

JOYCE, HUSSERL, DERRIDA: CALCULATING THE LITERARY INFINITE

JOYCE, HUSSERL, DERRIDA: CALCULANDO O INFINITO LITERÁRIO



JEAN-MICHEL RABATÉ

GUSTAVO ALTHOFF, LADJANE SOUZA (TRADUTORES)

Abstract: In this article, I try to show that Joyce's weird mathematical calculations in the Ithaca episode of *Ulysses* present, despite many errors, an equivalent of textual infinity. This concept of the infinite is a 'Homeric correspondence' with the bow and arrows with which Ulysses kills the suitors in the *Odyssey*. To achieve this, Joyce had to read Bertrand Russell on mathematics carefully. A detour through Derrida's close reading of Husserl on the origin of geometry shows that the invention of infinity was not limited to arithmetic but also included geometry. The gnomon with which *Dubliners* opens thus sends us back to Euclid, and hence to a new 'barrier of infinity' – a term deployed by Hermann Broch in his fiction and in his commentaries on Joyce. Not only do most modernist writers posit (consciously or unconsciously) a certain concept of the infinite, they also allow readers to transcend it by providing a sense of what it means to calculate the literary infinite.

Resumo: Nesse artigo, tento mostrar que os estranhos cálculos matemáticos de Joyce em 'Ítaca', episódio de *Ulysses*, apesar dos muitos erros, propõem algo equivalente à infinitude textual. Esse conceito de infinito é uma "correspondência homérica" do arco e flecha com que *Ulysses* põe fim aos pretendentes na *Odisséia*. Para implementá-lo, Joyce teve de ler atentamente o que Bertrand Russell escreveu sobre matemática. Uma incursão pela leitura atenta de Husserl feita por Derrida a respeito da origem da geometria revela que a invenção do infinito não se limitou à aritmética mas também incluiu a geometria. Destarte, o gnômon que abre "*Dublinenses*" nos remete a Euclides, e, por conseguinte, a uma nova "barreira de infinitude" – um termo empregado por Hermann Broch em sua ficção e em seus comentários sobre Joyce. A maioria dos escritores modernistas não somente postulam (conscientemente ou inconscientemente) um certo conceito de infinito, mas também permitem aos leitores transcendê-lo ao proporcionar uma noção do que significa calcular o infinito literário.

Keywords: Literature; Mathematics; Joyce; Husserl; Derrida; Infinity.

Palavras-chave: Literatura; Matemática; Joyce; Husserl; Derrida; Infinito.

*To Gaston Rabaté, my grandfather,
whose books and articles on mathematical topology are still impenetrable to me, but who taught me to love and learn foreign languages*

*Para Gaston Rabaté, meu avô,
cujos livros e artigos sobre topologia matemática ainda me são impenetráveis, mas que me ensinou a amar e estudar idiomas estrangeiros*

My starting point is a page in *Ulysses*. It is a passage in which Joyce multiplies Bloom's and Stephen's ages. This takes place in 'Ithaca', an episode written, as Joyce explained to his friend Budgen, 'in the form of a mathematical catechism':

Meu ponto de partida é uma página do *Ulysses*. Uma passagem na qual Joyce multiplica as idades de Bloom e de Stephen. Isso acontece em "Ítaca", um episódio escrito, como Joyce explicou a seu amigo Budgen, "na forma de um catecismo matemático".¹

What relation existed between their ages?

Que relação existia entre as idades deles?

16 years before in 1888 when Bloom was of Stephen's present age Stephen was 6. 16 years after in 1920 when Stephen would be of Bloom's present age Bloom would be 54. In 1936 when Bloom would be 70 and Stephen 54 their ages initially in the ratio of 16 to 0 would be as $17\frac{1}{2}$ to $13\frac{1}{2}$, the proportion increasing and the disparity diminishing according as arbitrary future years were added, for if the proportion existing in 1883 had continued immutable, conceiving that to be possible, till then 1904 when Stephen was 22 Bloom would be 374 and in 1920 when Stephen would be 38, as Bloom then was, Bloom would be 646 while in 1952 when Stephen would have attained the maximum postdiluvi-

16 anos antes em 1888 quando Bloom tinha a idade atual de Stephen tinha 6 anos. 16 anos depois em 1920, quando Stephen teria a idade atual de Bloom Bloom teria 54 anos. Em 1936 quando Bloom teria 70 e Stephen 54 suas idades inicialmente em uma razão de 16 para 0 estariam em $17\frac{1}{2}$ para $13\frac{1}{2}$, aumentando a proporção e diminuindo a disparidade à medida que fossem acrescentados arbitrários anos futuros, pois se a proporção existente em 1883 houvesse seguido imutável, concebendo-se que isso fosse possível, até aquele momento 1904 quando Stephen tinha 22 Bloom teria 374 e em 1920 quando Stephen tivesse 38 anos, como Bloom tinha então, Bloom teria 646 enquanto que em 1952 quando

¹ N.T.: Todas as traduções de outros textos são de nossa autoria, com exceção das passagens de *Ulysses*, como o caso abaixo, e de *Dubliners*, de autoria de Caetano Galindo (2012) e José Roberto O'Shea (2012) respectivamente.

an age of 70 Bloom, being 1190 years alive having been born in the year 714, would have surpassed by 221 years the maximum antediluvian age, that of Methusalah, 969 years, while, if Stephen would continue to live until he would attain that age in the year 3072 A.D., Bloom would have been obliged to have been alive 83,300 years, having been obliged to have been born in the year 81,396 B.C.

What events might nullify these calculations?

The cessation of existence of both or either, the inauguration of a new era or calendar, the annihilation of the world and consequent extermination of the human species, inevitable but unpredictable. (Joyce 1984: 1489-91)

In these calculations on their respective age ratios, Joyce seems to outdo Flaubert who, prudently, had left mathematics out of his sarcastic review of the ‘sciences’ that the two old men mercilessly parody in *Bouvard et Pécuchet*. Should these delirious calculations of ‘Ithaca’ be taken seriously? Most commentators have noted that Joyce has multiplied his own miscalculations in these ‘catechistic’ answers to absurd or apparently idle questions. For instance, Joyce should have noticed that if Bloom had been 1190 years old in 1952, he would have been born in 762 and not 714. Bloom’s age of 1190 has been subtracted from A.D. 1904 instead of A.D. 1952. Then the multiplication of 1190 by 17 gives us

Stephen houvesse atin-gido a máxima idade pós-diluvi-ana de 70 anos Bloom, estando há 1.190 anos vivo tendo nascido no ano de 714, teria ultrapassado por 221 anos a máxima idade antediluviana, a de Matusalém, de 969 anos, enquanto, se Stephen continuasse a viver até atingir aquela idade no ano de 3.072 A.D., Bloom teria sido obrigado a ter estado vivo por 83300 anos, tendo sido obrigado a ter nascido no ano de 81.396 A.C.

Que eventos poderiam nulificar esses cálculos?

O cessamento da existência de ambos ou um deles, a inauguração de uma nova era ou calendário, a aniquilação do mundo e o consequente extermínio da espécie humana, inevitáveis mas imprevisíveis (Joyce 2012: 960-961).

Nesses cálculos das razões entre as idades dos personagens, Joyce parece superar Flaubert, que, com prudência, deixou a matemática fora de sua sarcástica resenha das “ciências”, impiedosamente parodiadas pelos dois senhores de *Bouvard et Pécuchet*.² Deveriam esses delirantes cálculos em Ítaca ser levados a sério? A maioria dos comentadores observou que Joyce multiplicou os seus próprios erros de cálculo nessas respostas “catequistas” a perguntas absurdas ou aparentemente vãs. Por exemplo, Joyce deveria ter notado que se Bloom tivesse 1.190 anos em 1952, teria nascido em 762 e não em 714. A idade de 1.190 de Bloom foi subtraída de 1904 D.C em vez de 1952 D.C. Assim, a multiplicação de

² N.T.: Trata-se de uma obra satírica incompleta do escritor francês Gustave Flaubert (1821-1880), publicada postumamente em 1881, em que os dois personagens principais, Bouvard e Pécuchet, copistas e grandes amigos, compartilhavam o sonho de se dedicarem aos estudos das mais elevadas disciplinas.

20,230, which should be Bloom's age when Stephen is 1190. Bloom would have been born in 17,158 BC. The number of 83,300 is simply the consequence of Joyce's confusion between 17 (which he should have used) and 70 (indeed, 70 multiplied by 1190 yields 83,300). And then, instead of subtracting 83,300 from A.D. 3072 (when Stephen is 1190), he took it from 1904 to reach 81,396 BC (see the invaluable Gifford and Seidmann 1989: 572).

There is a long list of similar arithmetical mistakes, and most critics have tried to make sense of these, since they are too numerous to be thought of as totally random, or imputable to Joyce's congenial inability to add up sums. Most conclude that Joyce parodies science, or that he anticipated Beckett who adds a footnote in *Watt*, at a point when the narrative affirms that the ages of all the members of the Lynch family total one thousand years, in which we find the bland but definitive qualification: 'The figures given here are incorrect. The consequent calculations are therefore doubly erroneous' (Beckett 1953: 104). However, subsequent critics who have studied Beckett's computational errors have generally concluded that they were if not meaningful at least symptomatic. Antoinette Weber-Caflish has brilliantly exploited Beckett's curious mistakes in the dimensions he gives of the cylinder in which the 'lost' inhabitants or inmates of the *Lost Ones* are seen endlessly perambulating (Weber-

1.190 por 17 nos dá 20.230, que deveria ser a idade de Bloom quando Stephen tivesse 1.190. Bloom teria nascido em 17.158 A.C. O número 83.300 é simplesmente a consequência da confusão de Joyce entre 17 (que ele deveria ter usado) e 70 (de fato, 70 multiplicado por 1.190 resulta em 83.300). E assim, em vez de subtrair 83.300 de 3072 (quando Stephen teria 1.190 anos de idade), ele os subtraiu de 1904, chegando a 81.396 A.C. (conferir o inestimável Gifford and Seidmann, 1989: 572)

Existe uma extensa lista de tais erros de aritmética³ e diversos críticos têm tentado entendê-los, uma vez que são numerosos demais para serem considerados totalmente aleatórios ou atribuíveis à incapacidade congênita de Joyce para a aritmética. A maioria concluiu que Joyce parodia a ciência, ou o toma como precursor de Beckett quando este acrescenta uma nota de rodapé ao trecho em que a narrativa de *Watt* totaliza em mil anos as idades de todos os membros da família Lynch; nessa nota, encontramos a seguinte ressalva, amena porém definitiva: "os números apresentados aqui estão incorretos. Os cálculos subsequentes, portanto, estão duplamente equivocados" (Beckett 1953: 104). No entanto, críticos posteriores que estudaram os erros de cálculo de Beckett, em geral, concluíram que eles eram se não significativos, pelo menos sintomáticos. Antoinette Weber-Caflish explorou, de maneira brilhante, os curiosos equívocos de Beckett quanto às dimensões que ele dá ao cilindro no qual os habitantes "perdidos",

³ Conferir, por exemplo, McCarthy (1984); Salvadori e Schwartzmann (1992); Mines e Way Dasenbrock (1997); Parisi Wilcox (1991); Livingston (2004). Para um contexto mais abrangente, também ver Herring (1987) e Conley (2003).

Caflish 1994 10-21).

Should Joyce and Beckett therefore be inscribed within the tradition of Jarry's pataphysics? William Anastasi, for one, has relentlessly stressed links between Joyce, Jarry and Duchamp. These links are best observed in the domain of humour, in the modernist tradition of the 'comic grotesque' that has been illustrated by an exhibition of Swiss, German and Austrian paintings at the Neue Galerie (New York, 2004). In this perspective, Joyce participates in a post-Romantic effort that aims at parodying the canons and norms of classicism, at providing a baroque twist on the old 'golden rule' that distorts the Platonic idea of numbers – and there is thus an interrupted lineage between the paintings of Arnold Böcklin or the plays of Oscar Panizza, Jarry, Duchamp, Joyce and Beckett. I will limit myself to connections between Jarry and Joyce first, and then between Joyce and his main Austrian commentator, Hermann Broch. If indubitably Duchamp can be inscribed in the camp of Alfred Jarry's 'pataphysics', it is in the sense of a literary game which presents itself as a scientific discourse giving 'imaginary solutions' to a number of all too real problems, like the vexed question of calculating God's surface. In Jarry's *Gestes et opinions du docteur Faustroll, pataphysicien* [*Exploits and Opinions of Doctor Faustroll, Pataphysician*] (1911), the section entitled 'De la surface

ou os internados, de *Lost Ones*⁴ encontram-se perambulando infinitamente (Weber-Caflish 1994 10-21).

Deveriam Joyce e Beckett, portanto, estar inscritos na tradição da patafísica de Jarry? William Anastasi, por exemplo, enfatizou de modo incansável as conexões existentes entre Joyce, Jarry e Duchamp. Tais conexões são melhor observadas no campo do humor, na tradição modernista do "cômico grotesco" ilustrada /em uma mostra de pinturas suíças, alemãs e austríacas na Neue Galerie (New York, 2004). Nessa perspectiva, Joyce faz parte de uma iniciativa pós-romântica que visa parodiar os cânones e as normas do classicismo, efetuar uma deformação barroca da velha "regra de ouro", que distorce a idéia platônica de números - e eis então uma linhagem descontínua entre as telas de Arnold Böcklin ou as peças de Oscar Panizza, Jarry, Duchamp, Joyce e Beckett.⁵ Limitar-me-ei primeiro às conexões entre Jarry e Joyce, e em seguida àquelas entre Joyce e seu principal comentarista austríaco, Hermann Broch. Indubitavelmente, se Duchamp puder figurar entre os patafísicos de Alfred Jarry,⁶ será no sentido de que ele lança mão de um jogo literário apresentado como discurso científico, no qual se propõem "soluções imaginárias" para diversos problemas bastante reais, como a controvertida questão do cálculo da superfície de Deus. Na obra de Jarry intitulada *Gestes et opinions du docteur Faustroll, pataphysicien* [*Gestas e Opiniões do Doutor Faustroll, Patafísico*]

⁴ N.T.: Esse conto é uma tradução ao inglês, feita pelo próprio Beckett, de seu conto "Le Dépeupleur", abandonado em 1966 e completado em 1970; a tradução é de 1971. No Brasil ganhou o título de "O Despovoador".

⁵ Conferir Kort (2004).

⁶ Conferir Levy and Rabaté (2005).

de Dieu’ [‘Of God’s surface’] offers three pages of bizarre equations. It concludes:

Donc, *définitivement*:
DIEU EST LE POINT TANGENT DE ZÉRO ET DE L’INFINI
La Pataphysique est la science...
(Jarry 1972: 734)

[Therefore, definitively:
GOD IS THE TANGENTIAL POINT OF ZERO AND INFINITY
Pataphysics is the science...]⁷

which sends us back to the beginning of the book, forcing us to re-read the initial definition of pataphysics: ‘*DÉFINITION: La pataphysique est la science des solutions imaginaires, qui accorde symboliquement aux linéaments les propriétés des objets décrits par leur virtualité*’ (Jarry 1972: 669) [‘*DEFINITION: Pataphysics is the science of imaginary solutions that symbolically grants lineaments the properties of objects described by their virtuality*’]. This is not too far from what we find in Joyce’s British Museum Notes for ‘Ithaca’ in which we read the simple equation: $JC = 3\sqrt{GOD}$ (Herring 1972: 432).

Alternatively, the mention of a gnomon in *Dubliners* hints tantalizingly at another tradition. Joyce opened his collection of stories by suggesting that geometry was a key science. In the first paragraph of ‘The Sisters’, the word *gnomon* is

(1911), a seção de nome “*De la surface de Dieu*” [“Da superfície de Deus”] oferece três páginas de equações bizarras e conclui que:

Logo, definitivamente:
DEUS É O PONTO TANGENTE DO ZERO E DO INFINITO
A Patafísica é a ciência...
(Jarry 1972: 734)

[Logo, definitivamente:
DEUS É O PONTO TANGENCIAL DO ZERO E DO INFINITO
A patafísica é a ciência...]

o que nos remete ao início do livro, forçando-nos a reler a definição inicial de patafísica: “*DEFINIÇÃO: A patafísica é a ciência das soluções imaginárias que atribuem simbolicamente aos esboços as propriedades dos objetos descritos, conforme suas virtualidades*” (Jarry 1972: 669) [“*DEFINIÇÃO: A patafísica é a ciência das soluções imaginárias, que atribui simbolicamente aos esboços as propriedades dos objetos, descritos a partir de suas virtualidades*” (Jarry 1972: 669). Isso não está muito distante do que encontramos nas notas de Joyce que se encontram no Museu Britânico⁸ referentes a Ítaca, em que se tem esta simples equação: $JC = 3\sqrt{GOD}$ (Herring 1972: 432).

Por outro lado, a menção a um gnômon em *Dublinenses* alude, de modo tantalizante, a uma outra tradição. Joyce abriu sua coletânea de contos sugerindo ser a geometria uma ciência-chave. No primeiro parágrafo de “As Irmãs”, a palavra

⁷ N.T.: Salvo quando indicado de outro modo, todas as traduções de excertos em francês ao inglês são de Jean-Michel Rabaté.

⁸ N.T.: Trata-se de notas que Joyce confeccionou antes de redigir o *Ulysses*. As notas mais antigas se perderam, de modo que compõem a coleção do Museu Britânico as que foram preservadas pela ativista política, editora, e patrona de Joyce, Harriet Shaw Weaver (1876-1961).

coupled with *simony* and *paralysis*, its source given as Euclid's *Elements*. 'Every night as I gazed up at the window I said softly to myself the word *paralysis*. It had always sounded strangely in my ears, like the word *gnomon* in the Euclid and the word *simony* in the Catechism' (Joyce 1992: 1). Joyce has in mind a very precise figure in which an identical parallelogram is taken away from another bigger parallelogram, as if one corner were simply missing. This can be compared with Husserl's discussion of Euclid, the first geometer mentioned by name in Greek tradition. According to Husserl, Euclid very early introduced the concept of infinitization, a concept that almost immediately brought about an adjustment within mathematics, even if one was dealing with geometry, the science of observable shapes. This was a movement that generated new trends in science, new gambits and new avenues for *techne* (as both 'art' and 'science') as well as technology. This is how Derrida sums up Husserl's argument. Husserl sees a link between the 'school of Plato' and the theoretical institution of mathematics: the philosopher inaugurates a purely theoretical attitude that moves boldly beyond finitude:

Par là, [l'attitude théorique] rend possible le décisif 'passage à la limite' de l'idéalisation et la constitution du champ mathématique en général. Naturellement, ce passage à la limite n'est que le dépassement de toute limite sensible et factice. Il s'agit de la limite idéale de la transgression infinie,

gnômon é associada às palavras *simonia* e *paralisia*, e atribuída a Euclides nos *Elementos*. "Toda noite ao erguer os olhos para a janela eu repetia em voz baixa a palavra *paralisia*. Sempre soara estranha aos meus ouvidos, como a palavra *gnômon* em Euclides e a palavra *simonia* no catecismo" (Joyce 2012: 21). Joyce tem em mente uma figura bastante precisa, na qual um paralelogramo é retirado de um outro paralelogramo idêntico porém maior, como se uma das quinas tivesse simplesmente desaparecido. Isso pode ser comparado com a exposição de Husserl sobre Euclides, o primeiro geômetra a ter seu nome mencionado na tradição grega. Segundo Husserl, Euclides introduziu muito cedo o conceito de infinitização, um conceito que provocou, quase que de imediato, um reajuste na matemática, ainda que se estivesse lidando com a geometria, a ciência das formas observáveis. Esse foi um movimento que gerou novas tendências na ciência, novas estratégias e novas abordagens para a *techne* (tanto como "arte", quanto como "ciência") assim como tecnologia. É assim que Derrida resume o argumento de Husserl. Husserl enxerga uma conexão entre a "escola de Platão" e a instituição teórica da matemática: o filósofo inaugura uma atitude puramente teórica que avança corajosamente para além da finitude:

Desse modo, [a atitude teórica] torna possível o decisivo "cálculo do limite" da idealização e a constituição do campo da matemática em geral. Naturalmente, esse cálculo do limite é apenas a ultrapassagem de todo limite sensível e factício. Trata-se do limite ideal de uma transgressão infinita, não do li-

non de la limite factice de la finité transgressée (Derrida 1974: 137-8).

[Thereby, the theoretical attitude makes idealization's decisive 'passage to the limit' possible, as well as the constitution of the mathematical field in general. Naturally, this passage to the limit is only the going beyond every sensible and factual limit. It concerns the ideal limit of an infinite transgression, not the factual limit of the transgressed finitude (Derrida 1978a: 127).]

Derrida then goes on:

A partir de l'infinitisation inaugurale, la mathématique connaîtra de nouvelles infinitisations qui seront autant de révolutions intérieures. Car si l'infinitisation originaria ouvre aux Grecs le champ mathématique aux fécondités infinies, elle n'en limite pas moins *d'abord* le système apriorique de cette productivité; l'infinité même du contenu de production sera confiné à l'intérieur d'un système apriorique qui, pour les Grecs, sera toujours *clos*. Le guide, c'est ici la géométrie euclidienne, ou encore l'*Euclide idéale*', selon l'expression de Husserl qui s'attache ici au sens, non au fait historique (Derrida 1974: 138).

[Beginning from this inaugural infinitization, mathematics cognizes new infinitizations, which are so many interior revolutions. For, if the primordial infinitization opens the mathematical field to infinite fecundities for the Greeks, it no less *first* limits the apriori system of that productivity. The very content of an infinite production

mite factício da finitude transgredida (Derrida 1974: 137-8).

[Desse modo, a atitude teórica torna possível o decisivo "cálculo do limite" da idealização, bem como a constituição do campo da matemática em geral. Naturalmente, esse cálculo do limite é apenas a ultrapassagem de todo limite sensível e factual. Ela diz respeito ao limite ideal de uma transgressão infinita, não ao limite factual da finitude transgredida (Derrida 1978a: 127).]

E prossegue Derrida:

A partir da infinitização inaugural a matemática conhecerá novas infinitizações que serão de igual modo revoluções interiores. Pois se a infinitização originária abre aos gregos o campo matemático a fecundidades infinitas, ela não o limita em menos, *de início*, o sistema apriorístico dessa produtividade; a infinidade mesma do conteúdo de produção será confinada ao interior de um sistema apriorístico que, para os gregos, será sempre *fechado*. O guia aqui é a geometria euclidiana, ou antes o '*Euclides ideal*', segundo a expressão de Husserl, que aqui se liga ao sentido, não ao fato histórico (Derrida 1974: 138).

[A partir da infinitização inaugural, a matemática conhecerá novas infinitizações que serão outras tantas revoluções internas. Pois se a infinitização original abre o campo da matemática a fecundidades infinitas aos gregos, ela não deixa de limitar *primeiro* o sistema apriorístico de tal produtividade. O próprio conteúdo de uma produção infi-

will be confined within an apriori system which, for the Greeks, will always be *closed*. The guide here is Euclidean geometry, or rather the ‘*ideal Euclid*,’ according to Husserl’s expression, which is restricted to sense, not historical fact (Derrida 1978a: 127-8).]

Indeed, to confirm Husserl’s insight, one can note that a ‘gnomon’ was not only used as a geometrical figure (a sort of carpenter’s T-square, or a primitive sundial) but also referred to the specific mathematical relations describing proportions between numbers when one number contains the other. By opening itself to geometry, Joyce’s text lays the first trap for the reader (and, of course, his characters): the endless aporias of textual infinitization. This is what we see mainly in Joyce’s notes on mathematics in preparation for the ‘Ithaca’ episode in which it seems that ‘infinity’ (not a bow and arrow) is the main weapon by which Bloom conquers his jealousy over Molly’s recent infidelity with Boylan. The notes for ‘Ithaca’ are replete with jottings on the concept of infinity. Here is an example:

⟨ $0=1/\text{many}$ ⟩
 $\infty = \text{many/one}$
 (...) order is not of essence of number
 ⟨converse domain of relations⟩
 similarity presupposed in counting
 vicious circle, 1–1 monogamy, 0
 Greeks and Romans had not,
 Pyth found diagonal & side of square incommensurable
 100, 101, 102; 0, 2, 4, 6: 1, 1/2;

nita estará confinado no interior de um sistema apriorístico que, para os gregos, será sempre *fechado*. O guia aqui é a geometria euclidiana, ou então o “Euclides ideal”, conforme a expressão de Husserl, que se restringe ao sentido, não ao fato histórico (Derrida 1978a: 127-8).]

De fato, para confirmar o *insight* de Husserl, pode-se assinalar que o “gnômon” era usado não apenas como uma figura geométrica (uma espécie de régua-T de carpinteiro, ou um relógio de Sol primitivo) mas também se referia às relações matemáticas específicas que descreviam as proporções entre os números quando um número continha um outro. Ao abrir-se à geometria, o texto de Joyce prepara a primeira armadilha para seu leitor (e, é claro, para seus personagens): as intermináveis aporias da infinitização textual. É o que vemos principalmente nas notas de Joyce sobre matemática quando da preparação do episódio “Ithaca”, no qual parece que a “infinitude” (não um arco e flecha) é a principal arma com que Bloom vence os ciúmes provocados pela recente infidelidade de Molly com Boylan. As notas para “Ithaca” estão repletas de apontamentos sobre o conceito de infinitude. Eis um exemplo:

⟨ $0=1/\text{muitos}$ ⟩
 $\infty = \text{muitos/um}$
 (...) a ordem não é da essência do número
 ⟨domínio de relações recíprocas⟩
 similaridade pressuposta na contagem
 círculo vicioso, 1–1 monogamia, 0 gregos e romanos não possuíam,

1/4
 ⟨no last term,⟩ no repeat;
 ⟨arbitrary classes⟩ (...)
 ⟨1 2 3 & so on⟩ no of things in
 world finite possible
 infinite collection of trios ⟨erro-
 neous,⟩
 Peano, Cumberland code bank-
 ruptcy (...)
 ⟨ $o=1/\text{many}$, $\infty= \text{many}/1$,⟩ oth-
 er= $1/1$ (Herring 1977: 106)

In ‘Ithaca’, the simple gesture of counting is foregrounded, and its results are asymptotic and ironical pointers to an ever-receding limit. Joyce was inspired by Bertrand Russell’s user-friendly *Introduction to Mathematical Philosophy* (1919). In this elegant book, Russell defines numbers by returning to the most basic factor of counting – which was what Joyce had so much trouble doing! Mediating between Peano who ‘arithmetized’ mathematics and Frege, who ‘logicized’ mathematics, he defines number in basic terms as a way of ‘bringing together certain collections’ and he illustrates this with a simple example:

In Christian countries, the relation of husband to wife is one-one; in Mahometan countries, it is one-many; in Tibet it is many-one. The relation of father to son is one-many; that of son to father is many-one, but that of eldest son to father is one-one. [...] The notion of similarity is logically presupposed in the operation of counting, and is logically simpler though less familiar. [...] The notion of sim-

Pyth considerou a diagonal & a lateral do quadrado incomensuráveis
 100, 101, 102; 0, 2, 4, 6: 1, 1/2;
 1/4
 ⟨sem termo final,⟩ sem repetição;
 ⟨classes arbitrárias⟩ (...)
 ⟨1 2 3 & assim por diante⟩ número de coisas no mundo finito possível
 coleção infinita de trios ⟨errônea,⟩
 Peano, falência do código de Cumberland (...)
 ⟨ $o=1/\text{muitos}$, $\infty= \text{muitos}/1$,⟩ outro= $1/1$ (Herring 1977: 106)

Em “Ítaca”, o simples gesto de contar é posto em primeiro plano e seus resultados são indicadores assintóticos e irônicos de um limite em eterno recuo. Joyce se inspirou na acessível *Introdução à filosofia matemática* (1919) de Bertrand Russell. Nessa obra elegante, Russell define os números, remetendo ao fator mais básico da contagem – que é o que Joyce teve tanta dificuldade de fazer! Mediando entre Peano, que “aritmetizou” a matemática, e Frege, que a “logicizou”, ele define número basicamente como um modo de “reunir certas coleções” e ilustra o conceito com um exemplo simples:

Nos países cristãos, a relação entre marido e mulher é de um para uma; nos países maometanos, é de um para muitas; no Tibete, é de muitos para uma. A relação entre pai e filho é de um para muitos; a de filho para pai é de muitos para um, porém, aquela entre o filho mais velho e o pai é de um para um. [...] A noção de similaridade é logicamente pressuposta na operação de contar e é logicamente mais

ilarity does not demand an order; for example, we saw that the number of husbands is the same as the number of wives, without having to establish an order of precedence among them. The notion of similarity also does not require that the classes which are similar should be finite. (Russell 2005: 15-17)

Armed with the notions of ‘successor’, ‘posterity’, ‘ancestor’ and ‘hereditary’ relations, Russell moves on through this anthropologization of numbers and abstract relations to a definition of infinity as $n + 1$. But then he explains the theories of Cantor and Dedekind (two names also jotted down by Joyce) and focuses on the theory of the limit, something that can be approached but never reached. A concise entry in the *Notesheets* condenses the gist of Russell’s demonstration: ‘ $1 = 1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16$ ----- ∞ ’ (Herring 1972: 450).

This can be exemplified by the famous list of Molly’s suitors or lovers:

Assuming Mulvey to be the first term of his series, Penrose, Bartell d’Arcy, professor Goodwin, Julius Mastiansky, John Henry Menton, Father Bernard Corrigan, a farmer at the Royal Dublin Society’s Horse Show, Maggot O’Reilly, Matthew Dillon, Valentine Blake Dillon (Lord Mayor of Dublin), Christopher Callinan, Lenehan, an Italian organ-grinder, an unknown gentleman in the Gaiety Theatre, Benjamin Dollard, Simon Dedalus, Andrew (Pisser) Burke, Joseph Cuffe, Wisdom Hely, Alderman John Hooper, Dr Francis Brady,

simples apesar de menos familiar. [...] A noção de similaridade não requer uma ordem; por exemplo, vimos que o número de maridos é o mesmo que o número de esposas sem se ter de estabelecer uma ordem de precedência entre eles. A noção de similaridade também não requer que classes similares sejam finitas (Russell 2005: 15-17).

Armado das noções de “sucessor”, “posteridade”, “ancestral” e “hereditariedade”, Russell avança em sua antropologização dos números e das relações abstratas para uma definição de infinito como $n + 1$. Mas então ele passa a explicar as teorias de Cantor e de Dedekind (dois nomes que também constam das anotações de Joyce) e focaliza a teoria do limite, algo de que se pode aproximar mas que nunca se alcança. Um item sucinto nas *Anotações* resume a essência da demonstração de Russell: ‘ $1 = 1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16$ ----- ∞ ’ (Herring 1972: 450).

Isso pode ser exemplificado com a famosa lista de pretendentes ou amantes de Molly:

Tomando Mulvey como o primeiro termo da série dele, Penrose, Bartell d’Arcy, o professor Goodwin, Julius Mastiansky, John Henry Menton, o padre Bernard Corrigan, um fazendeiro na exibição de cavalos da Royal Dublin Society, Veneta O’Reilly, Matthew Dillon, Valentine Blake Dillon (lorde prefeito de Dublin), Christopher Callinan, Lenehan, um tocador de realejo italiano, um cavalheiro desconhecido no teatro Gaiety, Benjamin Dollard, Simon Dedalus, Andrew (Paudágua) Burke, Joseph Cuffe, Wisdom Hely, o edil John Hooper, o dr.

Father Sebastian of Mount Argus, a bootblack at the General Post Office, Hugh E. (Blazes) Boylan and so each and so on to the last term (Joyce 1984: U:17, 2133-42).

A lot of ink has been spent on the list, and we know better than the first commentators who took it literally and assumed that Molly had had intercourse with all these men. What is indeed misleading is that the first and the last are or have been actual lovers, Mulvey having been the first boyfriend from the Gibraltar years, and Boylan the last since they had sex that very afternoon. All the names quoted in between are those of people who at some point have expressed sexual interest in Molly, and we know from her rumination in the following episode that she would hate being Lenehan's lover, while she would not mind becoming Stephen's lover – who is not named at all. These 'suitors' are therefore not 'adulterers' in the technical sense, except perhaps if we assume that the text takes the point of view of Dublin's doxa (for the gossipy Dubliners, it is always possible and titillating to imagine that Molly betrayed her husband with all these men). If this were taken to be factually correct, we would have moved from the world of Joyce to the world of Proust, where an enraged Swann discovers that Odette has indeed slept with all the men who had once cast desiring glances at her! Here, the point of view could be that of a mythical truth as well: we know that Joyce had been interested in the theory – condensed by Vico's *New Science* or developed in Roscher's *Lexikon der*

Francis Brady, o padre Sebastian do Monte Argus, um engraxate no Escritório Geral dos Correios, Hugh E. (Rojão) Boylan e assim cada um e assim por diante até termo final nenhum (Joyce 2012: 1029).

Muita tinta já foi gasta a respeito dessa lista e hoje sabemos mais do que os primeiros comentaristas que a tomaram literalmente, e supuseram que Molly mantivera relações sexuais com todos esses homens. O que induz ao erro é que o primeiro e o último são ou foram de fato amantes de Molly, Mulvey tendo sido o primeiro namorado, nos anos de Gibraltar, e Boylan o último, visto que fizeram sexo naquela mesma tarde. Todos os nomes citados entre esses são de pessoas que em algum momento expressaram interesse sexual por Molly, e sabemos com base em sua ruminação no episódio seguinte que ela detestaria ser amante de Lenehan, enquanto não se importaria de ser amante de Stephen – que sequer é mencionado. Esses “pretendentes” não são, portanto, “adúlteros” no sentido técnico, a não ser que suponhamos que o texto adota a perspectiva da doxa de Dublin (para os fofoqueiros dublinenses é sempre possível e excitante imaginar que Molly traiu seu marido com todos esses homens). Se isso fosse tomado como fatualmente correto, teríamos nos movido do mundo de Joyce para o mundo de Proust, onde um Swann enraivecido descobre que Odette de fato dormiu com todos os homens que lhe haviam lançado olhares de cobiça! Aqui o ponto de vista poderia ser também o de uma verdade mítica: sabemos que Joyce estava interessado na teoria – condensada na *Nova Ciência*

griechischen und römischen Mythologie [Dictionary of Greek and Roman Mythology] (see Herring 1972: 65) – that Penelope’s name derived from ‘pan’ (meaning all) because she was rumored to have prostituted herself with *all* the suitors while waiting for Ulysses’s return. Thus factual untruth can nevertheless lead to mythical truth, which forces us to go beyond the idea of an unreliable or deliberately misleading narrator.

The narrator of ‘Ithaca’ wants us to think through relations and relationships until we too can be ‘armed’ with the concept of the infinite, a concept which is always accompanied with a humorous smile. This is why the quoted list should be read in the context of the previous question. Bloom has noticed the traces of Molly’s and Boylan’s recent amorous romp in the conjugal bed, and he is meditating on adultery, reaching forgiveness and slowly falling asleep.

If he had smiled why would he have smiled?

To reflect that each one who enters imagines himself to be the first to enter whereas he is always the last term of a preceding series even if the first term of a succeeding one, each imagining himself to be first, last, only and alone whereas he is neither first nor last nor only nor alone in a series originating in and repeated to infinity. (Joyce 1984: U:17, 2126-2130)

This is a quandary that has been understood by Hermann Broch, who as early as the trilogy of *Sleepwalkers* (1932), partly writ-

de Vico ou expandida no *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* [Dicionário de mitologia grega e romana] de Roscher – de que o nome Penelope derivava de “*pan*” (que significa “tudo”) visto que se dizia que ela havia se prostituído com *todos* os seus pretendentes enquanto esperava pela volta de Ulysses. Logo, uma inverdade fatural pode, não obstante, levar a uma verdade mítica, o que nos força a ir além da idéia de um narrador não confiável ou deliberadamente enganador.

O narrador de ‘Ítaca’ quer que pensemos em termos de relações e de relacionamentos até que nós também estejamos “armados” do conceito de infinito, um conceito sempre acompanhado de um sorriso bem humorado. É por isso que a lista citada deveria ser lida no contexto da pergunta que a antecede. Bloom percebeu as pistas da recente travessura amorosa de Molly e Boylan na cama conjugal, e está meditando sobre o adultério, buscando perdoar e adormecendo aos poucos.

Se ele tivesse sorrido por que teria sorrido?

Para refletir que cada um que entra imagina ser o primeiro a entrar enquanto que é sempre o último termo de uma série precedente mesmo que seja o primeiro termo de uma outra subsequente, cada um imaginando ser primeiro, último, único e só enquanto que não é nem primeiro nem último nem único nem só em uma série que se origina e se repete no infinito (Joyce 2012: 1029).

Esse é um dilema percebido por Hermann Broch, que desde sua trilogia “*Os Sonâmbulos*” (1932), parcialmente escrita em resposta a

ten as a response to *Ulysses*, insisted upon the ‘value systems’ underpinning each epoch, and the different ways in which they deployed a ‘barrier of infinity.’

Now it may be asserted with some confidence that a sweeping revolution in the style of thinking – and the revolutionary aspect of all these phenomena entitles us to infer such a complete revolution in thinking – invariably results from the fact that thought has reached its provisional limit of infinity, that it is no longer able to resolve the antinomies of infinity by old methods, and so is completely to revise its own basic principles.

We have before our own eyes a very clear example of such a process in the research into the very first principles of modern mathematics, which, starting from the antinomies of infinity, has achieved a revolution of mathematical method whose extent cannot yet be estimated. True, it is impossible to decide whether we are dealing with a new revolution in thought, or with the final and definitive liquidation of medieval logic (probably with both) (Broch 1996: 480).

In his later discussions of Joyce, Broch decided to take *Dubliners* as a point of departure necessary to comprehend the whole of Joyce’s works as he postulated that these short texts were underpinned by an awareness that language was in crisis, a crisis quite similar to the experience of the fictional character Lord Chandos when he accounts for his own semantic dispossession in Hugo von Hofmannsthal’s famous *A Letter*. Later on, Broch

Ulysses, insiste nos “sistemas de valores” básicos de cada época e nos diferentes modos pelos quais eles lançaram mão de uma “barreira do infinito”.

Contudo, pode-se afirmar com certa margem de segurança que uma profunda revolução no modo de pensar – e o aspecto revolucionário de todos esses fenômenos nos autoriza a inferir tal revolução completa no pensar – invariavelmente resulta do fato de que o pensamento alcançou seu limite provisório de infinito, que não é mais capaz de resolver as antinomias do infinito através dos antigos métodos, e, desse modo, deve fazer uma revisão completa de seus próprios princípios básicos.

Temos diante de nossos próprios olhos um exemplo muito claro de tal processo na pesquisa sobre os princípios primeiros da matemática moderna, que, a começar pelas antinomias do infinito, consumou uma revolução no método matemático cuja dimensão ainda não pode ser estimada. É bem verdade que é impossível decidir se estamos lidando com uma nova revolução no pensamento ou com a derrocada final e definitiva da lógica medieval (provavelmente com ambos) (Broch 1996: 480).

Em suas análises posteriores de Joyce, Broch decidiu tomar *Dublinenses* como ponto de partida necessário para se compreender o todo da obra de Joyce, postulando que esses textos curtos estavam ancorados na consciência de que a língua estava em crise, uma crise muito semelhante à experiência do personagem fictício Lord Chandos, quando este explica sua própria expropriação semântica na famosa obra “*A Carta*” de Hugo von Hof-

would attack Joyce's method as being too Hegelian; Joyce, as he saw it, worked via mosaics of fragments that were to be arranged almost randomly; their only organization was provided by an abstract totality functioning as an overarching principle of order. He insisted on the contrary upon the need for a logical construction based on an eidetic structure positing the world. Thus Broch went back to Plato via Husserl, bypassing Joyce and Hegel, in a way which he developed in *The Death of Virgil* (1945).

Closer to us, this discussion was launched by Derrida when he attempted to respond to the thought of Levinas who, in *Totalité et Infini* [*Totality and Infinity*] (1961), starkly opposed a Greek concept of a circular and thus closed totality to a Jewish notion of infinity understood as an ethical openness to the Other. Thus Derrida refers to Joyce in the conclusion of his discussion of Levinas in 'Violence et métaphysique' ['Violence and Metaphysics']:

Sommes-nous des Grecs?
Sommes-nous des Juifs? Mais qui, nous? Sommes-nous [...] d'abord des Juifs ou d'abord des Grecs? Et l'étrange dialogue entre le Juif et le Grec, la paix elle-même, a-t-il la forme de la logique spéculative absolue de Hegel, logique vivante réconciliant la tautologie formelle et l'hétérologie empirique après avoir pensé le discours

mannsthal.⁹ Mais tarde, Broch atacaria o método de Joyce como sendo demasiadamente hegeliano; Joyce, na visão de Broch, trabalhava com mosaicos de fragmentos a serem combinados quase que aleatoriamente; sua organização provinha unicamente de uma totalidade abstrata que funcionava como um abrangente princípio ordenador. Broch enfatizou, ao contrário, a necessidade de uma construção lógica baseada numa estrutura eidética a postular o mundo. Assim, Broch remeteu a Platão via Husserl, ultrapassando Joyce e Hegel, de uma maneira que ele desenvolveu melhor em "*Morte de Virgílio*" (1945).

Mais recentemente, essa discussão foi proposta por Derrida quando tentou responder ao pensamento de Levinas, que, em "*Totalité et Infini*" (1961) ["Totalidade e Infinito" (1980)], opôs, de forma contundente, o conceito grego de uma totalidade circular e, por essa razão, fechada, a uma noção judaica de infinito entendido como uma abertura ética ao Outro. É assim que Derrida se refere a Joyce na conclusão de sua análise de Levinas, em '*Violence et métaphysique*' ['Violência e Metafísica (sobre Levinas)'], In: "A escritura e a diferença" (1971)].

Somos gregos? Somos judeus? Mas quem, nós? Somos [...] em primeiro lugar judeus ou em primeiro lugar gregos? E o estranho diálogo entre o judeu e o grego, a própria paz, tem ela a forma da lógica especulativa absoluta de Hegel, lógica viva que concilia a tautologia formal e a heterologia empírica após ter pensado o discurso profético no Prefácio da "*Fenomenologia do*

⁹ Ver Broch (1952).

prophétique dans la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*? Cette paix a-t-elle, au contraire, la forme de la séparation infinie et de la transcendance impensable, indicible, de l'autre? A l'horizon de quelle paix appartient le langage qui pose cette question? Où puise-t-il l'énergie de sa question? Peut-il rendre compte de l'*accouplement* historique du judaïsme et de l'hellénisme? Quelle est la légitimité, quel est le sens de la *copule* dans cette proposition du plus hegelien, peut-être, des romanciers modernes: 'Jewgreek is greekjew. Extremes meet'? (Derrida 1967: 227-8).

[Are we Greeks? Are we Jews? But who, we? Are we [...] *first* Jews or *first* Greeks? And does the strange dialogue between the Jew and the Greek, peace itself, have the form of the absolute, speculative logic of Hegel, the living logic which *reconciles* formal tautology and empirical heterology after having *thought* prophetic discourse in the preface to the *Phenomenology of Spirit*? Or, on the contrary, does this peace have the form of the infinite separation and of the unthinkable, unsayable transcendence of the other? To what horizon of peace does the language which asks this question belong? From whence does it draw the energy of its question? Can it account for the historical *coupling* of Judaism and Hellenism? And what is the legitimacy, what is the meaning of the *copula* in this proposition from perhaps the most Hegelian of modern novelists: 'Jewgreek is greekjew. Extremes meet?' (Derrida 1978b: 153)]

espírito”? Essa paz, tem ela, ao contrário, a forma da separação infinita e da transcendência impensável, indizível, do outro? Ao horizonte de qual paz pertence a língua que faz essa pergunta? De onde ela tira a energia de sua pergunta? Pode ela dar conta do *acoplamento* histórico entre judaísmo e helenismo? Qual é a legitimidade, qual é o sentido da *cópula* nessa proposição do quicá mais hegeliano dentre os romancistas modernos: “*Judeugrego é gregojudeu. Os extremos se encontram*”? (Derrida 1967: 227-8).

[Somos gregos? Somos judeus? Mas quem, nós? Somos [...] *em primeiro lugar* judeus ou *em primeiro lugar* gregos? E o estranho diálogo entre o judeu e o grego, a própria paz, tem a forma da lógica absoluta, especulativa de Hegel, a lógica viva que *concilia* a tautologia formal e a heterologia empírica após ter *concebido* o discurso profético no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*? Ou, pelo contrário, essa paz tem a forma da separação infinita e da transcendência impensável, indizível do outro? A que horizonte de paz pertence a língua que formula essa pergunta? De onde ela tira a energia de sua pergunta? É ela capaz de explicar o *acoplamento* histórico entre judaísmo e helenismo? E qual a legitimidade, qual o significado da *cópula* nessa proposição daquele que seja talvez o mais hegeliano dos romancistas modernos: “*Judeugrego é gregojudeu. Os extremos se encontram*”? (Derrida 1978b: 153)]

Indeed, as if to confirm Derrida's insight, one finds the phrase 'Extremes meet' (from the Circe episode) in Joyce's notes on geometry and infinity:

meet at infinity
 supplemental
 similar to the whole
 making an angle
 undivided
 concyclic
 describe a circle (...)
 polygon
 directly inversely
 extremes & means meet
 whole: greater :: greater: less
 (Herring 1972: 433)

Anyway, how do these extremes meet? Is it through fusion, copulation or war? The proposition is asserted not by a character, in fact, but an object, Lynch's Cap. The cap suddenly erupts into speech in the brothel section of *Ulysses* – 'Circe' – and blurts out: 'Ba! It is because it is. Woman's reason. Jewgreek is greekjew. Extremes meet. Death is the highest form of life. Ba!' (Joyce 1984: U. 15. 2096-98). Derrida takes this to mean that Joyce is a Hegelian writer whose 'writing' will provide if not an answer to aporias generated in the wake of Levinas's ethical philosophy of the Other, at least another alternative to phenomenology. Like Broch, he insists on the need to move between Husserl and Hegel when dealing with Joyce's seemingly endless calculations. We encounter this notion in Derrida's *Introduction* to Husserl's *The Origin of Geometry*. There, Derrida starts from a tension observed by Husserl between the 'transcendental' motive and empirical history.

De fato, como que para confirmar o *insight* de Derrida, tem-se a frase "Os extremos se encontram" (do episódio 'Circe') nas notas de Joyce sobre a geometria e o infinito:

encontro no infinito
 suplementar
 semelhante ao todo
 formando um ângulo
 indiviso
 concíclico
 descreve um círculo (...)
 polígono
 diretamente inversamente
 extremos & meios se encontram
 todo: maior:: maior: menor
 (Herring 1972: 433).

De qualquer modo, como é que esses extremos se encontram? Por meio de fusão, aco-plamento, ou guerra? A proposição é feita não por um personagem, mas, em verdade, por um objeto, o boné de Lynch. O boné, de súbito, irrompe na conversa, no trecho do *Ulysses* referente ao bordel – em 'Circe' – e deixa escapar: "Bah! É porque é. Raciocínio de mulher. Judrego é gregueu. Os extremos se encontram. A morte é a mais elevada forma de vida. Bah!" (Joyce 2012: 748). Derrida entende isso como evidência de que Joyce é um escritor hegeliano cuja "escrita" proporcionará se não uma resposta às aporias geradas pela filosofia ética do Outro de Levinas, pelo menos uma outra alternativa à fenomenologia. A exemplo de Broch, ele insiste na necessidade de se transitar entre Husserl e Hegel quando se está a lidar com os cálculos aparentemente infinitos de Joyce. Encontramos essa noção na *Introdução* de Derrida à "*Origem da Geometria*" de Husserl. Nesse texto Derrida parte

Husserlian phenomenology is seen as a ‘method’ of thinking or a ‘style’ of writing that takes origins as a theme of meditation. By its readiness to take risks such as the wish to be open to literature, even Joyce’s literature, phenomenology ends up offering a critique of classical Reason. Indeed, Husserl’s late essay *The Origin of Geometry* (1936), while contemporary with the *Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, returns to one of Husserl’s earliest philosophical essays, *The Philosophy of Mathematics* (1891).

Both treatises address the function of arithmetical or geometrical idealities; ideal unities that are founded on intuitions given by a consciousness, thus falling under the scope of transcendental operations. Husserl’s return leads back to a point that is not an absolute beginning in the historical sense. Or rather, the main shift in Husserl’s thought between the 1880s and the 1930s consists in a renewed appreciation of the role of history. By paying more attention to an historicized reason, Husserl sees the present time as a state of crisis, which prevents any optimism in transcendental idealism. The method followed must therefore be different from traditional philosophical systems. Derrida points out a hesitation in this movement toward history: when ‘history itself breaks though into phenomenology,’ it becomes impossible to assign it to a clearly delimited space.

de uma tensão observada por Husserl entre o motivo “transcendental” e a história empírica. A fenomenologia husser-liana é vista como um método de pensamento ou como um “estilo” de escrita que toma as origens como tema de meditação. Por sua disposição em aceitar riscos, como o desejo de abrir-se para a literatura, e até mesmo para a literatura de Joyce, a fenomenologia acaba por oferecer uma crítica da razão clássica. De fato, o ensaio tardio de Husserl “*A Origem da Geometria*” (1936), ainda que contemporâneo de “*A crise nas ciências Européias e a fenomenologia transcendental*”, retorna a um de seus primeiros ensaios filosóficos, “*A Filosofia da Matemática*” (1891).

Ambos os tratados abordam o assunto da função das idealidades matemáticas ou geométricas; unidades ideais fundamentadas em intuições dadas por uma consciência, inscrevendo-se, pois, no âmbito das operações transcendentais. O retorno de Husserl reconduz a um ponto que não é o início absoluto no sentido histórico. De modo mais preciso, a principal mudança no pensamento de Husserl entre 1880 e 1930 consiste numa avaliação renovada do papel da história. Ao prestar mais atenção a uma razão historicizada, Husserl vê o tempo presente como um estado de crise, que impede qualquer otimismo no idealismo transcendental. Portanto, o método seguido deve ser diferente dos sistemas filosóficos tradicionais. Derrida observa uma hesitação nesse movimento em direção à história: quando “a própria história adentra a fenomenologia” torna-se impossível atribuí-la a um espaço claramente delimitado.

Constamment *pratiqué* dans la *Krisis*... elle-même, ce nouvel accès à l'histoire n'y est jamais *problématisé*. Du moins ne l'est-il jamais directement et en tant que tel. D'une part, en effet, la conscience de crise et l'affirmation d'une téléologie de la raison *ne* sont *que* le chemin ou le moyen d'une nouvelle légitimation de l'idéalisme transcendantal. D'autre part, la mise en perspective de tout le devenir de la philosophie occidentale, la définition de l'*eidōs* européen et de l'homme aux tâches infinies, le récit des aventures et mésaventures du motif transcendantal, chaque fois dissimulé par le geste même qui le découvre, tout cela ouvrait à la rétrospection synoptique un crédit qu'aucune critique de la raison historique n'avait explicitement et préalablement justifié. Ni les structures de l'historicité en général [...] ni les méthodes de la phénoménologie de l'histoire n'avaient fait l'objet de questions originales. Cette confiance était portée par le système des certitudes apodictiques de la phénoménologie elle-même, qui peut être considérée comme une critique de la raison en général. Si cette lecture téléologique de l'histoire ne pouvait être marquée aux yeux de Husserl par l'imprudence dogmatique avec laquelle tant de philosophes, d'Aristote à Hegel, puis à Brunschvicg, n'ont perçu dans le passé que le pressentiment laborieux de leur propre pensée, c'est qu'elle renvoyait à l'Idée même de la phénoménologie transcendantale, qui n'est pas un système philosophique (Derrida 1974: 8-9).

[While constantly *practiced* in the *Crisis*... itself, this new access to history is never

Constantemente *praticada* na *Krisis*... ela própria, esse novo acesso à história jamais é *problematizado*. Ao menos jamais o é diretamente e enquanto tal. Por um lado, com efeito, a consciência da crise e a afirmação de uma teleologia da razão são *tão somente* o caminho ou o meio de uma nova legitimação do idealismo transcendental. Por outro lado, o colocar em perspectiva de todo o devir da filosofia ocidental, a definição do *ei-dōs* europeu e do homem ante tarefas infinitas, a narrativa das aventuras e desventuras do motivo transcendantal, dissimulado toda vez pelo próprio gesto que o descobre, tudo isso abria à retrospção sinóptica um crédito que nenhuma crítica da razão histórica havia justificado explícita e previamente. Nem as estruturas da historicidade em geral [...] nem os métodos da fenomenologia da história foram objeto das questões originais. Tal confiança foi apoiada pelo sistema das certezas apodíticas da própria fenomenologia, que pode ser considerado uma crítica da razão em geral. Se essa leitura teleológica da história pudesse ser definida, no olhar de Husserl, pela imprudência dogmática com que tantos filósofos, desde Aristóteles até Hegel, e depois Brunschvicg, perceberam no passado somente o pressentimento laborioso de seus próprios pensamentos, é porque ela remetia à própria idéia da fenomenologia transcendantal, que não é um sistema filosófico (Derrida 1974: 8-9).

[Constantemente *praticado* na própria *Krisis*..., esse novo acesso à história jamais é

made a problem. At least not directly and as such. On the one hand, the consciousness of a crisis and the affirmation of a teleology of reason are *only* new paths or means for legitimizing transcendental idealism once again. On the other hand, to put the whole development of Western philosophy into perspective, to define the European *eidos* and the man of infinite tasks, and to recount the adventures and misadventures of the transcendental motif, concealed each time by the very gesture that uncovers it: all this would give credit to a kind of synoptic retrospection that no criticism of historic reason had explicitly justified from the start. Neither the structures of historicity in general [...] nor the methods of the phenomenology of history were made the objects of specific, original questions. This confidence was supported by the system of apodictic certainties of phenomenology itself, which could be considered as a criticism of reason in general. If this teleological reading of history could not be characterized in Husserl's eyes by the dogmatic impudence with which so many philosophers (from Aristotle to Hegel to Brunschvicg) perceive in the past only the labored presentiment of their own thought, it is because this reading referred to the very idea of transcendental phenomenology – which is not a philosophical system (Derrida 1978a: 29-30).]

Derrida's own trajectory brings him closer to a thinking of difference that ends up undermining the possibility of founding phenomenology, hence philosophy, on an origin that would be identified with the Now of a Living Present (171/153). Derrida has to deal with

problematizado – ao menos não diretamente e enquanto tal. Por um lado, com efeito, a consciência da crise e a afirmação de uma teleologia da razão constituem apenas o caminho ou o meio de uma nova legitimação do idealismo transcendental. Por outro lado, a colocação em perspectiva de todo o devir da filosofia ocidental, a definição do *eidos* europeu e do homem de tarefas infinitas, o relato das aventuras e desventuras do transcendental enquanto tema, dissimulado toda vez pelo próprio gesto que o descobre, tudo isso abria à retrospectão sinóptica um crédito nunca antes explicitamente justificado por uma crítica da razão histórica. Nem as estruturas da historicidade em geral [...] nem os métodos da fenomenologia da história haviam sido tomados como objeto de questões originais. Essa confiança se apoiou no sistema de certezas apodícticas da própria fenomenologia, que pode ser considerada uma crítica da razão geral. Se essa leitura teleológica da história não podia ser caracterizada, aos olhos de Husserl, pela presunção dogmática com a qual tantos filósofos, de Aristóteles a Hegel e depois a Brunschvicg, perceberam no passado apenas o elaborado pressentimento de seu próprio pensamento, é porque ela remetia à própria idéia da fenomenologia transcendental, que não é um sistema filosófico (Derrida 1978a: 29-30).]

A própria trajetória de Derrida o aproxima de um pensamento da diferença que termina por minar a possibilidade de se fundamentar a fenomenologia, e portanto a filosofia, numa origem que seria identificada com o Agora de um Presente Vivido (171/153). Derrida vê-se

an inevitable question: is the historicity of sciences like mathematics an essential factor, or is the mathematical foundation of idealities a condition of possibility beyond history? To answer the question as originally posed by Husserl, Derrida slips in the issue of ‘literature’ – a theme used as a springboard for the problematic of cultural traces, since writing defined as the practice of difference appears most strongly with Joyce. Husserl had anticipated this move. This comes to the fore in a footnote in which, as he insists on the need to keep a record of scientific inventions through language, Husserl himself grants literature a surprising pre-eminence:

But geometrical existence is not psychic existence; it does not exist as something personal within the sphere of personal consciousness: it is the existence of what is objectively there for ‘everyone’ [...]. And all forms newly produced by someone on the basis of pre-given forms immediately take on the same objectivity. This is, we note, an ‘ideal’ objectivity. It is proper to a whole class of spiritual products of the cultural world, to which not only all scientific constructions and the sciences themselves belong but also, for example, the constructions of fine literature.*

* But the broadest concept of literature encompasses them all: that is, it belongs to their objective being that they be linguistically expressed and can be expressed again and again; or, more precisely, they have their

obrigado a lidar com uma pergunta inevitável: é a historicidade de ciências como a matemática um fator essencial, ou é o fundamento da matemática no que concerne às idealidades uma condição de possibilidade para além da história? Para responder essa pergunta tal como originalmente formulada por Husserl, Derrida desliza na questão da “literatura” – um tema usado como trampolim para a problemática dos traços culturais, uma vez que a escrita, definida como prática da diferença, surge mais fortemente em Joyce. Husserl havia antecipado essa manobra. Isso vêm à tona em uma nota na qual, ao insistir na necessidade de se manter um registro das invenções científicas através da linguagem, o próprio Husserl concede à literatura uma surpreendente proeminência:

Mas a existência geométrica não é a existência psíquica; ela não existe como algo pessoal dentro da esfera da consciência pessoal: é a existência daquilo que existe objetivamente lá para “todos” [...]. E todas as novas formas produzidas por alguém, com base em formas pré-dadas, assumem essa mesma objetividade. Isso é, observemos, uma objetividade “ideal”. Ela é distintiva de toda uma classe de produtos do espírito do mundo cultural, aos quais não somente todas as obras científicas, e as próprias ciências, pertencem, mas também, por exemplo, as obras da alta literatura.*

* No entanto, o conceito mais geral de literatura abrange todos eles: ou seja, é próprio de seu ser objetivo que sejam expressos linguisticamente e que possam ser expressos repetidas vezes; ou, mais precisamente,

objectivity, their existence-for-everyone, only as signification, as the meaning of speech. This is true in peculiar fashion in the case of the objective sciences: for them the difference between the original language of the work and its translation into other languages does not remove its identical accessibility or change it into an inauthentic, indirect accessibility (Derrida 1978a: 160).

The remark about translation is crucial: Husserl is above all interested in the possibility of preserving a fixed nucleus of meaning that can also be transmitted, which is why a common language is indispensable to geometry.

As Derrida stresses in his commentary, it is curious to see that geometry provides a model for literature, and not the reverse:

Toutes les dimensions d'une langue qui échappe-raient à cette traductibilité absolue resteraient marquées par la subjectivité empirique d'un individu ou d'une société. Le modèle du langage, pour Husserl, est le langage objectif de la science. Un langage poétique dont les significations ne seraient pas des *objets* n'aura jamais, à ses yeux, de valeur transcendantale (Derrida 1974: 77).

[Every linguistic dimension that would escape this absolute translatability would remain marked by the empirical subjectivity of an individual or society. For Husserl, the model of language is the objective language of science. A poetic language, whose signification would not

eles possuem sua objetividade, sua existência-para-todos, somente enquanto significação, enquanto o significado do discurso. Isso é verdade, de modo peculiar, no caso das ciências objetivas: para elas a diferença entre a língua original da obra e sua tradução para outras línguas não elimina sua acessibilidade idêntica ou a transforma em uma acessibilidade inautêntica e indireta (Derrida 1978a: 160).

A observação sobre a tradução é crucial: Husserl está interessado, acima de tudo, na possibilidade da preservação de um núcleo fixo de significado que também possa ser transmitido, motivo pelo qual uma linguagem comum é indispensável à geometria.

Como Derrida enfatiza em seu comentário, é curioso constatar que é a geometria fornece um modelo para a literatura e não o contrário:

Todas as dimensões de uma língua que escapassem a essa tradutibilidade absoluta permaneceriam marcadas pela subjetividade empírica de um indivíduo ou de uma sociedade. Para Husserl, o modelo da linguagem é o da linguagem objetiva da ciência. Uma linguagem poética em que as significações não fossem *objetos* jamais terá, aos seus olhos, um valor transcendental (Derrida 1974: 77).

[Todas as dimensões de uma língua que escapassem a essa traduzibilidade absoluta permaneceriam marcadas pela subjetividade empírica de um indivíduo ou de uma sociedade. Para Husserl, o modelo da linguagem é o da linguagem objetiva da ciência. Uma linguagem

be *objects*, will never have any transcendental value for him (Derrida 1978a: 82).]

Husserl's reliance on a strict model of translatability risks meeting intractable limits as soon as one wishes to address the constitution of subjectivity and its dependence on language, which is after all part and parcel of the project of phenomenology. Derrida does not hesitate to contradict Husserl, especially when the latter seems to be longing for a Nature seen as origin or ground for pre-cultural identities:

Mais la *pure nature* pré-culturelle est toujours déjà enfouie. Elle est donc, comme ultime possibilité de la communication, une sorte d'infra-idéal inaccessible. Ne peut-on dire alors le contraire de ce que dit Husserl? La non-communication et le malentendu ne sont-ils pas l'horizon même de la culture et du langage? Sans doute le malentendu est-il toujours un horizon factice et l'index fini d'une bonne intelligence comme pôle infini. Mais bien que celui-ci s'annonce toujours pour que le langage puisse commencer, la finitude n'est-elle pas essentielle qui ne peut jamais être radicalement dépassée? (Derrida 1974: 77).

[But preculturally *pure Nature* is always buried. So, as the ultimate possibility for communication, it is a kind of inaccessible infra-ideal. Can we not say, then, just the opposite of what Husserl said? Are not non-communication and misunderstanding the very horizon of culture and language? Undoubtedly

poética em que as significações não sejam *objetos* jamais terá, aos seus olhos, um valor transcendental. (Derrida 1978a: 82).]

A confiança de Husserl num modelo restrito de traduzibilidade arrisca-se a se chocar contra limites intratáveis tão logo se deseje abordar a constituição da subjetividade e sua dependência em relação à linguagem, o que, afinal de contas, é parte integrante do projeto da fenomenologia. Derrida não hesita em contradizer Husserl, especialmente quando este parece ansiar por uma Natureza vista como a origem ou o fundamento para identidades pré-culturais:

Mas a *pura natureza* pré-cultural já está sempre escondida. Ela é, pois, como possibilidade última da comunicação, um tipo de infra-ideal inacessível. Podemos dizer, então, o contrário do que disse Husserl? Não são a não-comunicação e o malentendido o próprio horizonte da cultura e da linguagem? O malentendido sempre é, sem dúvida, um horizonte factício e o índice finito de uma inteligência sã como pólo infinito. Mas ainda que isso sempre se anuncie de modo que a linguagem possa principiar, não é a finitude essencial a ponto de não poder jamais ser radicalmente superada? (Derrida 1974: 77).

[Mas a *natureza pura* pré-cultural está desde sempre submersa. Ela é, pois, enquanto possibilidade última da comunicação, um tipo de infra-ideal inacessível. Não poderíamos, então, dizer o contrário do que disse Husserl? A não-comunicação e o mal-entendido não constituem o próprio horizonte da cultu-

misunderstanding is always a factual horizon and the finite index of sound intelligence taken as infinite pole. But although the latter is always announced so that language can begin, is not finitude the essential which we can never radically go beyond? (Derrida 1978a: 81-82; translation modified).]

In this revealing aside, Derrida abandons the mask of the good pupil who carefully annotates the text he has translated, and lets a different tone be heard, a tone closer to Heidegger or Blanchot.

What is most telling here is the idea that the ‘latter’ pole of infinity is announced ‘so that language can begin’ – a notion that could be compared with what Roland Barthes states in *Le Degré zéro de l’écriture* [*Writing Degree Zero*] (1953) (modern literature is purposely without any ‘style’ so as to let language speak by itself – such is the main effort of the ‘nouveau roman’). Husserl nevertheless pays attention to language in his essay on geometry: he takes the example of *Löwe* (lion) to conclude that such a word is both an ‘ideal objectivity’ (*eine ideale Gegenständlichkeit*) and something that is given a ‘linguistic living body’ (*Sprachleib*) in German – a language in which, moreover, it exists objectively ‘only in virtue of [...] two-levered repetitions and ultimately in virtue of sensibly embodying repetitions’ (161). Like Euclid’s theorems, which remain identical throughout all translations, *Löwe* belongs to a universe common to humanity. Civilization is the community of those who, by speaking, can not only name the world, but share the world (Derrida 1978a:

ra e da linguagem? Sem dúvida o mal-entendido é sempre um horizonte factício e o índice finito de uma inteligência sã como pólo infinito. Mas ainda que este sempre se anuncie para que a linguagem possa ter início, não é a finitude algo essencial que jamais pode ser radicalmente superada? (Derrida 1978a: 81-82; tradução modificada).]

Nesse aparte revelador, Derrida abandona a máscara do bom aluno que cuidadosamente anota o texto que traduziu, e deixa soar um tom diferente, um tom mais próximo de Heidegger ou de Blanchot.

O que é mais revelador aqui é a idéia de que o “segundo” pólo do infinito seja anunciado “para que a língua possa ter início” – uma noção que poderia ser comparada ao que afirma Roland Barthes em “*O Grau Zero da Escrita*” (1953) (a literatura moderna é propositalmente sem “estilo” para que a língua fale por si mesma – tal é o principal objetivo do “*nouveau roman*”). Husserl, no entanto, presta atenção à linguagem em seu ensaio sobre a geometria: ele toma como exemplo *Löwe* (leão) e concluir[que tal palavra é tanto uma “objetividade ideal” (*eine ideale Gegenständlichkeit*) quanto algo a que se dá um “corpo linguístico vivente” (*Sprachleib*) no alemão – uma língua na qual, para além disso, ela existe objetivamente “apenas em virtude de [...] repetições intensas e, em última análise, em virtude de repetições sensivelmente corporificantes (161). A exemplo dos teoremas de Euclides, que permanecem idênticos em todas as traduções, *Löwe* pertence a um universo comum à humanidade. A civilização é a comunidade daqueles que, por meio da fala, podem não apenas

162). And writing makes this communication become virtual, anticipating the idea that language is sedimented and that, in spite of the requirement of pure univocity without which a science would not be rigorous, as words pile up on another, a scientific discovery will be made not by avoiding the ‘seduction of language’ (Derrida 1978a: 165) but by taking into account the specific ‘passivity’ that is implied by tradition. The rest of Husserl’s essay is devoted less to geometry than to problems posed by tradition and history.

Even if Husserl attacks historicism and its fascination for unanalysed raw facts, and sees Hegel primarily as a historicist philosopher, Derrida points out deep similarities in Husserl’s and Hegel’s treatment of language. To show this I will comment on a revealing footnote in Derrida’s *Introduction*. In the main text, Derrida rehearses Husserl’s theses on the ideality of words:

Le mot a donc une objectivité et une identité idéales, puisqu’il ne se confond avec aucune de ses matérialisations empiriques, phonétiques ou graphiques. C’est toujours le *même* mot qui est visé et reconnu à travers tous les gestes linguistiques possibles. Dans la mesure où c’est cet objet idéal qui fait toujours face au langage en tant que tel, celui-ci suppose donc une neutralisation spontanée de l’existence factice du sujet parlant, des mots et de la chose désignée. La parole n’est donc que la pratique d’une

nomear o mundo mas compartilhar o mundo (Derrida 1978a: 162). E a escrita faz com que essa comunicação se torne virtual, antecipando a idéia de que a língua é algo sedimentado e que, apesar da exigência da pura univocidade sem a qual alguma ciência não seria rigorosa, à medida que as palavras se empilham umas sobre as outras, uma descoberta científica será feita não se evitando a “sedução da língua” (Derrida 1978a: 165) mas levando-se em consideração a “passividade” específica implicada na tradição. O restante do ensaio de Husserl volta-se menos para a geometria do que para problemas relativos à tradição e à história.

Ainda que Husserl ataque o historicismo e sua fascinação por fatos brutos não analisados, e veja Hegel fundamentalmente como um filósofo historicista, Derrida observa similaridades profundas nos tratamentos da linguagem dados por Husserl e por Hegel. A fim de mostrar isso, comentarei uma reveladora nota de rodapé da *Introdução* de Derrida. No corpo do texto, Derrida relata a tese de Husserl sobre a ideialidade das palavras:

Portanto, a palavra tem uma objetividade e uma identidade ideais, visto que não se confunde com nenhuma de suas materializações empíricas, fonéticas ou gráficas. É sempre a *mesma* palavra que é referida e reconhecida por meio de todos os gestos linguísticos possíveis. Na medida em que é esse objeto ideal que sempre faz frente à linguagem enquanto tal, isso supõe, pois, uma neutralização espontânea da existência factícia do sujeito falante, das palavras e da coisa designada. A palavra é tão somente a prática de uma ei-

éidétique immédiate* (Derrida 1974: 58).

[Thus, the word has an ideal Objectivity and identity, since it is not identical with any of its empirical, phonetic, or graphic materializations. It is always the *same* word which is meant and recognized through all possible linguistic gestures. Insofar as this ideal object confronts language as such, the latter supposes a spontaneous neutralization of the factual existence of the speaking subject, of words, and of the thing designated. Speech, then, is only the practice of an immediate eidetic* (Derrida 1978a: 67).]

Here is the long footnote:

* L'idée de la neutralisation linguistique de l'existence n'est originale que par la signification technique et thématique qu'elle reçoit dans la phénoménologie. N'était-elle pas chère à Mallarmé et à Valéry? Hegel, surtout, l'avait largement explorée. Dans l'*Encyclopédie* (un des rares ouvrages hegelien que Husserl semble d'ailleurs avoir lus), le lion témoignait déjà, en martyr exemplaire, de cette neutralisation: 'Devant le nom – Lion – nous n'avons plus besoin ni de l'intuition d'un tel animal, ni même de l'image, mais le nom, quand nous le comprenons, est la représentation simple et sans image; c'est dans le nom que nous pensons' (§462, cité par J. Hyppolite, in *Logique et existence*, 1953, p. 39, ouvrage qui, sur bien des points, laisse apparaître la profonde convergence des pensées hegelienne et husserlienne).

dética imediata.* (Derrida 1974: 58).

[Portanto, a palavra possui uma objetividade e uma identidade ideais, visto que não se confunde com nenhuma de suas materializações empíricas, fonéticas ou gráficas. É sempre a *mesma* palavra que é expressa e reconhecida por meio de todos os gestos linguísticos possíveis. Na medida em que é sempre esse objeto ideal que faz frente à linguagem enquanto tal, ele supõe, pois, uma neutralização espontânea da existência factícia do sujeito falante, das palavras e da coisa designada. A palavra é tão somente a prática de uma eidética imediata* (Derrida 1978a: 67).]¹

Eis a longa nota de rodapé:

* A idéia da neutralização linguística da existência somente é original pela significação técnica e temática que recebe na fenomenologia. Não era ela cara a Mallarmé e Valéry? Hegel, sobretudo, a tinha explorado grandemente. Na *Encyclopédie* (uma das raras obras hegelianas que Husserl parece ter lido, a propósito/por sinal), o leão já testemunhava, num martírio exemplar, essa neutralização: 'Ante o nome – Leão – não necessitamos mais nem da intuição de um tal animal, nem mesmo da imagem, mas o nome, quando o compreendemos, é a representação simples e sem imagem; é no/pelo nome que nós pensamos' (§462, citado por J. Hyppolite, em *Logique et existence*, 1953, p. 39, obra que, em muitos aspectos, deixa aparecer a profunda convergência dos pensamentos hegeliano e husserliano).

Hegel écrit aussi: ‘Le premier acte, par lequel Adam se rendit maître des animaux, fut de leur imposer un nom, c’est-à-dire qu’il les anéantit dans leur existence (en tant qu’existants)’ (Système de 1803-1804). Cité par M. Blanchot, in *La part du feu*, 1949, p. 325 (Derrida 1974: 58).

[* The linguistic neutralization of existence is an original idea only in the technical and thematic signification that phenomenology gives it. Is not this idea the favorite of Mallarmé and Valéry? Hegel above all had amply explored it. In the *Encyclopedia* (one of the few Hegelian works that Husserl seems to have read), the lion already testifies to this neutralization as an exemplary martyr: ‘Confronting the name – Lion – we no longer have either an intuition of such an animal or even an image, but the name (when we understand it) is its simple and imageless representation; in the name we think.’ (§462) (This passage is cited by Jean Hyppolite in his *Logique et Existence: Essai sur la Logique de Hegel* [...] p. 39, a work which, on many points, lets the profound convergence of Hegelian and Husserlian thought appear.)

Hegel also writes: ‘The first act, by which Adam is made master of the animals, was to impose on them a name, i.e., he annihilated them in their existence (as existents)’ (System of 1803-1804). Cited by Maurice Blanchot in *La Part du Feu* [...] 325 (Derrida 1978a: 67).]

Hegel escreve também: ‘O primeiro ato, por meio do qual Adão se faz mestre dos animais, foi de lhes impor um nome, o que quer dizer que lhes arruinou suas existências (enquanto existentes)’ (Système de 1803-1804). Citado por M. Blanchot, em “*La part du feu*”, 1949, p. 325 (Derrida 1974: 58).

[* A neutralização linguística da existência é uma idéia original apenas na significação técnica e temática que lhe confere a fenomenologia. Não é essa a idéia favorita de Mallarmé e de Valéry? Hegel, acima de tudo, tinha-a explorado amplamente. Na *Encyclopedia* (uma das poucas obras hegelianas que Husserl parece ter lido), o leão já testemunhava essa neutralização como um mártir exemplar: “Ante o nome – Leão – não temos mais nem a intuição de um tal animal, nem mesmo uma imagem, mas o nome (quando o compreendemos) é sua representação simples e sem imagem; é no nome que pensamos” (§462, citado por J. Hyppolite, em “*Logique et existence*”, 1953, p. 39, obra que, em muitos aspectos, deixa transparecer a profunda convergência dos pensamentos hegeliano e husserliano.)

Hegel escreve também: “O primeiro ato, por meio do qual Adão é tornado mestre dos animais, foi impor a eles um nome, isto é, ele os aniquilou em suas existências (enquanto existentes)” (Système de 1803-1804). Citado por M. Blanchot, em “*La part du feu*”, 1949, p. 325¹⁰ (Derrida 1978a: 67).]

¹⁰ N.T.: Em português: BLANCHOT, Maurice. A parte do fogo. Tradução de Ana Maria Scherer. Rocco, 1997, Rio de Janeiro, 352 páginas.

If Hegel and Husserl agree when affirming that the word is the death of the thing, however, the dramatizing of the negativity of language is foreign to Husserl's more technical idiom. Derrida quotes Blanchot's 'La Littérature et le droit à la mort' ['Literature and the right to death'], which closes *La Part du Feu* [*The Work of Fire*] (1949), an essay that provided the theoretical core of the book, and consisted largely in a reading of Hegel. For Blanchot writing in 1949, Kojève was still an authority on Hegel; Kojève is quoted as having shown how Marx and Hegel agree fundamentally and also as having demonstrated that 'la compréhension équivaut à un meurtre' ['understanding is the equivalent of a murder'] (Blanchot 1949: 312). But Blanchot also alludes to Hyppolite's *Genesis and Structure of the Phenomenology of Spirit* when he points out that the main political discovery in Hegel is not slavery but the Terror during the French Revolution (Blanchot 1949: 311). On the whole, Blanchot takes Hegel as a point of departure to explore the paradoxes that any writer faces, the first being the impossibility of really beginning. Beyond these references, another reference looms larger in Blanchot's text, Levinas, who provides not so much a way out as another terminology in order to move away from the pathos of negativity:

la littérature, aveugle vigilance qui, en voulant échapper à soi, s'enfonce toujours plus dans sa propre obsession, est la seule traduction de l'obsession de l'existence, si celle-ci est l'im-

Se Hegel e Husserl concordam quando afirmam que a palavra constitui a morte da coisa, contudo, a dramatização da negatividade da língua é estranha ao idioma mais técnico de Husserl. Derrida cita "*La Littérature et le droit à la mort*" de Blanchot, que fecha "*La Part du Feu*" (1949), um ensaio que forneceu o núcleo teórico do livro e que consistia, basicamente, de uma leitura de Hegel. Para Blanchot, que escrevia em 1949, Kojève era ainda uma autoridade em Hegel; Kojève é citado como tendo apontado a convergência fundamental entre Marx e Hegel, e também como tendo demonstrado que "a compreensão equivale a um assassinato" (Blanchot 1949: 312). Mas Blanchot também alude a "*Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*" de Hyppolite¹¹ quando este aponta que a principal descoberta política de Hegel não é a escravidão mas o terror durante a Revolução Francesa (Blanchot 1949: 311). No geral, Blanchot toma Hegel como ponto de partida para explorar os paradoxos que qualquer escritor enfrenta, o primeiro deles sendo a impossibilidade de realmente começar. Além dessas referências, outra referência assoma no texto de Blanchot: Levinas, que oferece não tanto uma saída mas uma outra terminologia para se superar o páthos da negatividade:

a literatura, vigilância cega que, ao querer escapar de si mesma, se afunda cada vez mais em sua própria obsessão, é a única tradução da obsessão da existência, se é a impossibilidade

¹¹ HYPOLITE, Jean. 2003. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo, Discurso Editorial, 645 p.

possibilité même de sortir de l'existence, l'être qui est toujours rejeté à l'être, ce qui dans la profondeur sans fond est déjà au fond, abîme qui est encore fondement de l'abîme, recours contre quoi il n'y a pas de recours (Blanchot 1949: 320).

[literature, this blind vigilance which, wishing to escape from itself falls deeper and deeper into its own obsession, is the only available translation of the obsession of existence, if the latter is the very impossibility to leave existence, being that is always thrown back to being, which, in the depthless depth is already at the bottom, abyss which is still a foundation for the abyss, recourse without which there is no recourse.]

Thus the real abysmal foundation will be given less by Hegel's 'night' than by a neutral 'there is' (*il y a*) as defined by Levinas's *De l'existence à l'existant* [*From existence to existent*] (1947). No need to expatiate here on the personal and tangled links that connected Blanchot, Levinas and Bataille; what matters is that, in a text which Derrida read very closely, since he found a quote from Hegel in it, the impact of Levinas's thought is perceptible. Indeed Derrida's *Introduction* to Husserl was written just a year after the publication of Levinas's *Totalité et Infini* (1961) – a superb philosophical novel in which the figure of Odysseus's *nostos* is taken as the paradigm of a purely Greek mode of thinking. It is for Levinas the whole of phenomenology that engages in adventures that are 'purement imaginaires ou parcourues comme par Ulysse, pour retourner chez soi' (Levinas 1965: xv) [purely imaginary or under-

mesma de sair da existência, o ser que sempre é rejeitado ao ser, aquele que na profundidade sem fundo já está no fundo, abismo que ainda é a fundação do abismo, recurso contra aquilo contra o quê não há recurso (Blanchot 1949: 320).

[a literatura, essa vigilância cega que, ao querer escapar de si mesma, se afunda mais e mais em sua própria obsessão, é a única tradução da obsessão da existência, se essa é a impossibilidade mesma de escapar à existência, o ser que é sempre lançado de volta ao ser, que, na profundidade sem fundo já está no fundo, abismo que é ainda a fundação do abismo, recurso contra o qual não há recurso.]

Assim, a real fundação abismal será dada menos pela "noite" de Hegel do que por um neutro "existe" (*il y a*) tal como definido por Levinas em "*De l'existence à l'existant*" [Da existência ao existente] (1947). Não há necessidade de se estender aqui sobre os laços pessoais e entrelaçados que conectam Blanchot, Levinas e Bataille; o que importa é que, num texto que Derrida leu muito atentamente, uma vez que encontrou nele uma passagem de Hegel, o impacto do pensamento de Levinas é perceptível. Com efeito, a *Introdução* de Derrida a Husserl foi escrita somente um ano após a publicação do "*Totalité et Infini*" (1961) de Levinas – um romance filosófico soberbo em que a figura do *nostos* de Odisseu é tomada como o paradigma de um modo de pensar puramente grego. Para Levinas é o todo da fenomenologia que embarca em aventuras que são "puramente imaginárias ou percorridas, como por Ulisses, para

gone, as with Odysseus, only to go back home’].

Derrida echoes this idea in his *Introduction* to Husserl:

une historicité ou une traditionnalité [...] est toujours déjà présumé par toute répétition odysseenne de type joycien, comme par toute *philosophie de l’histoire* – au sens courant – et par toute *phénoménologie de l’esprit*. Les essences des totalités finies, la typologie des figures de l’esprit seront toujours des idéalités enchaînées dans l’histoire empirique (Derrida 1974: 105).

[This historicity or traditionality is always presupposed by every Odyssean repetition of Joyce’s type, as by all *philosophy of history* (in the current sense) and by every *phenomenology of spirit*. The essences of finite totalities and the typology of figures of the spirit will always be idealities that are bound to empirical history (Derrida 1978a: 103).]

He needed more time to digest Levinas’s conflation of Hegel’s *Phenomenology of Spirit* with Greek philosophy, which could only be achieved by taking the point of view of a Jewish sense of radical ethics that steadfastly refuses any ‘nostalgic’ return of the Spirit to its Sameness. What Blanchot brings to Derrida however is the strong awareness that any ‘work’ will surprise its writer – and the sense that writing is the name of a process by which I becomes ‘other’ (Blanchot 1949: 305).

This is not far from the remark quoted in the *Introduction* to Husserl about the possibility of

retornar à casa” (Levinas 1965: xv).

Derrida ecoa essa idéia em sua *Introdução* a Husserl:

uma historicidade ou uma tradicionalidade [...] já é sempre presuposta por toda repetição odisseana de tipo joyceano, como por toda a *filosofia da história* – no sentido corrente – e por toda *fenomenologia do espírito*. As essências das totalidade finitas, a tipologia das figuras do espírito, serão sempre idealidades encadeadas na história empírica (Derrida 1974: 105).

[Essa historicidade ou tradicionalidade sempre é presuposta por toda repetição odysseana do tipo de Joyce, como por toda *filosofia da história* – no sentido corrente – e por toda *fenomenologia do espírito*. As essências das totalidade finitas e a tipologia das figuras do espírito sempre serão idealidades encadeadas à história empírica (Derrida 1974: 105).]

Ele precisava de mais tempo para digerir a fusão de Levinas da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel com a filosofia grega, o que só poderia ser realizado a partir do ponto de vista de um senso judeu de ética radical que recusa terminantemente qualquer retorno “nostálgico” do Espírito a sua Identidade. O que Blanchot traz a Derrida, no entanto, é a forte consciência de que qualquer “obra” surpreenderá seu escritor – e o senso de que a escrita é o nome de um processo pelo qual o eu se torna “outro” (Blanchot 1949: 305).

Isso não está muito longe da observação citada na *Introdução* a Husserl sobre a possibilidade de se

considering writing as an archive, or as Jean Hyppolite wrote, a ‘champ transcendental sans sujet’ [‘subjectless transcendental field’]: ‘Il est certain que l’écriture, en tant que lieu des objectités idéales absolument permanentes, donc de l’objectivité absolue, constitue un tel champ transcendantal’ (Derrida 1974: 85) [‘Writing, as the place of absolutely permanent ideal objectivities and therefore of absolute Objectivity, certainly constitutes such a transcendental field’ (Derrida 1978a: 88)]. We are approaching the years of what was to become the inception of ‘Structuralism’ with the concept of a ‘transcendental structure without a subject’. While in a 1959 essay on “‘Genèse et structure’ et la phénoménologie’ [“‘Genesis and Structure’ and Phenomenology’], Derrida makes the point that there is no antagonism between these two concepts for Husserl who always tries to reconcile an ‘exigence *structuraliste*’ [‘structuralist demand’] and an ‘exigence *génétiste*’ [‘genetic demand’] (Derrida 1967: 233), in his discussion of the *Origin of Geometry*, Derrida seems reluctant to opt for the relatively easy way out that would simply abandon the subject and the structure of intentionality altogether. Let us not forget that for Derrida (as for Husserl, of course) transcendental intentionality is a ‘structure originaire’ [‘original structure’] (Derrida 1967: 242) and the occlusion of this structure signifies non-sense. Husserl has recourse to another kind of odyssey: if reason leads us to speech as auto-affection, hearing oneself speak, then one can conclude that writing is not only a necessary evil (like paternity for Joyce) but an unavoidable detour: ‘Sortant de lui-même, le

considerar a escritura como um arquivo, ou, como escreveu Jean Hyppolite, “um campo transcendental sem sujeito”: “É certo que a escritura, enquanto lugar de objetividades ideais absolutamente permanentes, portanto da objetividade absoluta, constitui um tal campo transcendental” (Derrida 1974: 85) [“A escritura, como o lugar de objetividades absolutamente ideais e permanentes e, assim, da Objetividade absoluta, certamente constitui tal campo transcendental” (Derrida 1978a: 88)]. Estamos a nos aproximar dos anos que viriam a ser o início do “Estruturalismo”, com o conceito de uma “estrutura transcendental sem objeto”. Enquanto num ensaio de 1959 sobre “‘Gênese e estrutura’ e a fenomenologia’, Derrida assinala que não há antagonismo entre esses dois conceitos de Husserl, que sempre busca conciliar uma “exigência *estruturalista*” com uma “exigência *genetista*” (Derrida 1967: 233), em sua discussão da “Origem da Geometria”, Derrida parece relutante em optar pela saída relativamente mais fácil que simplesmente relegaria o sujeito e a estrutura de intencionalidade de todo. Não esqueçamos que para Derrida (assim como para Husserl, é claro) a intencionalidade transcendental é uma “estrutura originária” (Derrida 1967: 242) e a oclusão dessa estrutura significa um contra-senso. Husserl tem a sua disposição outro tipo de odisséia: se a razão nos leva à expressão (entendida) como auto-afeição, escutar a si mesmo falar, pode-se concluir, então, que a escritura não é somente um mal necessário (como a paternidade para Joyce) mas um desvio inevitável: “Ao sair de si mesmo, o se-ouvir-falar constituiu-se em história da razão por meio do desvio de uma *escritura*.”

s'entendre-parler se constitue en histoire de la raison par le détour d'une *écriture*. *Il se diffère ainsi pour se réapproprier*' (Derrida 1967: 248) ['In emerging from itself, hearing oneself speak constitutes itself as the history of reason through the detour of *writing*. *Thus it differs from itself in order to reappropriate itself*' (Derrida 1978b: 166)]. Such a phenomenological structuralism is strategic since it makes it possible to point out the paradoxes and difficulties involved by the links between intentionality and its 'linguistic flesh' or 'graphic body', in other words, writing:

Non seulement la possibilité ou la nécessité d'être incarnée dans une graphie n'est plus extrinsèque et factice au regard de l'objectivité idéale: elle est la condition *sine qua non* de son achèvement interne. [...] L'acte d'écriture est donc la plus haute possibilité de toute '*constitution*'. C'est à cela que se mesure la profondeur transcendante de son historicité (Derrida 1974: 86).

[The possibility or necessity of being incarnated in a graphic sign is no longer simply extrinsic and factual in comparison with ideal Objectivity: it is the *sine qua non* condition of objectivity's internal completion. [...] Therefore, the act of writing is the highest possibility of all 'constitution', a fact against which the transcendental depth of ideal Objectivity's historicity is measured (Derrida 1978a: 89).]

One question remains: when stressing the convergence of Husserl and Hegel in their idealizing

Ele se difere assim para se reapropriar" (Derrida 1967: 248) ["Ao emergir de si mesmo, escutar a si mesmo falar se constitui como a história da razão através do desvio da *escritura*. *Assim ela se diferencia de si mesma a fim de se reapropriar*" (Derrida 1978b: 166)]. Um tal estruturalismo fenomenológico é estratégico uma vez que torna possível apontar os paradoxos e as dificuldades acarretadas pelas conexões entre intencionalidade e sua "matéria linguística" ou "corpo gráfico", em outras palavras, a *escritura*:

Não só a possibilidade ou a necessidade de se estar incarnado numa grafia é mais extrínseca e factícia com respeito à objetividade ideal: ela é a condição *sine qua non* de seu acabamento interno. [...] O ato de *escritura* é, portanto, a possibilidade mais elevada de toda "*constituição*". É com relação a isso que se mede a profundidade transcendental de sua historicidade (Derrida 1974: 86).

[A possibilidade ou a necessidade de estar incarnado num sinal gráfico não é mais algo simplesmente extrínseco e factual em comparação com a Objetividade ideal: ela é a condição *sine qua non* de seu acabamento interno. [...] Portanto, o ato de *escritura* é a mais alta possibilidade de toda "*constituição*", um fato contra o qual a profundidade transcendental da historicidade da Objetividade ideal é medida (Derrida 1978a: 89).]

Uma questão permanece em aberto: quando enfatiza a convergência entre Husserl e Hegel de su-

strategies, Joyce, who is nevertheless for Derrida ‘the most Hegelian of all writers’ (adding ‘perhaps’ as a saving clause) is presented as an alternative to phenomenology’s idealizing gesture. But why not, instead of Joyce, allude to Heidegger to promote an internal questioning of phenomenology? Why is the Irish writer needed at this juncture? In the *Introduction* to the *Origin of Geometry*, Joyce is called upon as much as the author of interconnected puns that make *Finnegans Wake* a perfect pastime for retired linguists as the launcher of an ‘Odyssean repetition’. However, Derrida is reluctant to identify Joyce’s project with that of pure historicism, and notes that Stephen Dedalus’s deepest wish is to wake up from the ‘nightmare’ constituted by history (Derrida 1974: 105).

From that turning point in the *Introduction* to the *Origin of Geometry*, Joyce acquires a monumental and emblematic stature. He embodies a radical alternative to phenomenology: while Husserlian phenomenology condenses the fundamental desire of philosophy, a desire to reduce the equivocation of everyday speech to the univocity of mathematics, Joyce allegorizes the whole of literature in its struggle with history. As Derrida recalls in a condensed manner in ‘Two words for Joyce’ – a talk presented twenty years after the *Introduction* – Joyce is less a ‘great novelist of the modern period’ than an author to whom an entire philosophical program can be ascribed:

as estratégias idealizadoras, Joyce, que, não obstante, é para Derrida “o mais Hegeliano de todos os escritores” (acrescentando um “talvez” como cláusula de salvaguarda), é apresentado como uma alternativa ao gesto idealizador da fenomenologia. Mas por que não alude, em vez de a Joyce, a Heidegger, para promover um questionamento interno da fenomenologia? Por que o escritor irlandês é necessário nessa conjuntura? Na *Introdução* à “*Origem da Geometria*”, Joyce é invocado tanto como o autor de trocadilhos interconectados que tornam o *Finnegans Wake* um perfeito passatempo para linguistas aposentados, quanto como o introdutor de uma “repetição Odisseana”. No entanto, Derrida reluta em identificar o projeto de Joyce com aquele do historicismo puro e observa que o desejo mais profundo de Stephen Dedalus é o de despertar do “pesadelo” constituído pela história (Derrida 1974: 105).

A partir daquele ponto crítico na *Introdução* da “*Origem da Geometria*”, Joyce adquire uma estatura monumental e emblemática. Ele encarna uma alternativa radical à fenomenologia: ao passo que a fenomenologia Husserliana condensa o desejo fundamental da filosofia, um desejo de redução do equívoco do discurso do dia-a-dia à univocidade da matemática, Joyce alegoriza a literatura como um todo em sua luta com a história. Como lembra Derrida de forma resumida em “Duas Palavras por Joyce” – uma fala apresentada vinte anos após a escritura de sua *Introdução* – Joyce é menos um “grande romancista da época moderna” do que um autor a quem todo um programa filosófico pode ser atribuído:

L'autre grand paradigme, ce serait le Joyce de *Finnegans Wake*. Il répète et mobilise et babelise la totalité asymptotique de l'équivoque. Il en fait à la fois son thème et son opération. Il tente de faire affleurer à la plus grande synchronie possible, à toute vitesse, la plus grande puissance de significations enfouies dans chaque fragment syllabique, mettant en fission chaque atome d'écriture pour en surcharger l'inconscient de toute la mémoire d'homme : mythologies, religions, philosophie, sciences, psychanalyse, littératures (Derrida 1987: 28).

[The other great paradigm would be the Joyce of *Finnegans Wake*. He repeats and mobilizes and babelizes the (asymptotic) totality of the equivocal, he makes this his theme and his operation, he tries to make outcrop, with the greatest possible synchrony, at great speed, the greatest power of the meanings buried in each syllabic fragment, subjecting each atom of writing to fission in order to overload the unconscious with the whole memory of man: mythologies, religion, philosophies, sciences, psychoanalysis, literatures (Derrida 1984: 149).]

A hyperbolic style is needed to dramatize the impact of a no less hyperbolic project. Joyce's wish to create a new language from some seventy idioms calls up Babel but also the Flood. In this torrential downpour, Joyce the demiurge is replaced by an almost nightmarish version of a totality, closer to Doctor Mabuse or to Roland Barthes's remarks on the 'monster of totality' repeatedly denounced in *Roland Barthes par Roland Barthes*. The truth is that Joyce does not limit his

O outro grande paradigma, esse seria o Joyce de *Finnegans Wake*. Ele repete e mobiliza e babeliza a totalidade assintomática do equívoco. Ele o faz, de uma vez, seu tema e sua operação. Ele tenta fazer aflorar com a maior sincronia possível, a toda velocidade, a maior potência de significações escondidas em cada fragmento silábico, pondo em fissão cada átomo de escritura com o fim de sobrecarregar o inconsciente de toda a memória do homem: mitologias, religiões, filosofia, ciências, psicanálise, literaturas (Derrida 1987: 28).

[O outro grande paradigma seria o Joyce de *Finnegans Wake*. Ele repete e mobiliza e babeliza a totalidade (assintótica) do equívoco, faz disso seu tema e operação, tenta fazer aflorar, com a maior sincronia possível, a toda velocidade, o maior potencial das significações enterradas em cada fragmento silábico, sujeitando cada átomo de escritura à fissão a fim de sobrecarregar o inconsciente com toda a memória do homem: mitologias, religiões, filosofia, ciências, psicanálise, literaturas (Derrida 1984: 149).]

Um estilo hiperbólico se faz necessário para dramatizar o impacto de um projeto não menos hiperbólico. O desejo de Joyce de criar uma nova língua a partir de cerca de setenta idiomas invoca Babel mas também o Dilúvio. Nessa enxurrada torrencial, Joyce, o demiurgo, é substituído por uma versão quase aterradora de totalidade, mais próxima do Doutor Mabuse ou das observações de Roland Barthes a respeito do "monstro da totalidade", reiteradamente denunciado em

enterprise to ‘mobilizing’ the totality of culture, he both demobilizes and immobilizes (which is actually how Levinas described the effect Derrida has produced on him: he was compelled to go back to the time of the Phoney War when he was mobilized in the army with nothing to do, and then was discharged soon after). What distinguishes Joyce is that he refuses the nuclei of meaning which for Husserl are necessary to translate languages. ‘Cette équivoque généralisée ne traduit pas une langue dans une autre à partir de noyaux de sens commun [...]. Elle parle plusieurs langues à la fois, elle les parasite’ (Derrida 1987: 28) [‘This generalized equivocality of writing does not translate one language into another on the basis of common nuclei of meaning [...]; it talks several languages at once, parasiting them’ (Derrida 1984: 149)].

In 1962, Joyce appeared at the end of a list of literary references: after Goethe’s *Faust* already quoted by Husserl as an example of literary ideality, one met Valéry, Mallarmé and Blanchot (Derrida 1978a: 58, n. 1). All this was in the context of what Gaston Bachelard called a ‘bibliomène’ [‘bibliomenon’]: ‘cet “être du livre”, cette “instance de la pensée imprimée” dont “le langage n’est pas naturel’ (Derrida 1974: 90) [‘this “being of the book”, this “instance of printed thought” whose “language is not natural” (Derrida 1978a: 91)]. In fact, Husserl was aware that writing ‘accuse et achève l’ambiguïté de tout langage’ (Derrida 1974: 90) [‘defines and completes the ambiguity of all language’ (Derrida

“*Roland Barthes par Roland Barthes*”. A verdade é que Joyce não restringe sua iniciativa à “mobilização” da totalidade da cultura; ele tanto desmobiliza quanto imobiliza (que é, em verdade, o modo pelo qual Levinas descreve o efeito que Derrida produziu nele: ele foi compelido a voltar ao tempo da Guerra de Mentira quando foi mobilizado pelo exército sem nada para fazer, sendo então liberado pouco tempo depois). O que distingue Joyce é que ele rejeita os núcleos de significado que para Husserl são necessários para se traduzir línguas. “Esse equívoco generalizado não traduz uma língua numa outra a partir de núcleos de sentido comum [...]. Ele fala diversas línguas ao mesmo tempo, ele os parasita” (Derrida 1987: 28)². [“Esse equívoco generalizado da escritura não traduz uma língua numa outra a partir de núcleos de sentido comum [...] Ele fala várias línguas de uma vez, parasitando-as” (Derrida 1987: 28)].

Em 1962, Joyce apareceu no fim de uma lista de referências literárias: após o *Fausto* de Goethe, já citado por Husserl como exemplo de idealidade literária, tinha-se Valéry, Mallarmé e Blanchot (Derrida 1978a: 58, n. 1). Tudo isso se enquadrava no contexto do que Gaston Bachelard chamou de “bibliômeno”: “esse ‘ser do livro’, essa ‘instância do pensamento impresso’ cuja ‘linguagem não é natural” (Derrida 1974: 90) [“esse ‘ser do livro’, essa ‘instância do pensamento impresso’ cuja ‘linguagem não é natural” (Derrida 1978a: 91)]. Na verdade, Husserl era ciente de que a escritura “acusa e cessa a ambiguidade de toda a linguagem” (Derrida 1974: 90) [“define e completa a ambiguidade de toda a linguagem”

1978a: 92)]. Among the group of philosophical writers who drop literature like a brick onto the experience of pure thinking, Joyce adds to Husserl the counterweight of a writing that is not just bound in culture but also ‘unbound’: it is unbound in the sense that its chains of links belong to empirical systems, from the accidents of spelling and local accents to the hazardous weaving of myths, religions and founding historical narratives. His writing can

faire apparaître l’unité structurale de la culture empirique totale dans l’équivoque généralisée d’une écriture qui ne traduit plus une langue dans l’autre à partir de noyaux de sens communs, mais circule à travers toutes les langues à la fois, accumule leurs énergies, actualise leurs consonances les plus secrètes, décèle leurs plus lointains horizons communs, cultive les synthèses associatives au lieu de les fuir et retrouve la valeur poétique de la passivité; bref, une écriture qui, au lieu de le mettre hors jeu par des guillemets, au lieu de le ‘réduire’, s’installe résolument dans le champ *labyrinthique* de la culture ‘*enchaînée*’ par ses équivoques, afin de parcourir et de reconnaître le plus actuellement possible la plus profonde distance historique possible (Derrida 1974: 104-5).

[make the structural unity of all empirical culture appear in the generalized equivocation of a writing that, no longer translating one language into another on the basis of their common cores of sense, circulates throughout all languages at once, accumulates their energies, actualizes their most secret consonances,

(Derrida 1978a: 92)]. Dentre o grupo de escritores da filosofia que precipitam a literatura como um tijolo na experiência do pensamento puro, Joyce adiciona a Husserl o contrapeso de uma escritura que não somente está atada à cultura mas também “desatada”: é desatada no sentido de que suas cadeias de liames pertencem a sistemas empíricos, desde deslizes de soletração e sotaques locais ao perigoso tecer de mitos, religiões e narrativas históricas fundadoras. Sua escritura pode

fazer a unidade estrutural da cultura empírica total manifestar-se no equívoco generalizado de uma escritura que não mais traduz uma língua noutra a partir de núcleos de sentidos comuns, mas que circula através de todas as línguas de uma só vez, acumula suas energias, atualiza suas consonâncias mais secretas, revela seus horizontes comuns mais longínquos, cultiva as sínteses associativas em vez de evitá-las, e reencontra o valor poético da passividade; em suma, uma escritura que, em vez de colocá-la fora do jogo por meio das aspas, em vez de “reduzir”, se instala resolutamente no campo *labiríntico* da cultura “*encadeada*” por seus equívocos, a fim de percorrer e de reconhecer da maneira mais corrente possível a mais profunda distância histórica possível (Derrida 1974: 104-5).

[fazer a unidade estrutural de toda a cultura empírica manifestar-se no equívoco generalizado de uma escritura que, não mais traduzindo uma língua noutra com base nos seus núcleos comuns de sentido, circula por entre todas as línguas de uma só vez, acumula suas energias, atualiza suas consonâncias mais se-

discloses their furthest common horizons, cultivates their associative syntheses instead of avoiding them, and rediscovers the poetic value of passivity. In short, rather than put it out of play with quotation marks, rather than ‘reduce’ it, this writing resolutely settles itself *within* the *labyrinthian* field of culture ‘bound’ by its own equivocations, in order to travel through and explore the vastest possible historical distance that is now at all possible (Derrida 1978a: 102).]

What is presented by Derrida is not a philosophical reading of Joyce; such a reading remains to be done, it would for instance develop the consequences of Joyce’s Hegelianism, Aristotelianism or medievalism. Derrida seems on the verge of beginning this in the *Introduction* when he quotes Aristotle on colour and transparency:

Ce n’est pas un hasard s’il n’y a pas de phénomé-nologie de l’Idée. Celle-ci ne peut pas se donner en personne, elle ne peut être déterminée dans une évidence, car elle n’est que la possibilité de l’évidence et l’ouverture du ‘voir’ lui-même; elle n’est que la *déterminabilité* comme horizon de toute intuition en général, milieu invisible du voir analogué à la diaphanéité du Diaphane aristotélicien, tiers élémentaire mais provenance une de la vue et du visible: ‘bien que visible, [le diaphane] n’est pas visible par soi mais à l’aide d’une couleur étrangère’; c’est grâce à lui seulement ‘que la couleur de tout objet est perçue’ (*De l’âme*, 418b, trad. Tricot) (Derrida

cretas, desvela seus horizontes comuns mais longínquos, cultiva suas sínteses associativas em vez de evitá-las, e redescobre o valor poético da passividade. Em suma, em vez de colocá-la fora do jogo através de aspas, em vez de “*reduzi-la*”, essa escritura estabelece-se de maneira resoluta *dentro do campo labiríntico* da cultura que está “*atada*” aos seus próprios equívocos, com o fim de percorrer e explorar do modo mais amplo possível a distância histórica que ora, e em absoluto, é possível (Derrida 1978a: 102).]

O que é apresentado por Derrida não é uma leitura filosófica de Joyce; tal leitura, que ainda está por ser feita, explicaria, por exemplo, as consequências do hegelianismo, do aristotelismo ou do medievalismo de Joyce. Derrida parece estar a ponto de começar a fazer isso na *Introdução*, quando cita Aristóteles a respeito da cor e da transparência:

Não é por acaso que não há uma fenomenologia da idéia. Ela não pode se apresentar pessoalmente; ela pode ser determinada por uma evidência, pois ela é tão somente a possibilidade da evidência e a abertura do “*ver*” em si; ela é tão somente a *determinabilidade* como horizonte de toda intuição em geral, meio invisível do ver analogizado à diafanidade do Diáfano aristotélico, terceiro elementar, mas origem única da visão e do visível: “ainda que visível, [o diáfano] não é visível em si mas com a ajuda de uma cor alheia”; é somente graças a ele “que a cor de todo objeto é percebida” (*De l’âme*, 418b, trad. Tricot) (Derrida 1974: 151-2).

1974: 151-2).

[It is not by chance that there is no phenomenology of the Idea. The latter cannot be given in person, nor determined in an evidence, for it is only the possibility of evidence and the openness of ‘seeing’ itself; it is only *determinability* as the horizon for every intuition in general, the invisible milieu of seeing analogous to the diaphaneity of the Aristotelian Diaphanous, an elemental third, but the one source of the seen and the visible: ‘by diaphanous I mean what is visible, and yet not visible in itself, but rather owing its visibility to the color of something else.’ It is thanks to this alone ‘that the color of a thing is seen’ (*De Anima*, 418b) (Derrida 1978a: 138).]

One might think that Derrida is about to embark on a commentary of the most phenomenological passage in *Ulysses*, Stephen’s famous meditation on the act of seeing which quotes exactly the same passage from the *De Anima*:

Ineluctable modality of the visible: at least that if no more, thought through my eyes. [...] Snotgreen, bluesilver, rust: coloured signs. Limits of the diaphane. But he adds: in bodies. Then he was aware of them bodies before of them coloured. How? By knocking his sconce against them, sure. Go easy. Bald he was and a millionaire, *maestro di color che sanno*. Limit of the diaphane in. Why in? Diaphane, adiaphane (Joyce 1984: U. 3: 1-8).

This is not what Derrida does, precisely because he needs to introduce Joyce into the field of philos-

[Não é por acaso que não há uma fenomenologia da idéia. Ela não pode se dar em pessoa, nem ser determinada por uma evidência, pois ela é tão somente a possibilidade de evidência e a abertura do “*ver*” em si; ela é tão somente a *determinabilidade* como horizonte de toda intuição em geral, meio invisível do ver análogo à diafanidade do Diáfano aristotélico, terceiro elemento, mas origem única da vista e do visível: “por diáfano me refiro ao que é visível, e ainda assim não visível em si, mas que, em vez disso, deve sua visibilidade à cor de alguma outra coisa.” É somente graças a isso “que a cor de algo é vista” (*De Anima*, 418b) (Derrida 1978a: 138).]

Poder-se-ia pensar que Derrida está prestes a embarcar num comentário da passagem mais fenomenológica do *Ulysses*, a famosa meditação de Stephen sobre o ato de enxergar que cita exatamente a mesma passagem do *De Anima*:

Inelutável modalidade do visível: pelo menos isso se não mais, pensada por meus olhos. [...] Verderranho, pratazul, ferrugem: signos coloridos. Limites do diáfano. Mas ele acrescenta: nos corpos. Então ele os sabia corpos antes de sabê-los coloridos. Como? Metendo a cachola neles, claro. Vã com calma. Calvo ele era, e milionário, *maestro di color che sanno*. Limit do diáfano em. Por que em? Diáfano, adiáfano (Joyce 2012: 140).

Não é o que faz Derrida, justamente porque ele precisa introduzir Joyce no campo da filosofia

ophy as an exemplification of ‘writing’ in action, that is to say as a different mode of calculation. Writing, in that sense, founds another mathematics, the mathematics of a differently traversed infinity. Joyce’s polyglottism, his anti-historical historicism, his generalized equivocation and encyclopædic hubris, are factors that define a global program shared by many high modernist poets and artists. The point is not to establish a philosophical dialogue as when Derrida notes that ‘le dialogue entre Husserl et Heidegger pourrait être indéfini’ (Derrida 1974: 151n) [‘the dialogue between Husserl and Heidegger could go on indefinitely’ (Derrida 1978a: 138n)]. The reference to Joyce is more powerful because there is no dialogue, no return to the safe univocity of mathematics when we witness the unleashing of a pure writing process that nevertheless absorbs and unleashes the power of infinity.

The theses elaborated by Derrida on Joyce overlap partly with Eliot’s main concern when the latter developed the concept of a ‘mythical method.’ Eliot claimed that *Ulysses* worked on two planes and presented a systematic parallel between classical antiquity and the ‘present’ of Dublin 1904. The handling of such a parallel was for Eliot a way of controlling the ‘chaos’ of contemporary history. Joyce, like Einstein, launched a scientific discovery by bridging the gap between a cultural or ‘ideal’ order and the irrelevance or confusion of present day events. Derrida’s thesis about a Joyce described as an anti-philosopher of writing would be an original variation on Eliot’s 1923

como uma exemplificação de “escritura” em ação, quer dizer, como um modo diferente de cálculo. A escritura, nesse sentido, funda uma outra matemática, a matemática de um infinito esquadrihado de outro modo. O poliglottismo de Joyce, seu historicismo anti-histórico, sua equivocação generalizada e húbriis enciclopédica são fatores que definem um programa global compartilhado por diversos poetas e artistas modernistas de alta estirpe. A intenção não é de estabelecer um diálogo filosófico, como quando Derrida anota que “o diálogo entre Husserl e Heidegger poderia permanecer indefinido” (Derrida 1974: 151n) [“o diálogo entre Husserl e Heidegger poderia continuar indefinidamente” (Derrida 1978a: 138n)]. A referência a Joyce é mais ponderosa porque não há diálogo, não há retorno à univocidade segura da matemática quando testemunhamos o desencadear de um puro processo de escritura que, não obstante, absorve e desencadeia o poder do infinito.

As teses sobre Joyce elaboradas por Derrida coincidem parcialmente à principal preocupação de Eliot quando este desenvolve o conceito de “método mítico”. Eliot argumentou que *Ulysses* opera em dois planos e que apresenta um paralelo sistemático entre a antiguidade clássica e o “presente” de Dublin em 1904. O uso de tal paralelo foi para Eliot um modo de controlar o “caos” da história contemporânea. Joyce, como Einstein, propôs uma descoberta científica ao preencher a lacuna ordem cultural ou “ideal” e a irrelevância ou a confusão dos eventos do presente de então. A tese de Derrida sobre um Joyce caracterizado como um anti-filósofo da escrita seria uma variação original do

article on ‘Ulysses, Order and Myth’, an essay that expands the theses launched in 1919 with ‘Tradition and the Individual Talent’, in which Eliot defines what constitutes the ‘historical sense’ in strong links with a global tradition. Like Husserl in *The Origin of Geometry*, Eliot sees the consciousness of history in the present: ‘What is historically primary in itself is our present’, Husserl says (Derrida 1978a: 176), while Eliot admits that culture builds a quasi-organic system which any new masterpiece, as soon as it is introduced, will radically modify in all its relationships. Thus when *Ulysses* is introduced into the field of Western culture, it is the whole of Homer’s works that change. We will read the *Odyssey* differently, perhaps on the lookout for puns, paying more attention to certain racial stereotypes, and so on...

If the dream of Joyce was the dream of an infinite culture, where did he find the lever, the foundation for such textual infinity? It cannot be simply history. It would not suffice to say that Joyce remains on the side of parody or anti-mathematics, siding with Aristotle’s biologism against any Platonism. This is a thesis that I had exploited earlier when discussing the image of lice in Joyce’s works. I believe now that one should reopen the file of mathematics, especially seen in conjunction with geometry, in relation to Joyce. Behind their divergences, Joyce, Husserl, Broch and Derrida have shown that whenever writers engage with mathematics, they think topologically. Even

artigo de 1923 de Eliot sobre “Ulysses, Ordem e Mito”, um ensaio que expande as teses propostas em 1919 em “Tradição e Talento individual” (In: *Ensaio* [1989]), em que Eliot define o que constitui o “sentido histórico” nos laços estreitos com a tradição global. A exemplo de Husserl em “*A Origem da Geometria*”, Eliot vê a consciência da história no presente: “O que é primariamente histórico em si mesmo é o nosso presente”, afirma Husserl (Derrida 1978a: 176), enquanto Eliot admite que a cultura constrói um sistema quase orgânico em que qualquer nova obra-prima tão logo nela introduzida irá modificar radicalmente todas as suas relações. Desse modo, quando o *Ulysses* é introduzido no campo da cultura ocidental, é o todo das obras de Homero que muda. Leremos a *Odisséia* de uma forma diferente, talvez buscando trocadilhos, prestando mais atenção a certos estereótipos raciais e assim por diante...

Se o sonho de Joyce era o sonho de uma cultura infinita, onde foi que encontrou os meios, as fundações para tal infinitude textual? Não pode ter sido simplesmente a história. Não seria o suficiente dizer que Joyce se mantém do lado da paródia ou da anti-matemática, alinhando-se com o biologismo de Aristóteles em oposição a qualquer platonismo. Essa é uma tese que explorara anteriormente quando discuti a imagem dos piolhos nas obras de Joyce.¹² Creio agora, com relação a Joyce, que se deveria reabrir o arquivo da matemática, especialmente vista em conjunto com a geometria. Para além de suas divergências, Joyce, Husserl, Broch e Derrida mostraram que toda vez

¹² Alusão a um capítulo de: Rabaté (2001: 85-105).

at their most hilarious, they attempt seriously to disclose the formulae underpinning the creation of their literary space.

que escritores se envolvem com a matemática, eles pensam de maneira topológica. Mesmo no ápice da hilaridade, eles tentam seriamente revelar as fórmulas que dão sustento à criação de seus espaços literários.

Jean-Michel Rabaté

jmrabate@english.upenn.edu

Prof. doutor, University of Pennsylvania

Tradução de:

Gustavo Althoff

gualthoff@gmail.com

Pós-doutorando em Estudos da Tradução (Bolsista REUNI), UFSC

Ladjane Souza

ladjane.souza@gmail.com

Doutora em Inglês, UFSC / University of Sydney

Jean-Michel Rabaté, professor of English and Comparative Literature at the University of Pennsylvania is the Vartan Gregorian Professor in the Humanities. He is a prominent literary scholar whose broad interests in modernity include the works of James Joyce, Ezra Pound and Samuel Beckett. He is a Fellow of the American Academy of Arts and Sciences, as well as one of the editors of the *Journal of Modern Literature* and the president of the American Samuel Beckett Studies Association. He is an author of numerous books and countless contributions to book collections and journals on modernism, psychoanalysis, contemporary art, and philosophy. Recent books include *Lacan Literario, Siglo 21* (2007); *1913: The cradle of modernism* (2007); *The Ethic of the Lie* (2008), *Etant donnés: 1) l'art, 2) le crime* (2010); and *The Ghosts of Modernity* (2010).

The essay presented here challenges the reader with the innovative premise that Joyce represents the mathematical concept of infinity *textually* in the “Ithaca” episode of *Ulysses*. That is, Joyce's peculiar mathematical calculations in the episode, recalled by Rabaté at the opening of his essay, present an equivalent of textual infinity. Joyce's familiarity with Bertrand Russell's writings on mathematics complemented his already thorough knowledge of arithmetic and Euclidian geometry. Rabaté's reading of Joyce takes the reader through Jacques Derrida's close reading of Edmund Husserl's work on the origin of geometry. Readers familiar with Joyce's *Dubliners* will recall that the volume opens with the evocation of *gnomon* from

Jean-Michel Rabaté é professor de Inglês e Literatura Comparada na University of Pennsylvania e também ostenta o título de Vartan Gregorian Professor in the Humanities. Trata-se de um proeminente estudioso da literatura cujos amplos interesses dentro da modernidade incluem as obras de James Joyce, Ezra Pound e Samuel Beckett. É membro da *American Academy of Arts and Sciences*, assim como um dos editores do *Journal of Modern Literature* e presidente da *American Samuel Beckett Studies Association*. É autor de vários livros e inúmeras contribuições para coleções de livros e periódicos sobre os temas do modernismo, psicanálise, arte contemporânea, e filosofia. Alguns de seus livros mais recentes incluem *Lacan Literario, Siglo 21* (2007); *1913: The cradle of modernism* (2007); *The Ethic of the Lie* (2008), *Etant donnés: 1) l'art, 2) le crime* (2010); e *The Ghosts of Modernity* (2010).

O presente artigo desafia o leitor com a inovadora premissa de que Joyce representa *textualmente* o conceito matemático de infinito no episódio “Ithaca” do *Ulysses*. Ou seja, os peculiares cálculos matemáticos de Joyce encontrados nesse episódio, recordados por Rabaté no início de seu artigo, se mostram como um equivalente do infinito textual. A familiaridade de Joyce com os escritos sobre matemática de Bertrand Russell complementaram o seu já profundo conhecimento de aritmética e de geometria euclidiana. A leitura que Rabaté faz de Joyce conduz o leitor pela leitura atenta da obra de Edmund Husserl a respeito da origem da geometria feita por Jacques Derrida. Os leitores familiarizados com o *Dubliners* de Joyce recordarão

Euclid, who, according to Husserl, “introduced the concept of infinitization” and effected “an adjustment within mathematics” (see p.255). Rabaté discusses both Joyce’s notes for “Ithaca” on the concept of infinity and his literary appropriation of that concept and concludes that writing for Joyce generates a different kind of mathematics, one of “differently traversed infinity” (see p.286).

que o volume abre com a evocação do *gnômon* de Euclides, quem, segundo Husserl, “introduziu (...) o conceito de infinitização” e efetuou “um reajuste na matemática” (ver p.255). Rabaté discute tanto as notas de Joyce sobre o conceito de infinito em “Ithaca” quanto sua apropriação literária desse conceito, e conclui que para Joyce a escritura gera um tipo diferente de matemática, de “infinito esquadrinhado de outro modo” (ver p.286).

Jolanta Wawrzycka

jolanta@radford.edu

Professora Dra., Radford University, USA

References / Referências Bibliográficas

- Beckett, Samuel (1953) *Watt* (New York: Grove Press).
- Blanchot, Maurice (1949) *La part du Feu* (Paris: Gallimard).
- Broch, Hermann (1952) Introduction to Hugo von Hofmannsthal, *Selected Prose* (New York: Pantheon Books).
- (1996) *The Sleepwalkers*, trans. Willa and Edwin Muir (New York: Random House).
- Conley, Tim (2003) *Joyce's Mistakes*, (Toronto: University of Toronto Press).
- Derrida, Jacques (1967) *L'Écriture et la différence* (Paris: Seuil).
- (1978a) *Edmund Husserl's Origin of Geometry with an Introduction by Jacques Derrida*, trans. John P. Leavey Jr. (Lincoln: University of Nebraska Press).
- (1978b) *Writing and Difference*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press).
- (1984) 'Two Words for Joyce', in *Post-Structuralist Joyce*, ed. Derek Attridge and Daniel Ferrer (Cambridge: Cambridge University Press).
- (1987) *Ulysse gramophone: deux mots pour Joyce* (Paris: Gallilée).
- Gifford, Don and Seidman, Robert (1989) *Ulysses Annotated. Notes for James Joyce's Ulysses*, 2nd ed., (Berkeley: University of California Press).
- Herring, Phillip F. (ed) (1972) *Joyce's Ulysses Notesheets in the British Museum* (Charlottesville: University Press of Virginia).
- (ed) (1977) *Joyce's Notes and Early Drafts for Ulysses. Selections from the Buffalo Collection* (Charlottesville: University Press of Virginia).
- (1987) *Joyce's Uncertainty Principle* (Princeton: Princeton University Press).
- Jarry, Alfred (1972) *Œuvres complètes*, vol. 1 (Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade).
- Joyce, James (1984) *Ulysses*, corrected text edited by Hans Walter Gabler (New York: Garland).
- (1992) *Dubliners*, ed. Terence Brown (London: Penguin).
- Kort, Pamela (ed) (2004) *Comic Grotesque: Wit and Mockery in German Art, 1870-1940* (New York: Neue Galerie).
- Levinas, Emmanuel (1965) *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité* (The Hague: Martinus Nijhoff).
- Levy, Aaron and Jean-Michel Rabaté (eds) (2005) *William Anastasi's Pataphysical Society: Jarry, Joyce, Duchamp and Cage* (Philadelphia: Slought).
- Livingston, Michael (2004) "'Dividends and Divisors Ever Diminishing': Joyce's Use of Mathematics in 'Ithaca'", *James Joyce Quarterly*, 41, 441-54.
- McCarthy, Patrick (1984) 'Joyce's Unreliable Catechist: Mathematics and the Narration of "Ithaca"', *English Literary History*, 51, 605-18.
- Mines, Ray and Reed Way Dasenbrock (1997) "'Nought nowhere was never reached": Mathematics in *Ulysses*', *James Joyce Quarterly*, 35, 25-36.
- Parisi Wilcox, Joan (1991) 'Joyce, Euclid, and "Ithaca"', *James Joyce Quarterly*, 28, 643-55. Rabaté, Jean-Michel (2001) *James Joyce and the Politics of Egoism* (Cambridge: Cambridge University Press).

- Russell, Bertrand (2005) *Introduction to Mathematical Philosophy* (New York: Barnes and Noble).
- Salvadori, Mario and Myron Schwartzmann (1992) 'Musemathematics: The Literary Use of Science and Mathematics in Joyce's *Ulysses*', *James Joyce Quarterly*, 29, 339-55.
- Weber-Cafilisch, Antoinette (1994) *Chacun son dépeupleur. Sur Samuel Beckett* (Paris: Editions de Minuit).



Imagem 1: Edmund Husserl (1859-1938) [portrait]; preto e branco: 419x550 pixels; 48Kb. Disponível em: <<http://dic.academic.ru/pictures/wiki/files/69/EdmundHusserl.jpg>>. Acesso em: 20 de dezembro de 2012.

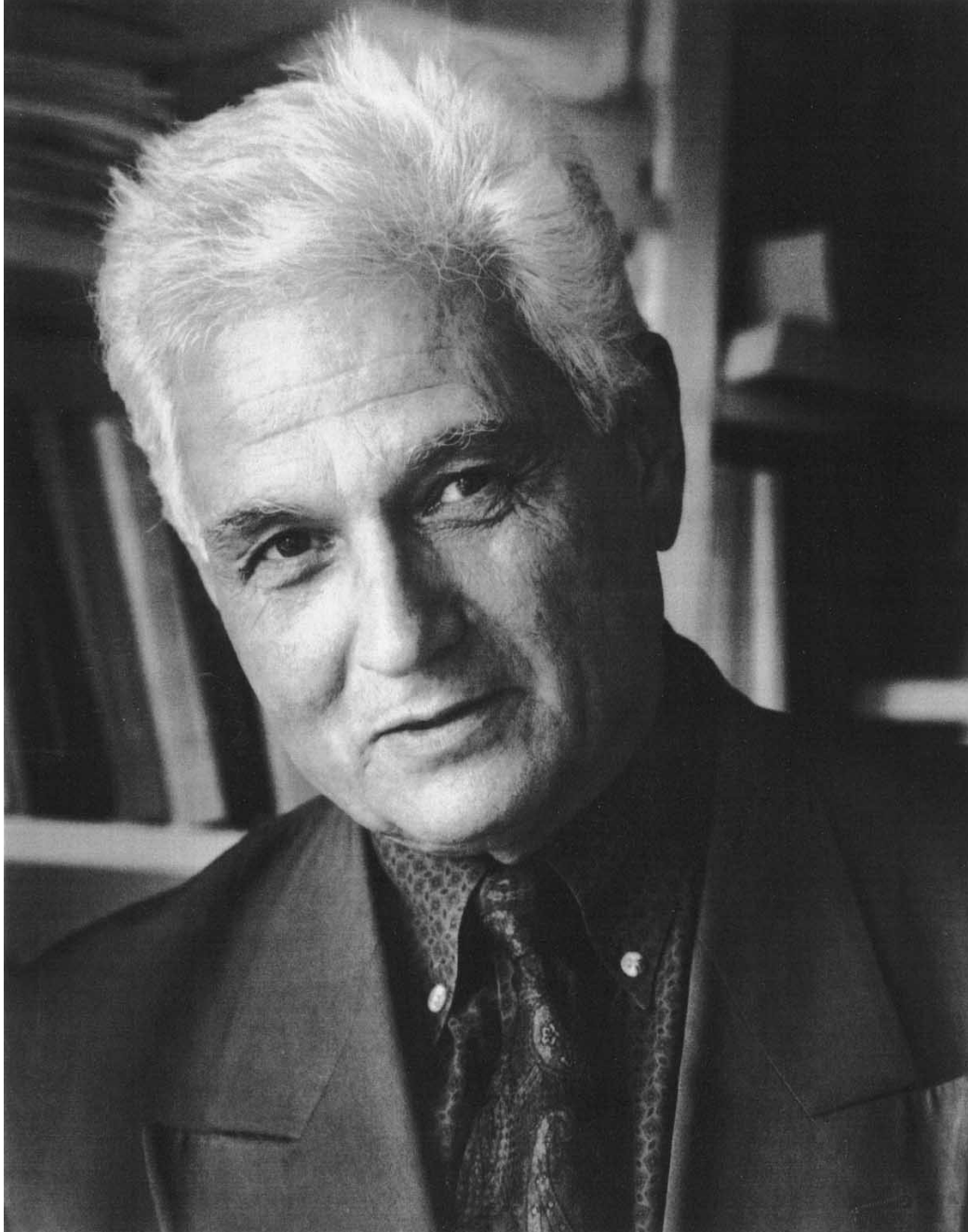


Imagem 2: Jacques Derrida (1930-2004) [portrait]; preto e branco: 1200x1448 pixels; 99,4Kb.
Disponível em:
<2bp.blogspot.com/-ubjl5mKddx4/TzAmQlwkp21/AAAAAAAAALk/cX3G92GofZ8/1600/Derrida.jpg>.
Acesso em: 20 de dezembro de 2012.



Imagem 3: Hermann Broch (1856-1951) [portrait (1909)]; 1213x1896 pixels; 184Kb. Disponível em: <upload.wikimedia.org/wikimedia/commons/e/e0/Hermann_Broch_portrait_photograph%2C_1909.jpg>. Acesso em: 20 de dezembro de 2012.

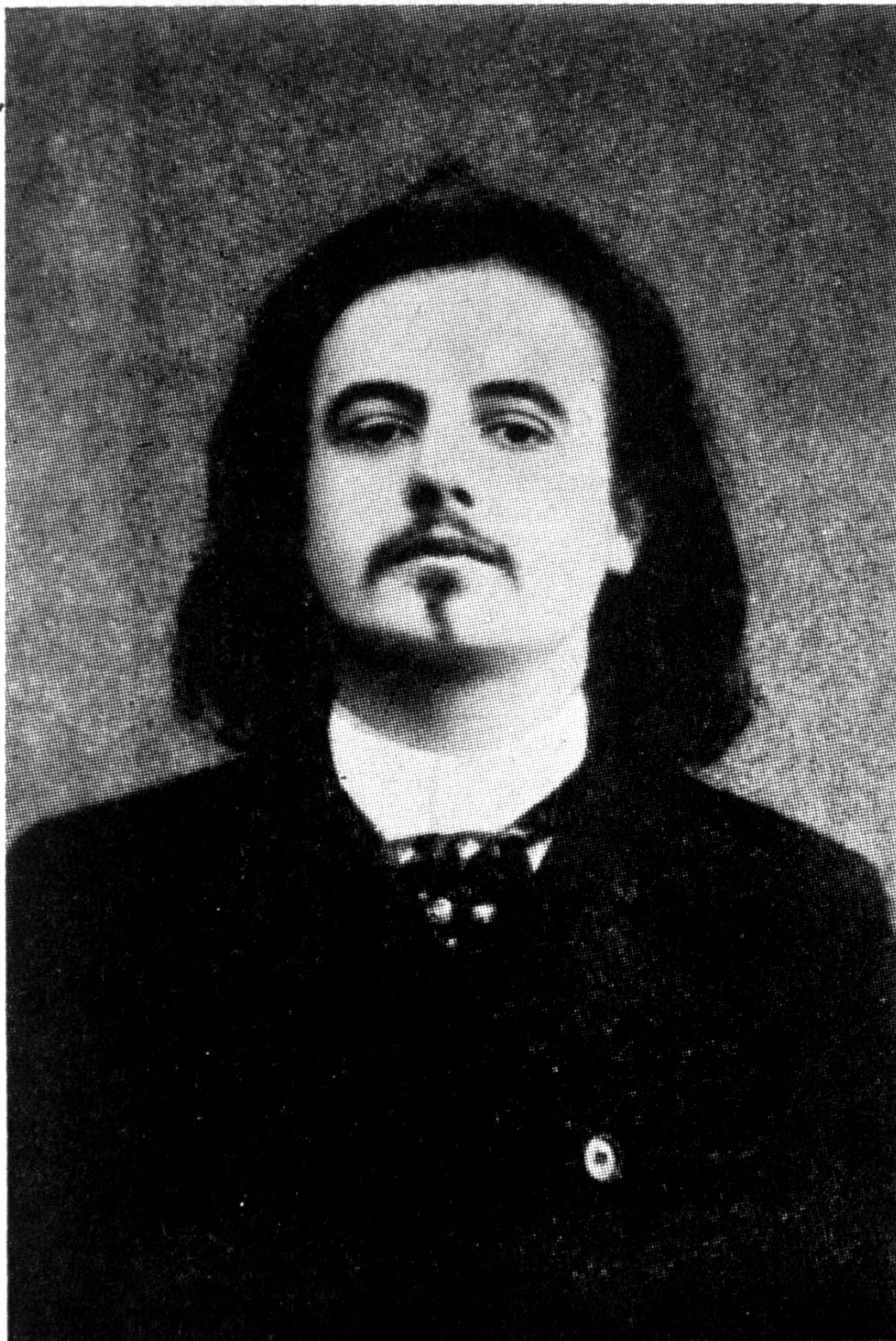
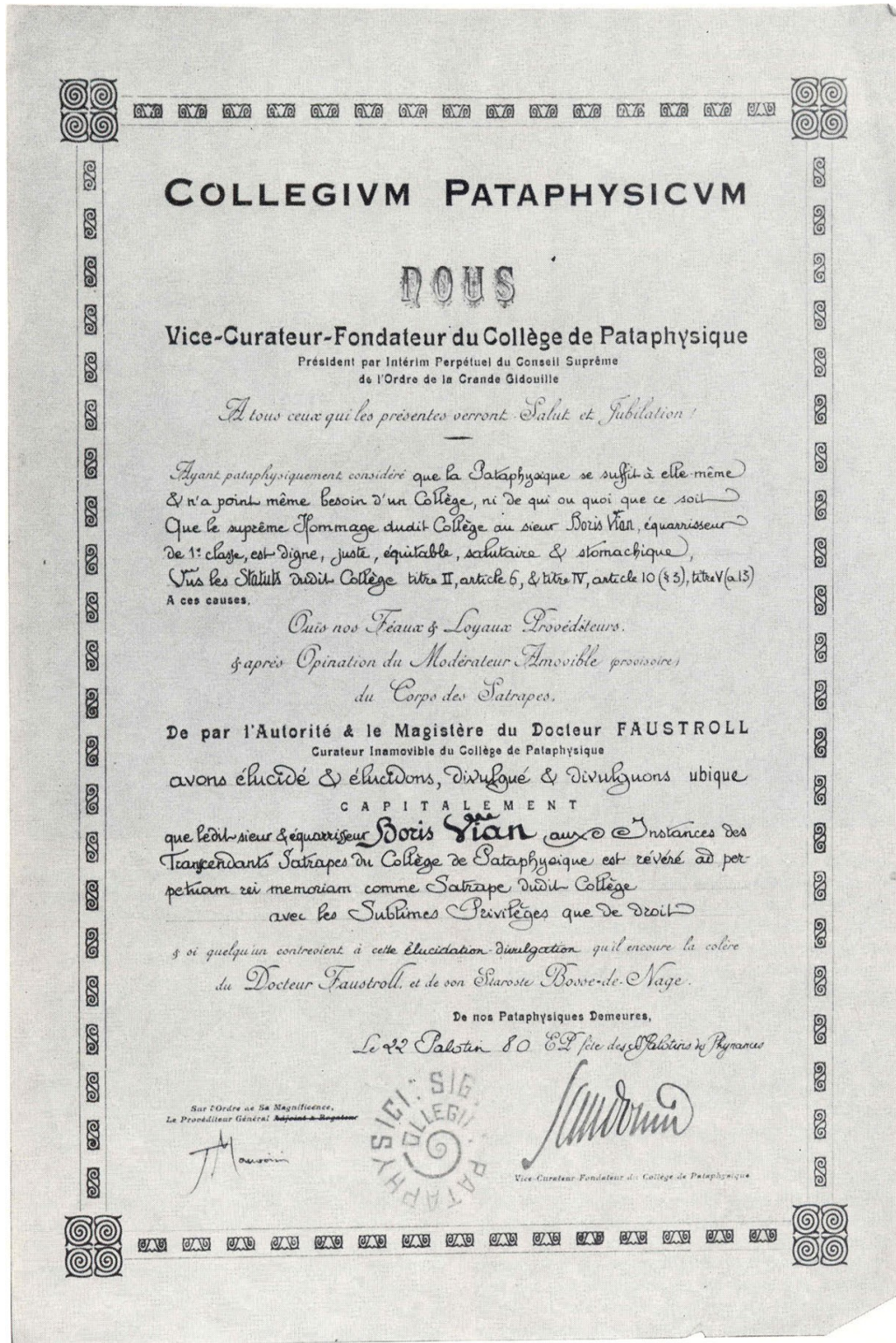


Imagem 3: Alfred Jarry (1873-1907) [portrait]; preto e branco: 1182x1787 pixels; 526Kb. Disponível em: <[25media.tumblr.com/tumblr_mc2par6m21r31mkdo1_1280.jpg](https://media.tumblr.com/tumblr_mc2par6m21r31mkdo1_1280.jpg)>. Acesso em: 20 de dezembro de 2012.



Diplôme de Satrape du Collège de Pataphysique, délivré à Boris Vian, le 22 Palotin 80 (11 mai 1953).