ese sentido, la relación con el otro siempre demandará una responsabilidad infinita. Esto se concreta en dimensiones éticas como el don, el perdón, la deuda, el deber o la hospitalidad. En todas ellas se produce una apertura infinita y sin límites —sin salvaguardias ni cortapisas— a las necesidades y demandas del otro. Existe ahí, en efecto, una incalculabilidad por principio, y dicha

indeterminación coloca a la responsabilidad en el ámbito ya mencionado de lo singular y del acontecimiento. Pero al margen de esta incalculabilidad ética, también cabe preguntarse si la responsabilidad, en sí misma, es posible. Con ello no se quiere poner en tela de juicio la posibilidad o el deber de comprometerse con el otro, sino más bien si es posible para un sujeto autónomo y realizativo asumir como suyo algo incalculable, infinito e indeterminable. Para Derrida, afirmaciones como «asumo la responsabilidad» o «ahí soy responsable» son tremendamente aporéticas, puesto que las considera presunciones obscenas y reivindicaciones de una soberanía insostenible (Derrida y Nancy, 2005: 10). La razón de lo anterior yace en el hecho de que el acontecimiento debe exceder siempre todo poder realizativo. Efectivamente, cada vez que se insinúa una responsabilidad realizativa, propia del sujeto calculador, el acontecimiento queda neutralizado. El acontecimiento, en el caso de la responsabilidad, requiere vulnerabilidad e impotencia (Derrida, 2017). De ahí la aporía que se da cada vez que se exige una responsabilidad apropiada por un sujeto y, a la vez, se pretende que esta tenga en cuenta la singularidad imprevisible del acontecimiento, que es algo inapropiable por sujeto alguno. Por lo tanto, debemos mutar nuestra concepción de responsabilidad, puesto que:

Si hay una responsabilidad, ésta ya no es en absoluto la de esa tradición que implica intencionalidad, subjetividad, voluntad, yo consciente, libertad, autonomía, sentido, etc.; se trata de otra responsabilidad y, por consiguiente, de una mutación radical en nuestra experiencia de la responsabilidad. [Derrida, 2017: 11]

La responsabilidad que hay que tomar en cuenta debe permanecer incalculable y no programable. Una actitud como esta contrasta con la tendencia a instaurar un modelo de responsabilidad —como aquella que promueven las compañías aseguradoras— que, contrariamente, intenta atribuir a todo evento posible un cálculo de responsabilidades. De ahí la importancia de darse al abandono, y de exponerse a lo inconmensurable e imposible del don o del deber (*id.*).

En cualquier caso, está fuera de toda duda que un ámbito de la ética que se muestra estrechamente influido por las relaciones entre el cálculo y lo incalculable es el del derecho y la justicia. Si leemos la obra *Fuerza de ley* (2017: 13), comprobaremos que, tal y como reconoce el propio Derrida, los discursos que versan sobre el don más allá de

lo distributivo y el intercambio, así como todo aquello que discute acerca de lo incondicional o lo incalculable, y lo singular o lo heterogéneo, a la postre trata sobre la justicia, aunque sólo sea de manera oblicua (*ib.*: 21).

Si se analiza la experiencia de la aporía que, en muchas ocasiones, se presenta a la hora de decidir entre lo justo y lo injusto, se verá que no existe experiencia de la justicia sin la participación de lo imposible que plantea la aporía. De hecho, si se intenta aplicar una regla como las que componen el derecho a un caso particular, se comprobará que, sin perjuicio de que *de facto* haya un beneficio palpable, lo cierto es que no habrá presencia de justicia en ese caso. Derrida afirma que:

El derecho no es la justicia. El derecho es el elemento del cálculo, y es justo que haya derecho; la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable; y las experiencias aporéticas son experiencias tan improbables como necesarias de la justicia, es decir, momentos en los que la decisión entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por una regla. [Derrida, 2017: 39]

A la luz de lo anterior, es sencillo percibir que la conciliación entre un acto de justicia, que representa una singularidad irremplazable, y la forma general de una regla, norma o imperativo legal, será muy difícil de lograr.

Queda claro, entonces, que la distinción entre derecho y justicia está relacionada con la incalculabilidad. La justicia es «infinita, incalculable, rebelde a la regla, ajena a la simetría, heterogénea y heterótropa», mientras que el derecho es «un dispositivo estabilizante, estatutario y calculable, sistema de prescripciones reguladas y codificadas» (*ib.*: 50).

No obstante, para Derrida, no existe una separación diáfana entre ley y justicia, puesto que el derecho se ejerce generalmente en nombre de la justicia, y esta, a su vez, debe instalarse en un entramado de normas que deben ser practicadas para movilizarla.

La antedicha relación entrecruzada de ambas nociones puede comprobarse en el caso del ejercicio de la libertad de acción cuando esta se evalúa jurídicamente. En efecto, aunque la autonomía implica dación de las propias normas de comportamiento, para que la acción sea justa debe ampararse en una regla, lo cual significa que debe ser del orden de lo calculable. Paradójicamente, si alguien actúa simplemente siguiendo

normas, no se considera que lo haga libremente. (*ib.*: 52). Esto nos conduce al planteamiento siguiente:

Para ser justa, la decisión de un juez, por ejemplo, no debe solo seguir una regla del derecho o una ley general, sino que debe asumirla, aprobarla, confirmar su valor, mediante un acto de interpretación que vuelva a instaurarla, como si la ley no existiera con anterioridad. [*Id.*]

Hacer justicia a través del derecho, implica la inclusión de un elemento de destructividad, y reinstauración de la norma seguida, que genera un complejo de calculabilidad e incalculabilidad inextricable.

Este fenómeno es especialmente observable en la misma voluntad de calcular que implica la decisión de aplicar una norma. Dicha voluntad en sí misma no puede ser del orden de lo calculable; debe proceder del exterior de la calculabilidad y mandar sobre ella. En el caso de la dicotomía entre derecho y justicia, esto conduciría a la experiencia de la indecidibilidad. Ciertamente,

[...] indecidible es la experiencia de lo que, desconocido, siendo heterogéneo con respecto al orden de lo calculable y de la regla debe, sin embargo, —es de un deber de lo que hay que hablar— entregarse a la decisión imposible, teniendo en cuenta el derecho y la regla. [Derrida, 2017: 55]

Por todas las razones que se han ido viendo, lo cierto es que las decisiones éticas no pueden responder simplemente a cálculos racionales. En muchas ocasiones es necesario entregarse a decisiones imposibles, y ello sin ignorar la razonabilidad del *corpus* legal. Tal operación genera una doble incalculabilidad: aquella proveniente de la imposibilidad del cálculo racional, y también la producida por el efecto de indecidibilidad que esto provoca a la hora de aplicar las reglas legales.

El origen de este fenómeno debe buscarse, como se ha dicho ya, en la irrepetibilidad del acontecimiento y en la singularidad del otro —que será la causa principal de la existencia de los problemas éticos—. Desde esa perspectiva la presencia del otro, la respuesta a lo absolutamente otro, alumbró una responsabilidad infinita cuya respuesta puede implicar, incluso, la contradicción con las normas y leyes. Para ilustrar esta idea, Derrida, acude en *Dar la muerte* (2000), al concepto de *sacrificio*.

En esta obra, Derrida ejemplifica la relación problemática que se produce en el proceso de decisión ética ante la demanda de la singularidad absoluta de lo otro. Cuando, en la narración bíblica, Abraham se ve compelido al sacrificio de su hijo Isaac, acontece una decisión que trasciende cualquier cálculo racional o, incluso, moral. Abraham sacrificaría a su hijo por una obediencia absoluta a lo divino, que representa aquí lo incalculable, y no por alguna lógica o cálculo utilitario. Dicha incalculabilidad se representa por medio de la injustificación ética que supone un sacrificio tan atroz de un ser inocente, más allá de la demanda de lo otro supremo. No existe ninguna regla moral que permita la resolución de un conflicto ético como este. La lógica del sacrificio implica la apertura a un impredecible e incalculable que trasciende cualquier economía de la proporcionalidad en el intercambio. Incluso, se podría llegar a contradecir la ética de la responsabilidad calculada. Consecuentemente, habría una responsabilidad absoluta hacia el deber absoluto, a pesar del precio que implica transformar esa responsabilidad en actos irresponsables desde el punto de vista normativo (Derrida, 2000: 74).

§ 5. Conclusiones

Para concluir, sería interesante extender el estudio del fenómeno de la incalculabilidad hasta sus raíces epistemológicas. Al comienzo de este breve ensayo apuntábamos que los efectos numéricos de la incalculabilidad no son sino una consecuencia de la incapacidad, más profunda y metafísica, de hacer presente lo ausente. Ahora quizá es el momento de tratar de entender cómo los efectos de la incalculabilidad se propagan también por lo numérico, contextualizando y dando apoyo epistémico a las repercusiones que se producen en instancias superiores del pensamiento, tales como la ética o la política.

Jacques Derrida pensaba la matemática como un sistema sígnico de gran potencial —paralelo al lenguaje— a causa de su desconexión de partida con cualquier significante prefijado. El formalismo de sus estructuras coadyuvaba al deslizamiento de los significados que había sido estudiado por Derrida, y las erigía, en consecuencia, en modelo a investigar. Efectivamente, Cristina de Peretti (1989: 60) señala que las matemáticas representan una forma de escritura que supera el lenguaje hablado, al

portar significado en ausencia de sonido. Qué duda cabe de que el lenguaje comparte con las matemáticas varias similitudes. Principalmente el signo, común a ambas manifestaciones epistémicas, otorga ambigüedad e indeterminación a las estructuras matemáticas y lingüísticas. Por tanto, la indeterminación propia de la matemática unida a la diferencia de un signo vaciado de materialidad son las garantías de una multiplicidad de significados, impidiendo así alcanzar una certeza absoluta por medio del cálculo matemático, y por ello, la matemática debe, entonces, introducir su significado desde el exterior. En efecto:

Cuando critica la característica leibniziana, el formalismo del entendimiento y el simbolismo matemático, realizan el mismo gesto: denunciar el ser-fuera-de-sí del logos en la abstracción sensible o intelectual. La escritura es este olvido de sí, esta exteriorización. [Derrida, 1997: 33]

Por todo ello, es importante reconocer que la metafísica de la presencia sale gravemente dañada del estudio de la matemática como forma de lenguaje no-fonético, esto es, de escritura sígnica.

Además, es cuestionable que el formalismo matemático proporcione un acceso directo a la realidad objetual o física puesto que sus estructuras intervienen en la construcción del significado y en su origen, como hemos dicho, se encuentra ausente de todo significante.

Por ello es de gran importancia contemplar cómo los efectos de la incalculabilidad se remontan hasta el lenguaje matemático, ya que podrían influir decididamente en la configuración del acceso mediado por el signo a la realidad.

La incalculabilidad en el fenómeno del crecimiento numérico suele ser comprendido como la desmesura de las cantidades, y posee un efecto ontológico de gran calado en forma de violencia o *hybris* numérica.

Y es que existe en la naturaleza del número una tendencia a la desmesura, al caos y al desbordamiento de los límites de la racionalidad que se manifiesta en el fenómeno del crecimiento numérico. La cuestión del aumento o disminución de las cantidades siempre ha supuesto el peligro de la alteración de la misma esencia de las cosas si con el crecimiento no se presenta un orden limitante y definitorio. Es, por tanto, un problema que se circunscribe en la generalidad de la identidad y del curso del devenir (Zellini, 2016).

El crecimiento puede ser tanto limitado como ilimitado; en el primer caso, el número se dirige a lo infinitamente grande o a lo infinitamente pequeño, dando lugar a graves problemas de incalculabilidad de cantidades presentes teóricamente en el mundo de lo real. El intento de aproximación mediante métodos matemáticos de diverso grado de sofisticación puede portar en su seno la semilla de la incalculabilidad a causa de una estructura matemática inadecuada, tal como la resultante del mal condicionamiento de las matrices o del redondeo de cantidades infinitesimales. Esta incalculabilidad sobrevenida puede comprenderse como un efecto de intentar aprehender una realidad continua por medio de entidades discretas, como son los números, pero también como una consecuencia del deslizamiento significativo de las estructuras matemáticas, que intentan adaptar una exterioridad por medio de un constructo sígnico indeterminado y vacío. Esto significa que, a la hora de realizar cálculos complejos, como los que aparecen en la técnica y la matemática aplicada, siempre estará presente el peligro de crecimiento, o decrecimiento, desmesurado de los números. Tal fenómeno desbordaría la capacidad física de cálculo de los computadores, dando al traste con la finalidad epistémica de la operación. El cálculo quedaría suspendido en la nada de la locura y el caos. El crecimiento explosivo y caótico de los números presente en determinados cálculos científicos tendría, así, una cualidad violenta, ya que arruinaría cualquier finalidad racional y constructiva de estos, provocando un alejamiento de las expresiones numéricas de la realidad que pretendía en su inicio ser medida o conformada.

Vemos, por tanto, que la visión de Derrida acerca de lo incalculable también se extiende a otros dominios. La incalculabilidad es consustancial a la existencia, y constituye una ruptura con la armonía y la pureza a causa de la destrucción del equilibrio de fuerzas instaurado por el cálculo aquilatado de reglas, consecuencias, responsabilidades y límites. No obstante, no podemos dejar de reconocer que, esencialmente, es la única forma de aceptar y acoger a la realidad.

Bibliografía

- Cragolini, Mónica B. (2007), *Derrida, un pensador del resto*. Buenos Aires, La Cebra.
Derrida, Jacques (2017), *Fuerza de ley: el «fundamento místico de la autoridad»*. Madrid, Tecnos [1994].

- Derrida, Jacques (2003a), *Espectros de Marx*. Madrid, Trotta [1993].
- Derrida, Jacques (2003b), *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Madrid, Trotta [2001].
- Derrida, Jacques (2000), *Dar la muerte*. Barcelona, Paidós [1999].
- Derrida, Jacques (1998), *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Madrid, Trotta [1994].
- Derrida, Jacques (1997), *La diseminación*. Madrid, Espiral [1972].
- Derrida, Jacques (1994), *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra [1972].
- Derrida, Jacques (1989), *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos [1967].
- Derrida, Jacques (1986), *De la gramatología*. México, Siglo XXI [1967].
- Derrida, Jacques (1977), *Posiciones*. Valencia, Pre-Textos [1972].
- Derrida, Jacques (s. f.), *La diferencia [Différance]*. (Aguiles Trujillo, trad.). Santiago de Chile, Escuela de Filosofía Universidad ARCIS [1968], <<https://www.philosophia.cl/biblioteca/Derrida/La%20Diferencia.pdf>>, [20/4/2024].
- Derrida, Jacques y Dufourmantelle, Anne (2008), *La hospitalidad*. Buenos Aires, La Flor [1997].
- Derrida, Jacques y Nancy, Jean-Luc (2005), «Diálogo entre Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy», en *Anthropos: Huellas del Conocimiento*, n.º 205, pp. 27-48.
- Derrida, Jacques y Roudinesco, Élisabeth (2009), *Y mañana, qué...* Buenos Aires, FCE [2001].
- Derrida, Jacques; Susanna, G. y Nouss, A. (2006), *Decir el acontecimiento, ¿es posible?* Madrid, Arena libros [2001].
- Guerrero Salazar, William F. (2017), *Aporías de la deconstrucción: en torno a la filosofía de la alteridad en Jacques Derrida*. Bogotá, Universidad Libre.
- Nielsberg, Jérôme-Alexandre (2004), «Jacques Derrida - Penseur de l'événement», en *L'Humanité*, 28 de enero.
- Peretti, Cristina de (1989), *Texto y deconstrucción* (Jacques Derrida, prólg.). Barcelona, Anthropos.
- Zellini, Paolo (2016), *La matemática de los dioses y los algoritmos de los hombres*, Madrid, Siruela.