

CAOS HESIÓDICO: AGONIA COSMOGÔNICA DO MISTÉRIO¹

Prof. Guilherme Gontijo Flores
Mestre em Estudos Clássicos/Universidade Federal de Minas Gerais
Universidade Federal do Paraná

ὅτι πρῶτον γένητ' αὐτῶν.

Hesíodo

O trinke Morgenlüfte,
Bis daß du offen bist,
Und nenne, was vor Augen dir ist,
Nicht länger darf Geheimnis mehr
Nachdem es lange verhüllt ist;
Denn Sterblichen geziemet die Scham,
Und so zu reden die meiste Zeit
Ist weise auch von Göttern.
Wo aber überflüssiger, denn lautere Quellen
Das Gold und ernst geworden ist der Zorn an dem Himmel,
Muß zwischen Tag und Nacht
Einstmals ein Wahres erscheinen.
Dreifach umschreibe du es,
Doch ungesprochen auch, wie es da ist,
Unschuldige, muß es bleiben.

Hölderlin

Resumo: O objetivo deste artigo é fazer uma breve revisão de algumas das várias propostas já apresentadas para a interpretação da controversa figura do Caos na *Teogonia* de Hesíodo. Para tanto, pretende-se estabelecer uma crítica a alguns métodos aqui julgados como excessivamente racionalistas e abstratos, sobretudo quando aplicados a uma obra escrita na Grécia arcaica, muito provavelmente contemporânea dos primórdios da filosofia ocidental; não obstante, além de questionar as visões mais famosas acerca do assunto, este trabalho busca, ao fim, apresentar mais uma leitura possível para o entendimento do Caos hesiódico.

Palavras-chave: Poesia grega arcaica. Hesíodo – *Teogonia*. Caos – Figura literária.

Abstract: The purpose of this article is to make a brief review of some of the so many existing interpretation proposals over the controversial figure of Chaos in *Theogony* by Hesiod. For such, we intend to establish a review of some methodologies herein assessed as extremely rationalist and abstract, specially when applied to a piece of work written in archaic Greece, most likely contemporary of the western philosophy origins; nonetheless, besides questioning the most famous views on the subject, this paper also aims at, after all, presenting another possible reading for understanding the hesiodic Chaos*.

Key words: Archaic Greek Poetry. Hesiod – *Theogony*. Chaos – Literary Figure.

* Tradução do resumo de Leni Puppín.

O estabelecimento do trecho cosmogônico da *Teogonia* de Hesíodo (v. 116-130) sempre foi um ponto controverso, para não dizer confuso, para os estudiosos – capaz de nos deixar atônitos por seu poder sintético e sua densidade. Daí que surjam às vezes problemas aparentemente minúsculos, mas que não se resolvem, como é o caso da definição de o que seria Caos ou do lugar ocupado (ou exercido) por Tártaro entre as entidades primordiais (já que no verso 119, que o afirma como tal, ele é posto em dúvida em mais de uma edição ou é interpretado como objeto direto, assim como κάρη, “cabeça”, “cume”, no verso 118²); entretanto, dentre as questões apresentadas pela formação cosmológica em Hesíodo, pretendo me concentrar apenas em fazer uma breve especulação sobre uma possibilidade de definição do primeiro ser:

Ἦτοι μὲν πρῶτιστα Χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ
ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου,
Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῶι χθονὸς εὐρουδείης,
ἠδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι,
λυσιμελής, πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων
δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν.

[Sim primeiramente surgiu Caos, depois
Terra de amplo seio, sempre uma sede irresvalável para todos
imortais que detêm o cume do Olimpo nevado,
e Tártaros nevoentos no fundo do chão de amplas vias,
e Eros: o mais belo entre os deuses imortais,
solta-membros, que de todos os deuses e todos os homens
doma nos peitos o espírito e a vontade prudente] (v. 116-122).

Como facilmente se percebe, não se diz que no princípio havia o Caos, mas que o primeiro a vir-a-ser (*géneto*) foi ele, a única divindade primordial que não recebe uma descrição sequer e permanece totalmente obscura para o leitor. Com isso, para além do começo, põe-se ainda uma questão que permanece sem resposta: o que havia antes? Para Hesíodo não há uma formulação do que haveria antes das coisas, o Caos não está antes, não é um princípio (*arkhé*), não é algo que não se originou: seu começo é bem marcado pelo verbo. Nunca se saberá, pelo texto de Hesíodo, se antes era o Nada, ou uma confusão de coisas, ou um Deus inominável, ou águas primordiais. Talvez essa excessiva problemática sobre o ser e a função de Caos é que tenha encorajado Apolodoro em sua *Biblioteca* a tirar o Caos de sua primazia e dar a Urano o primeiro

lugar, embora saibamos o quanto ele tenha se embasado em Hesíodo para essa fase da criação³; como Apolodoro tem uma proposta mais explicativa e clarificada sobre os mitos, provavelmente não pôde aceitar uma figura tão enigmática e nebulosa quanto a do surgimento de Caos em primeiro lugar, sem nenhuma descrição que o esclarecesse.

E quanto à função de Caos, embora seja difícil – ou impossível – fazer afirmativas certas, pode-se fazer uma primeira ressalva: o Caos hesiódico não é a mesma coisa que o conceito comumente usado na atualidade, não é algo em que todas as coisas estão confusamente mescladas e caracterizado pela desordem generalizada⁴; Caos não é uma oposição a *kósmos*: não é o descontrole total da harmonia que se opõe à ordem universal. Esse conceito nos chegou da Antigüidade principalmente de Anaxágoras e da cosmogonia apresentada nas *Metamorfoses* de Ovídio, que parece ser a que mais se detém em sua descrição:

*Ante mare et terras et quod tegit omnia caelum
unus erat toto naturae uultus in orbe,
quem dixere Chaos; rudis indigestaque moles
nec quicquam nisi pondus iners congestaque eodem
non bene iunctarum discordia semina rerum.*

[Antes do mar, da terra e céu que tudo cobre,
a natureza tinha, em todo o orbe, um só rosto,
a que chamaram Caos, massa rude e indigesta;
nada havia, a não ser inerte peso e díspares
sementes mal dispostas de coisas sem nexos.] (II, v. 5-9)
(Tradução inédita de Raimundo Carvalho).

Essa “massa rude e indigesta” ligada ao pensamento estóico, na qual costumamos pensar quando hoje nos referimos a Caos, em nada tem a ver com o primeiro ser de Hesíodo; muito pelo contrário, Caos, segundo Conrford, consta em outros autores gregos mais próximos do poeta beócio, como Píndaro, Baquírides, Aristófanes e Eurípides, e seria “‘o abismo hiante’ entre o Céu em fogo e a terra, abismo que podia ser descrito como ‘vazio’ ou como ocupado pelo ar” (1982, p. 316-317), e desses poetas poderíamos inferir seu sentido. Nessa estratégia interpretativa, Conrford, em sua análise, acaba por concluir que o Caos seja:

Um abismo hiante entre o Céu e a Terra [...] isto implica que anteriormente, de acordo com a forma de Menalipo, ‘O Céu e a Terra constituíssem em tempos uma só forma’, e que a primeira coisa que se deu foi que ‘se

separaram um do outro'. Hesíodo não pode ter querido significar outra coisa (CORNFORD, 1982, p. 318).

Mas essa hipótese me parece falha já de início: Conford julga que não há uma ordem cosmogônica; segundo ele, Terra e Céu estavam juntos antes de surgir Caos, que os separou. Nesse sentido, essa mistura entre Céu e Terra parece se aproximar daquele estado inicial que é denominado Caos por Ovídio, embora para Conford não houvesse um nome específico para esse “antes de Caos”. Outra crítica ainda mais aguda é feita por Clémence Ramnoux: perguntando-se sobre Caos se ele “Est-ce la Fente entre le Ciel et la Terre? Non, puisque le Ciel n'existe pas!” ([s. d.], p. 95). A questão não se resolve, como pensa Conford, na não-preexistência de Caos sobre a Terra, mas na impossibilidade da existência de Céu, já que este nasceu da Terra – é da segunda geração – e nem sequer é considerado um dos elementos primordiais. De qualquer maneira, à crítica de Ramnoux Cornford ainda teria uma possível resposta: ao que tudo indica, o que rege o tempo mitológico da *Teogonia* não é uma linearidade estrita, mas algo diferente, capaz de se inverter ou operar simultaneidades impossíveis num tempo linear; a exemplo disso, temos o mito de Prometeu, que é narrado antes da tomada de poder de Zeus; do mesmo modo, os fatos ocorridos “pelos desígnios de Zeus” (Διὸς μεγάλου διὰ Βουλᾶς, v. 465) já atuam antes de seu próprio nascimento, e temos o extraordinário poder das Musas de saber e narrar fatos muito anteriores ao seu nascimento, como, por exemplo, o surgimento de Caos etc. Entretanto não me parece que essa resposta de “temporalidade alinear” a Ramnoux valeria para esse determinado trecho da obra, já que Hesíodo faz questão de marcar Caos como o advérbio *prótista* (primeiramente), demarcando assim sua posição. Tentar intervir nesse momento da ordem narrativa com a alegação de que não há um tempo linear estrito não convence: ao que tudo indica, há, efetivamente, uma razão para a primazia de Caos e para o mistério que o cerca. Além disso, a crítica de Martin West ao tipo de estratégia interpretativa de Cornford é bastante significativa:

χάος is certainly used for the air in the fifth century [...], and perhaps even by Ibycus [...]. But this says nothing for Hesiod; new senses of the world Chaos are as old as Pherecydes, if he gave this name to water [...]. Hesiod must be interpreted from his own text (WEST, 1971, p. 193).

Assim, se desconfiarmos das acepções gregas posteriores, uma das melhores maneiras de se interpretar os deuses na *Teogonia* seria identificar seu sentido a partir do nome ou de sua pretensa formação etimológica, o que é um método constitutivo da criação poética hesiódica, que reformula ou adapta o mito ao nome⁵, como que relacionando-o à coisa a que se refere, num estilo que Platão, de certa maneira, retomaria séculos depois no *Crátilo*. E, mesmo que “le principe de la ‘justesse des noms’ (orthótes onomáton) ne vaut pas toujours” (ARRIGHETTI, 1996, p. 63); creio que seja bastante válido para o caso de Caos. Ao que parece – e atualmente há uma concordância mais ou menos generalizada nesse sentido – Caos⁶ (χάος) provém provavelmente de χάσκω (entreabrir, bocejar) χάσμα (bocejo), χάσκειν, e χασμάσθαι (escancarar, bocejar) e está semanticamente ligado a χάινω, χωρίζ, χάζω e χώρα, sendo que todas essas palavras estão ligadas a “abertura”, “separação”, “cavidade” etc. (CONFORD, 1982, p. 317-318). Pseudo-Opian aponta o termo como uma garganta bocejando, e West defende como “it is possible that Hesiod thought of his Chaos in these terms” (WEST, 1971, p. 193). No século V, embora já não tenha tanto a ver com o possível sentido em Hesíodo, é que o termo significa “ar”; e só depois disso Aristóteles, no livro quarto da *Física*, explica que o Caos hesiódico seria como um espaço ou uma sala vazia, que era necessário para que pudesse surgir o algo que o ocupasse (CONFORD, 1982, p. 317; JAEGER, [s. d.], p. 19). A etimologia já indica algum caminho, mas talvez precisemos de mais reflexão sobre o assunto.

Saindo dessa proposta de Cornford, poderíamos nos apoiar nas propostas de diversos estudiosos do começo do século passado, que criam no Caos como um espaço infinito e encaram a figura de maneira mais abstrata. Rudhardt, já na segunda metade do século, coaduna-se de certa maneira com esses estudiosos abstracionistas, pois pensa o Caos como “une ouverture béante, préfigurant le milieu spatio-temporel où le monde va prendre place. Au fond de cet abîme, se trouve le Tartare” (1986, p. 10). Creio que seja, no mínimo, um exagero relacionar o Caos de Hesíodo com um “meio espaço-temporal”, já que esse tipo de relação entre tempo e espaço numa mesma instância só veio a ter uma forma realmente intrincada após as teorias einsteinianas; além disso, o Caos não se apresenta em Hesíodo de maneira alguma como uma instância que detenha qualquer substância temporal ou coisa do gênero. Por fim, Rudhardt faz uma relação um pouco precipitada, embora não de todo errônea, sobre o Tártaro, já que não há uma relação

imediate de espaço entre Caos e Tártaro, como ainda não se apresenta nenhuma em relação daquele com a Terra. Parece-me indubitável por fim que essa tendência para a abstração do Ser não seja do feitio do pensamento grego arcaico, principalmente quando se trata do trabalho poético sobre o mito (somente nos pré-socráticos encontraremos tal tendência, mas assim mesmo muito tímida, se comparada às especulações do século XX). Ao contrário, o que se vê é que toda a descrição de construção da obra de Hesíodo tende para uma prevalência da concretude, mesmo dos sentimentos ou de outros conceitos que seriam tidos por nós como abstratos: todos são apresentados da forma mais substancial possível. No caso da cosmogonia,

the universe is, naturally, built from the bottom upward, starting with the foundations [...]. Then come the floor and walls (Earth, with her subsidiary parts Tartarus, mountains and sea), and the roof (Uranos). When the house is ready, the inhabitants move in (WEST, 1971, p. 192).

Essa equivalência estabelecida por West entre a cosmogonia e a construção de uma casa me convence muito mais do que o abstracionismo espaço-temporal de Rudhardt, ainda que a comparação de Caos com as bases de uma casa me soe um pouco simplista. Dessa forma, creio que uma tentativa de abstração sem uma maior argumentação seja vã para remontar os cacos do enigma que se nos apresenta.

Ainda numa leitura exacerbadamente abstrata, Hermann Fränkel afirma que:

Hésiode dit que les “limites” et les “sources” et les “racines” de toutes choses qui sont (*aller Seiende Dinge*) forment une couche au-dessus de la Béance (*Chasma*). Pour le formuler dans le notre discours: tout ce qui est (*alles Seiende*) existe par le fait que spatialement, temporellement e logiquement il se pose contre un vide non-être (*apud* RAMNOUX, [s. d.], p. 82).

Nessa mesma linha, também vai Jaa Torrano, na introdução à sua tradução, defendendo também que Caos, além de ser uma força metafísica do Não-Ser, seria, em oposição a Eros, uma Cissura (“Cissor” é uma proposta de Torrano para sua tradução, embora não a empregue na hora do texto oficial), uma fenda que rege a divisão e a cissiparidade na reprodução; ao contrário de Eros, que encarnaria, sobretudo, a união sexual.

Kháos, como outra expressão metafísica do Não-Ser, é um princípio cosmogônico e – para dizê-lo com exatidão e integralmente – também ontogenético.

Como princípio cosmogônico, *Kháos* é a potência que instaura a procriação por cissiparidade, é um princípio de cissura e de separação, e como tal opõe-se a *Éros*, que, como princípio cosmogônico, instaura a procriação por união de dois elementos diversos e separados, masculino e feminino.

[...]

Como princípio ontogenético, *Kháos* é uma imagem mítica que, ao pensar o Não-Ser em termos cosmogônicos, compreende também o Não-Ser na condição gemelar em que Não-Ser e Ser se encontram enquanto Ser e Não-Ser igualmente na raiz da constituição de cada ente (TORRANO, 2001, p. 46).

Assim, Torrano, por exemplo, fixado em sondar as oposições ontogenéticas entre Caos e Eros, esquece-se de atentar para o fato de que Eros está também ausente na reprodução da Terra, o que não implica a presença de Caos nessa cena. Sem me deter num comentário mais alargado, podemos resumir que o que críticos como Fränkel e Torrano fazem, em última instância, é “esclarecer a cosmologia na perspectiva da futura ontologia” (RAMNOUX, [s. d.], p. 83) produzida em outra chave pelos pré-socráticos; o que é um problema, se pensarmos que “não se deve ler Hesíodo à luz dos sistemas filosóficos posteriores: eles supõem a elaboração de um vocabulário conceitual e de modos de raciocínio diferentes daquele do poeta beócio” (VERNANT, 2001, p. 242). A maneira do pensar poético, embora possua suas abstrações, é muito diferente da dos filósofos, de forma que o fato de ambos participarem de uma mesma cultura não implica diretamente um mesmo sentido conceitual do vocabulário. Mas Vernant, embora atente para esse perigo, cai num parecido, ao traduzir, na mesma página, Caos por “o Nada”. O sentido do termo “nada,” entre nós, é extremamente influenciado por toda a filosofia do início do século XX, como a de Heidegger e Sartre; assim, traduzir Caos por “o Nada” implica diretamente num pensamento sobre o Ser, numa oposição de Não-Ser ao Ser que praticamente todos os comentadores, conscientemente ou não, abertamente ou não, fizeram ao refletir sobre o Caos de Hesíodo. É a partir daqui que julgo poder apresentar uma proposta mais positiva, não no sentido valorativo do termo *χάος*, mas no existencial.

Um ser para o Caos

Como apresentei, quase todos os comentadores acabam por fazer uma leitura negativa do Caos; negativa não apenas no sentido valorativo – proposta que também julgo

bastante discutível –, mas também no sentido de dar ao Caos o lugar da não-existência, o lugar da negação de algum outro ser que seria positivo: Terra, ou Eros, ou a luz, ou o Ser. Para tentar chegar a outra proposta, partirei da mesma lógica dos outros comentadores: além de analisar a justeza dos nomes (a própria explicação do ser por meio das relações etimológicas transparentes na nomenclatura), refletirei sobre o possível desdobramento de suas qualidades na sua progênie, no caso, a Noite e seus filhos.

Quanto ao nome, creio que já foi feita uma apresentação suficiente à qual voltarei mais adiante; resta, portanto, sua descendência, para podermos determinar o que de Caos é herdado; pois, com a determinação de um fator comum que reja seus descendentes, podemos nos arriscar a uma afirmação sobre uma caracterização de Caos.

Ἐκ Χάεος δ' Ἐρεβός τε μέλαινά τε Νύξ ἐγένοντο
Νυκτὸς δ' αὐτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο,
οὓς τέκε κυσαμένη Ἐρέβει φιλότητι μιγείσα.
[...]

Νύξ δ' ἔτεκε στυγερόν τε Μόρον καὶ Κῆρα μέλαιναν
καὶ Θάνατον, τέκε δ' Ὑπνον, ἔτικτε δὲ φύλον Ὀνειρώων.
οὗ τινι κοιμηθεῖσα θεῶν τέκε Νύξ ἐρεβεννή
δεύτερον αὖ Μῶμιον καὶ Οἰζὺν ἀλγινόεσσαν
Ἐσπερίδας θ', αἷς μῆλα πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο
χρύσεια καλὰ μέλουσι φέροντά τε δένδρεα καρπών·
καὶ Μοίρας καὶ Κῆρας ἐγείνατο νηλεοπίλους,
[Κλωθῶ τε Λάχεσίν τε καὶ Ἄτροπον, αἷ τε βροτοῖσι
γεινομένοισι διδοῦσιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε,]
αἷ τ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε παραιβασίας ἐφέπουσιν,
οὐδέ ποτε λήγουσι θεαὶ δεινοῖο χόλοιο
πρὶν γ' ἀπὸ τῶι δῶωσι κακὴν ὄπιν ὅστις ἀμάρτη.
τίκτε δὲ καὶ Νέμεσιν, πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι,
Νύξ ὀλοή· μετὰ τὴν δ' Ἀπάτην τέκε καὶ Φιλότητα
Γῆράς τ' οὐλόμενον, καὶ Ἔριν τέκε καρτερόθυμον.
Αὐτὰρ Ἔρις στυγερὴ τέκε μὲν Πόνον ἀλγινόεντα
Λήθην τε Λιμόν τε καὶ Ἄλγεα δακρυόεντα
Ἵσμίνας τε Μάχας τε Φόνους τ' Ἀνδροκτασίας τε
Νεΐκεά τε Ψευδεά τε Λόγους τ' Ἀμφιλλογίας τε
Δυσνομίην τ' Ἄτην τε, συνήθεας ἀλλήλησιν,
Ὅρκον θ', ὃς δὴ πλείστον ἐπιχθονίους ἀνθρώπους
πημαίνει, ὅτε κέν τις ἐκῶν ἐπίορκον ὁμόσση.

(Do Caos Érebo e Noite negra nasceram.
E da Noite Éter e Dia nasceram,
gerou-os fecundada unida a Érebo em amor.
[...])

Noite pariu *odiado* Lote, Sorte negra
e Morte, pariu Sono e pariu a grei dos Sonhos.
A seguir *Sarcasmo* e *Lamentação dolorosa*.
Sem conúbio divina pariu-os a trevosa Noite.
As Hespérides que vigiam além do ínclito Oceano
belas maçãs de ouro e as árvores *frutíferas*
pariu e as Partes e as Sortes *inclementes punidoras*:
Fiandeira, Distributriz e Inflexível que aos mortais
recém-nascidos dão os haveres de bem e de mal,
elas perseguem transgressões de homens e deuses
e jamais *as deusas repousam* da terrível cólera
até darem vingança maligna a quem erra.
Pariu ainda *Retaliação*, ruína dos perecíveis mortais
a Noite *destrutiva*. Depois pariu Engano e *Afeição*
e Velhice funesta e pariu *Contenda* de ânimo cruel.
A odiada *Contenda* pariu Fadiga *dolorosa*,
Olvido, Fome e Dores *lacrimosas*,
Batalhas, Combates, Massacres e Homicídios,
Litígios, Mentiras, Falas e *Argumentos*,
Desordem e *Insensatez*, conviventes uma da outra,
e Juramento, que aos sobreterrâneos homens
muito arruína quando alguém adrede perjura.) (v. 123-125/211-232)
(Tradução de Torrano, com algumas alterações minhas em itálico).

Clémence Ramnoux, fazendo um estudo desse gênero, tende a ver na Noite a mãe de todo o Mal, exceto pelo nascimento de Dia e Éter. O argumento é inevitavelmente uma simplificação gritante dos filhos da Noite, pois nega o aparente paradoxo da criação da luz a partir das duas encarnações das trevas, Noite e Érebro, as trevas. Talvez esse seja o principal problema das leituras feitas de Caos: a extrema negatividade que lhe dão não faz jus à criação de Dia e Éter, seus netos, por exemplo; torna-se necessário para esses estudos sabotar os trechos que não corroboram com uma leitura lógica, clara e linear; o que nos leva por fim a uma racionalização exagerada do texto mítico de caráter provavelmente religioso. Mas, mesmo com a negligência de alguns comentadores, não se pode negar que a Noite contenha a luz, o que faz com que ela não seja, por sua vez (dada a lógica de hereditariedade), negatividade pura também: o que ela contém e encarna ao mesmo tempo, e parece confundir as leituras, é, de algum modo, também um mistério. Ainda que Noite e Érebos estejam antiteticamente posicionados em relação a seus filhos, Dia e Éter, ainda que sejam por natureza incompatíveis, não se pode separá-los em pensamento (WEST, 1971, p. 197): a união se estabelece através de um paradoxo. Se eu tivesse de escolher um só termo e unificar a figura dos filhos da Noite, eu preferiria o Mistério, e não o Mal. A confusão de Ramnoux se dá pelo fato de julgar pelo resultado esperado dos filhos da Noite, que é o medo.

Em primeiro lugar, convém notar um adjetivo da Noite, na seção de sua prole: ela é caracterizada como ἐρεβεννή, “trevosa”, da mesma raiz que Érebo. Assim, não deveríamos pensar que aqui as características dos filhos devam ser muito diferentes daquelas apresentadas por seus filhos em conúbio: Dia e Éter. O que parece ser diferente é que tudo que aqui se apresenta gera medo, em grande parte por ser misterioso, para além do conhecimento humano. Embora haja realmente adjetivações negativas (στυγερόν, ἀλγινόεσσα, πῆμα, οὐλόμενον, e δακρυόεντα), elas não são capazes de dominar todo o trecho: que negatividade há, por exemplo, nas Hespérides (novamente ressurge a luz da Noite), ou nas Partes e Sortes? O que há em relação a elas é medo, que nos dão o destino incombátível, do qual nada se sabe, nem se pode fugir, além de garantirem a ordem, ao punir as transgressões dos homens e Deuses⁷: sem elas, o mundo humano e divino estaria à deriva, sem regulamentação e sem uma intervenção metafísica punidora. O que se pensa delas é definitivamente medo, no caso, um medo que não se controla nem se conhece. Mas o fato de ser temido não implica necessariamente uma negatividade, como tenta argumentar Ramnoux. Até as três faces da Morte (Μόρος, Κῆρ e Θάνατος), que aparecem no início, não se encaixam também nessa negatividade total, senão pelo medo ancestral que temos por ela, e esse medo se dá pelo mistério que ela implica quanto ao sentido da vida e ao incógnito do que estaria para além da vida, de onde ninguém volta para nos dar informações. Morte, em si mesma, não é má; é parte intrínseca da vida, mesmo que a mais temerária; e, mais que isso, ela é determinante para a condição de mortal. Junto à Morte, aparecem Sono e Sonhos, que também se situam num campo do que não se domina, do que não se pode apreender completamente, uma vez que o estado do Sono, em muitos níveis, se assemelha com o da Morte e que os dois são às vezes representados como irmãos; nesse momento a consciência, de certa maneira, cessa e fica à deriva, englobando idéias inverossímeis.

Infelizmente, não me deterei em todos, mas insisto que, em maior ou menor grau, o que reina em torno de Noite e seus filhos é o medo do mistério da existência, principalmente da dos mortais. Mas isso não é a figuração do Mal *tout court*, embora haja filhos claramente caracterizados como negativos (o odiado Lote, a odiada Contenda, Lamentação dolorosa, Velhice funesta etc.); mas isso não é exclusividade dos filhos da Noite; pois, sem contato algum com Caos, temos figuras terríveis dentre os filhos de

Terra – por exemplo, as muitas monstruosidades, como Tifeu. Por outro lado, também não podemos esquecer que as Μοίραι (as Partes), para além de conotações puramente negativas, reaparecem como filhas de Zeus no verso 904.

Por fim, temos um ponto que considero fundamental na caracterização dos filhos da Noite: a julgar pela quantidade de vezes em que aparece referência direta aos mortais e, portanto, aos humanos (11 vezes em 22 versos, se contarmos Sorte negra, Morte, Sortes, Velhice e Massacres Homicídios como condições obviamente exclusivas dos seres que perecem⁸), pode-se afirmar, sem muita dúvida, que, no nascer dos filhos da Noite, vemos subjacentemente o misterioso surgimento da humanidade, que em momento algum se resolve na *Teogonia*: assim como Noite e Caos – talvez mais próximos deles do que gostaríamos de estar, pois os tememos – para Hesíodo, nossa origem não se dá como resolvida: nosso surgir não se apresenta com clareza, não se desvela, mesmo que, ao mesmo tempo se apresente⁹.

Voltando a Caos, pai da Noite, avô do Dia, penso numa retomada etimológica para uma possível leitura (e não necessariamente uma tradução) por “Bocejo”: o bocejo (*khásme*) é imediatamente evocado na audição de *Kháos* e, por sua vez, é o que liga a Noite e Érebus – e o Sono com seus Sonhos – ao Dia e ao Éter: tanto ao acordar quanto ao deitar-se para dormir, ele é um movimento natural do corpo que liga a existência desperta à inconsciência adormecida, tão semelhante à Morte. Ele é, ao mesmo tempo, o gesto inaugural e final do dia, seu elo perene com o mundo desconhecido que a Noite invoca; da mesma maneira, Caos é o pontapé inicial do cosmos: é o elo necessário entre o mistério anterior à existência – que Hesíodo mitologicamente mantém, sem se interessar com o que seria antes do Ser – e a existência sobretudo humana, bem como uma manutenção constante desse mesmo mistério, uma força reprodutora do mistério dentro do dia que é a existência, sem necessariamente estar oposto ao Dia, já que é seu avô. Caos é, portanto, uma ausência que é sobretudo presença: essa ausência apresenta não um poder de negatividade, mas uma positividade que se dá não pela ofuscante revelação e apresentação do ser, mas pelos véus que o cobrem, pela aparente negatividade de sua ausência insistente¹⁰.

Dessa maneira, creio que as leituras que tentam explicar logicamente o Caos fracassam por desprezarem a função para o que é mistério dentro da obra hesiódica. Os pensadores e comentadores em geral parecem ter uma imensa “vontade de verdade”, parecem não conseguir aceitar qualquer termo que se recusa ao perfeito encaixe de seu pensamento; assim, dobra-se, desdobra-se ou se aperta o Caos num sentido prévio de cosmogonia, de ontologia, de bem e mal. Quase todos se esquecem de uma potência irracional que pode (e até deve) habitar a literatura e a vida; esquecem-se, no caso de Hesíodo, de que não se trata de literatura nem de filosofia no mesmo sentido em que os temos atualmente, esquecem-se do poder divino que emana para o real a partir de suas palavras poéticas. O que Hesíodo faz não é definitivamente *donner un sens plus pur aux mots de la tribu*: há, com efeito, algo divino, no sentido religioso; e nas crenças – não se deve esquecer – não é somente a razão que impera, mas há sempre sua dose de mistério, pois nada dá completa explicação da vida, ou do mundo, ou da nossa condição.

E isso tudo que escrevo não precisa ser compreendido como uma simples defesa do mistério, como misticismo literário anacrônico, ou um medo de refletir ou falar sobre os problemas de uma obra, de modo a aceitar cada problema sob esse rótulo inquestionável. O mistério está aí para isso, mas não se deve tomar uma verdade expressa para ele, pois sua própria apresentação escapa ao domínio e à simplificação, e essa é sua melhor parte.

Não é à toa que nos três únicos momentos¹¹ em que Caos aparece em toda obra não haja nada que o identifique, fora um vago “obscuro” (*zoferoío*): seria muita audácia de Hesíodo dizer exatamente a que serviria o primeiro ser; e dizer que ele seja negativo seria quase uma renegação do universo como tal, ou um pessimismo em relação ao cosmos – o que não é o objetivo do poeta beócio, mas, muito pelo contrário, uma exaltação, principalmente a Zeus. Desses três momentos, um é seu surgimento, que já comentei; o segundo é na Titanomaquia, no verso 700, durante a fúria de Zeus, quando o “calor prodigioso atravessou o Caos” (καῦμα δὲ θεσπέσιον κάτεχεν Χάος), que parece ser uma simbolização do imenso poder de Zeus que chega até os limites espaciais e temporais (na medida em que remonta ao início) do universo, o que nos faz pensar mais uma vez na imensidão incomensurável de Caos e do poder de Zeus, sem entretanto acrescentar muito ao nosso conhecimento; e o terceiro momento, no verso

814 (Τιτῆνές ναίουσι, πέρην Χάεος ζοφεροῖο), como lugar que fica diante da prisão dos Titãs, aparentemente nos limites do Tártaro.

Walter Burkert percebe bem o problema de toda cosmogonia com a primeira peça, já que a primeira peça nunca revela o primórdio, ela acaba por permanecer envolta em mistério; e as narrativas míticas da origem sempre se apóiam numa figura pouco reveladora como início da existência:

Le début typique d'un mythe cosmogonique consiste en une soustraction: c'est un "pas encore" solennel et retentissant.[...] Qu'y avait-il alors? Des ténèbres qui "couvraient l'abîme", dit la Bible; un gouffre béant, le *chaos*, selon Hésiode; la Nuit, affirme la *Théogonie* d'Orphée; l'Infini, semble avoir écrit Anaximandre. "Toutes les choses étaient ensemble", lisons-nous chez Anaxagore. La réponse la plus fréquente est: au début était l'eau. Et cela ne vaut pas seulement pour le monde antique: la même chose est attestée en Amérique (BURKERT, [s. d.], p. 58).

E mesmo os *Edda* apontam curiosamente para um *yawning gap* (na tradução de Henry Adams Bellows [2004, p. 4]) tão próximo do Caos de Hesíodo. Mas dar-nos água, trevas, noite, uma mistura incompreensível, um Deus inquestionável, um bocejo, ou mesmo um *big bang* é apenas o adiamento da próxima pergunta: que águas? Que trevas, que mistura? Porque este Deus é inquestionável? E antes dessa explosão? Nomear o divino, a origem de tudo é sempre um ato de força do ser humano; porém que, mesmo escrito três vezes, permanece impronunciável, não-dito: tamponamos o mistério com a palavra, um nome para o insondável, que passa então a ser uma sua encarnação. Desvelar o Caos seria desvelar a existência e a não-existência, o que nem chega a ser cogitado por Hesíodo, que de forma alguma se propõe uma explicação do mundo, mas sim a nos dar uma genealogia. Desvelar Caos, saber o que ele é, seria desvelar o mistério, e "o próprio mistério se apaga quando o explicamos e se degrada quando o veneramos" (BLANCHOT, 1997, p. 55). Assim, sem simplesmente nos apegarmos a misticismos que possam impedir o ímpeto de reflexão sobre os problemas apresentados pela figura do Caos – sem venerarmos o que está velado – também podemos ensaiar um pensamento que não busque apenas a explicação do texto em termos de um raciocínio lógico pouco aplicável ao método de construção poética de Hesíodo, mas que veja no mistério uma função configuradora de toda cosmogonia.

Referências:

- APOLODORO. *Biblioteca*. Tradução de Margarita Rodríguez de Sepúlveda. Madrid: Gredos, [s. d.].
- ARRIGHETTI, Graziano. Hésiode et les muses: le don de la vérité et la conquête de la parole. In: BLAISE, Fabienne; LA COMBE, Pierre Judet de; ROUSSEAU, Philippe (Org.). *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*. Lille: Septentrion, 1996. p. 53-70.
- BELLOWS, Henry Adams. *The Poetic Edda: The Mythological Poems*. Translation by H. A. Bellows. New York: Dover, 2004.
- BLANCHOT, Maurice. *A parte do fogo*. Tradução de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- BURKERT, Walter. Cosmogonies grecques et orientales: thèmes communs et choix contrastés. In: _____. *La tradition orientale dans la culture grecque*. Traduit de l'italien par Bernadette Leclercq-Neveu. Paris: Macula, [s. d.].
- CORNFORD, Francis Macdonald. *Principium sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*. Tradução de Maria Manuela Rocheta dos Santos. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1982.
- ESIODO. *Teogonia*. Traduzione di Graziano Arrighetti. Milano: Rizzoli, 1984.
- HESIOD. *Theogony and Works and Days*. Translation by Martin Litchfield West. Oxford: Orford University, [s. d.].
- HÉSIODE. *Théogonie: la naissance des dieux*. Traduction de Annie Bonnafé. Paris: Rivages, [s. d.].
- HESÍODO. *Teogonia*. Tradução de Jaa Torrano. 4. ed. São Paulo: Iluminuras, 2001.
- HESÍODO. *Teogonia*. Tradução do original grego e comentário de Ana Lucia Silveira Cerqueira e Maria Therezinha Arêas Lyra. 2. ed. Niterói: Eduff, 1986.
- HESÍODO. *Teogonia; Trabalhos e dias*. Prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira. Introdução, tradução e notas de Ana Elias Pinheiro e de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2005.
- JAEGER, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Economica, [s. d.].
- JIMÉNEZ, Aurelio Pérez; DÍEZ, Alfonso Martínez. *Hesíodo, obras y fragmentos*. Madrid: Gredos, 1978.
- MAZON, Paul. *Hésiode: Théogonie – Les travaux et les jours – Le bouclier*. Paris: Les Belles Lettres, 1928.
- MOST, Glenn W. *Hesiod: Theogony, Works and Days, Testimonia*. Cambridge, Mass./London: Harvard University, 2006.
- OVIDE. *Les métamorphoses*. Traduction par J. Chamonard. Paris: Garnier, 1936. 2 v.
- RAMNOUX, Clémence. *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque*. Paris: Flamarion, [s. d.].

RUDHARDT, Jean. *Le rôle d'Eros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.

VERNANT, Jean-Perre. Cosmogonia. In: _____. *Entre mito e política*. São Paulo: Edusp, 2001. p. 239-253.

WEST, Martin Litchfield (Transl.). *Hesiod Theogony*. Oxford: Clarendon, 1971.

¹ Antes de mais nada, não poderia deixar de agradecer a leitura e os comentários de Fernanda Nascimento Baptista e dos professores Teodoro Rennó Assunção, Alessandro Rolim de Moura e Rodrigo Gonçalves que me ajudaram na escrita deste artigo.

² A questão do problema editorial neste trecho é bem discutida por Martin Litchfield West em seu comentário à *Theogonia* (1971, p. 193-195).

³ Οὐρανὸς πρῶτος τοῦ παντός ἐδυναστεύσε κόσμου. Assim começa a *Biblioteca*, suprimindo todo o espaço mais estritamente cosmogônico que aparece em Hesíodo, mas, logo após, seguindo de bem perto seus passos no que tange às dinastias da linhagem do Céu.

⁴ Também não se relaciona com o conceito da teoria do caos, que tende para seu entendimento, grosso modo, como o de uma excessiva complexidade que, para um olhar incapaz de apreender todas as variantes, parece uma bagunça ininteligível

⁵ Hesíodo decompõe, por exemplo, o nome de Afrodite, para encontrar uma etimologia na qual ela seria ligada à espuma (*afrós*) do mar, de onde teria nascido. Esse método também fica bastante claro na nomeação das Musas, que, segundo consta, foi feito primeiramente por Hesíodo, ou é ao menos o mais antigo a ter grafado seus nomes da maneira como nos chegaram. Caso não tenha sido o criador dos nomes, talvez fosse possível investigar com mais precisão sobre esse método “mito-etimológico” na própria criação da poesia oral anterior à sua, na tradição da poesia grega arcaica.

⁶ Vale lembrar que mais de metade das traduções às quais tive acesso tenta traduzir a aparente transparência etimológica da palavra, como costumam fazer com o nome de outros deuses, ou tenta colocar em nota uma explicação para evitar confusões sobre o conceito:

1. Torrano mantém apenas sonoridade, sem explicar, embora trate do assunto em sua introdução (2001, p. 39-58 e p. 110);

2. Ribeiro e Ferreira mantêm Caos, mas em nota discorrem: “O grego diz *Chaos*, não com a noção que tem para nós de “desordem”, consagrada a partir de autores latinos como Ovídio (*Metamorfoses*, 1.5-7), mas provavelmente de um “espaço aberto” preexistente; [...] poderia ser entendido como um “abismo” ou “garganta funda” anterior a tudo quanto nele se veio a desenvolver” (2005, p. 44);

3. Também a tradução de Cerqueira e Lyra mantém o termo, mas depois o comenta em nota de rodapé: “Caos pode ser entendido como ‘chasma’” (1986, p. 15);

4. do italiano, “Dunque, per primo, fu Chaos”, na tradução de Arrighetti (1984, p. 71), sem comentários;

5. Paul Mazon traduz por “*abîme*” e põe em nota a variante: “ou encore le Vide [...] le poète représente l'espace qui sépare le ciel et la terre prolongé indéfiniment, puisque ni le ciel ni la terre ne le limitent encore ni par en haut ni par en bas” (1928, p. 36) ;

6. “En vérité, aux tout premiers temps, naquit Chaos, *Abîme-Béant*”, na tradução de Annie Bonnafé, ([s. d.], p. 65), que mantém o nome e logo depois o explica;

7. Jiménez e Díez traduzem simplesmente por “*el Chaos*”, sem dar maiores comentários (1978, p. 76);

8. “First came the Chasm”, na tradução de Martin West ([s. d.], p. 6), que busca um termo inglês que retenha a mesma etimologia;

9. Por fim, a de Most, que segue a lição de West por “*Chasm*” e comenta: “Usually translated as “Chaos”; but that suggests to us, misleadingly, a jumble of disordered matter, whereas Hesiod’s term indicates instead a gap or opening” (2006, p. 13).

⁷ Vale notar que “além do ínclito Oceano” é uma clara designação à região desconhecida por todos, onde coisas maravilhosas podem acontecer (WEST, 1971, p. 228).

⁸ Pessoalmente eu ainda contaria (se não fosse causar maiores discordâncias) nesse grupo de exclusividade dos mortais Fadiga dolorosa, Fome e Dores lacrimosas, que não parecem se adequar à

existência bem-aventurada dos deuses: assim chegaríamos ao número de 14 referências à mortalidade em apenas 22 versos!

⁹ Também no mito das cinco raças, em *Os trabalhos e os dias*, não se revela um porquê de nossa existência, nem exatamente nossa ascendência, de modo que ainda nessa obra hesiódica, que discorre mais longamente sobre o homem, não há afirmação definitiva sobre nossa origem. Em última instância, a narrativa mítica em Hesíodo não parece estar interessada em atribuir porquês à existência do mundo enquanto tal, quer se trate de deuses ou homens.

¹⁰ Assim é, por exemplo, o silêncio na música, pois é imprescindível na construção melódica e harmônica; não é em contraposição a ele que a música se estrutura, mas junto com ele: “o silêncio está grávido de som” de John Cage.

¹¹ Discordo das leituras que tentam rerepresentar o Caos também na descrição do Tártaro, no verso 740. De forma alguma Caos aparece nesses momentos, pois não é seu nome que é citado, e sim um vocábulo com mesma origem etimológica (*khásma*, “abismo”). Esse tipo de lógica força o texto a dizer algo que não diz somente para aumentar sua coerência aos olhos do comentador. Há sim uma referência a Caos, mas não se pode afirmar que ele esteja no Tártaro, assim como não se poderia afirmar que Zeus estivesse lá, caso houvesse raios: um “vasto abismo” (*khásma méga*) não é a mesma coisa que o Caos, entidade divina. Ao que parece – embora de difícil precisão – o Caos está além do Tártaro; e, para “diante do Caos obscuro” (*péren kháeos zoferoío*) foram banidos os Titãs (v. 814), que foram jogados no limite entre duas entidades primordiais, uma que é um local (Tártaro) e outra que é mistério e indiscernimento (Caos): os Titãs estão nos limites concebíveis do cosmos, o que não implica diretamente seu limite mitológico.