



A APROPRIAÇÃO DO “CONCEITO” GREGO DE CAOS NO PENSAMENTO DE CASTORIADIS

Martha Solange Perrusi*

Resumo:

Neste artigo, pretende-se elucidar o Caos e sua significação ontológica, pois, para Castoriadis, o Ser é Caos, Abismo, Sem-Fundo. Para tanto, remonta-se, juntamente com o autor, aos primórdios da filosofia.

Se o mundo fosse totalmente ordenado, não haveria filosofia, bastaria um saber único e definitivo. Se ele fosse totalmente caos, sequer poderíamos pensá-lo. Há, assim, uma caracterização do Cosmos como criação a partir do Caos que estaria na origem das significações. O pensamento mítico já traz uma apreciação sobre essa questão, que tem uma certa continuidade na filosofia pré-socrática e um certo obscurecimento na filosofia posterior. Carneiro Leão apresenta o Caos grego e, a nosso ver, há aproximações com a apropriação de Castoriadis da noção grega de Caos.

Palavras-chave: Filosofia, Ser, Caos, Cosmos, Castoriadis

Abstract:

This paper aims at explaining Chaos and its ontological signification, since, for Castoriadis, Being is Chaos, Abyss, Groundlessness. For this purpose, we will accompany the author back to the origins of philosophy.

If the world were in complete order, philosophy would not exist, one unique and definitive body of knowledge would suffice. If the world were complete chaos, we could hardly think it through. Therefore, there the Cosmos can be characterised as creation from the Chaos that would be in the origin of significations.

Mythical thought appreciated this matter which to a certain degree continues in pre-Socratic philosophy and is somewhat obscured in the philosophy that followed.

Carneiro Leão presents Greek Chaos and, in our opinion, there are connections with the Castoriadis appropriation of the Greek notion of Chaos.

Key words: Philosophy, Being, Chaos, Cosmos, Castoriadis

A “polis” grega (especialmente Atenas) inaugura, na história ocidental, um período propício para a discussão, o diálogo, a argumentação e o contínuo questionamento das instituições vigentes (as leis e o poder). A autonomia constatada por Castoriadis, contudo, é efetiva e política, não sendo ainda diretamente objeto da especulação filosófica dos gregos.

Mas essa autonomia propicia uma pergunta que permite a autonomia tanto na práxis política quanto na atividade do pensamento: é sobre a justiça. Não se pergunta apenas: “*esta lei que aqui está é boa ou má?*”; ultrapassando-a, a pergunta se universaliza: “o que é, para uma lei, ser boa ou má - em outras palavras, o que é a justiça?”

Trata-se, evidentemente, de questões filosóficas. Desse modo, nasce a política na “polis” grega, intimamente ligada à filosofia, inaugurando questões que, precisamente por serem filosóficas, não têm uma única resposta, pelo contrário, devem permanecer abertas. Assim, afirma Castoriadis, “a criação da democracia e da filosofia, e de sua ligação, encontra uma precondição essencial na concepção grega do mundo e da vida humana, no núcleo do imaginário grego.”¹

* Professora do Departamento de Filosofia da UNICAP, Mestre em Filosofia pela UFPE.

Eis o motivo de nossa incursão na concepção grega do mundo. Ela perpassa a discussão entre o Caos e o Cosmos, que remonta aos historiadores e poetas. Para os gregos, tanto no pensamento mítico como no pensamento filosófico, pode-se verificar a anterioridade do Caos em relação ao Cosmos. Castoriadis vai empreender essa discussão remetendo às origens da ontologia clássica. Assim, ele considera: “Tudo isto se liga profundamente à idéia grega fundamental do *chaos*. Em Hesíodo, vemos que no princípio era o caos. Caos, em grego, no sentido próprio e primordial, significa vazio, nada. É do vazio mais total que o mundo emerge. Mas, já em Hesíodo, também o universo é caos, no sentido de que não é perfeitamente ordenado, de que não se submete a leis plenas de sentido. No princípio, reinava a desordem mais total, depois, foi criada a ordem, o *cosmos*. Contudo, nas ‘raízes’ do universo, para além da paisagem familiar, o caos continua a reinar soberano.”²

A emergência do cosmos, da ordem, faz ver propriamente as relações criadas pelo homem ao imprimir sentido a um mundo sem-sentido. Porque o Ser é Caos e não há sentido algum intrínseco a ele, embora todo sentido seja possível, o mundo emerge como mundo de significações. O ser humano aparece, então, como criador de seu próprio mundo pela criação de instituições e de significações imaginárias que, no entanto, não determinam o mundo de uma vez por todas. Isso de tal modo, que o cosmos (mítico ou filosófico) é a tentativa de dar sentido a um mundo sem-sentido, dar ordem a um mundo desordenado, contudo preenche de sentido, por seu turno, organizável. É o que depois se apresenta como instituição do mundo humano. Propriamente, o pensamento mítico esbanja caos. O filosófico, em sua maior parte, primará pela medida, pela ordem. O cosmos (ordem, organização) e o caos presentes na manifestação do Ser indicam para Castoriadis que “a ontologia é, também, necessariamente cosmologia.”³

Contudo, em seus primórdios, a filosofia se aproximará dessa grande intuição do universo mítico. Mirtes Amorim ressalta “a existência

de uma espécie de *continuidade* entre o mito e essa primeira filosofia, a qual guarda ainda a noção de Caos, que, mais tarde, será escamoteada, seja pela religião, seja pela tradição filosófica através da dominância da idéia de cosmos.”⁴ O mundo, para os gregos, não existe sem o caos ou o cosmos. O mito e a primeira filosofia vão considerá-los.⁵ Entretanto, a filosofia posterior, começando com Parmênides e Platão, vai separá-los ao privilegiar o cosmos - a ordem - na tentativa de ocultar o caos.

Ora, dessa maneira, a filosofia vai-se fundar no domínio da “racionalidade”, na busca da ordem, na tentativa de explicar a totalidade do pensável, da determinação propriamente dita ocultando o caos. Assim, afirma Mirtes Amorim: “a tese determinista nega a existência de uma dimensão que pode ser assinalada, identificada como um magma, ou como a presença do *caos* ou do *ápeiron*. Para ela, o *magma* revela apenas o estado de nossa ignorância. À medida que o conhecimento avança, o magma se esvai. Todo o trabalho de Castoriadis, nesse particular, é demonstrar a negação dessa tese.”⁶

Emmanuel Carneiro Leão nos elucidava, em seu artigo “O Sentido Grego do Cáo”, que o caos é impensável, pois não se trata de uma “coisa” (determinada): “só é possível pensar sobre o que tem sentido, nunca sobre o princípio de ordem e articulação da possibilidade de haver sentido. É o primeiro aceno que nos deixou a experiência grega: o cáos só se dá na impossibilidade e como impossibilidade de se pensar, de se falar e/ou de se agir sobre ele.”⁷ Para os gregos, no princípio, era o Caos. Caos é a personificação do Vazio primordial, fonte de toda criação (e, portanto, anterior a ela), anterior a qualquer ordem do mundo. Etimologicamente, caos remete a, como diz Junito de Souza Brandão, “abrir-se, entreabrir-se, significa abismo insondável.”⁸ O Caos, assim, mantém-se sempre em aberto, aberto à possibilidade da criação.

Precisamente por ser possibilidade de qualquer “coisa”, de possibilitar a emergência de novas “coisas”, o Caos não pode ser uma



“coisa”, ou seja, não há determinação do caos nesse mar de indeterminação, embora falar de indeterminação já seja um modo de determiná-la. Assim, Carneiro Leão nos coloca o segundo aceno da experiência grega: “o caos não só não é uma coisa. O caos é sobretudo o princípio da possibilidade de tudo. Trata-se de uma experiência de ser e de realidade tão rica e inaugural que dela se origina tudo, que é e não é, nela se nutre toda criação em qualquer área ou nível, seja do real ou irreal, seja do necessário ou contingente.”⁹ Sabe-se que não é somente o mundo grego que nasce do Caos.¹⁰ No princípio das religiões, era o Nada / o Caos, a partir de um deus começaria a criação.¹¹ Entretanto nos deteremos no caos grego.

Vemos, desse modo, que a criação do cosmos nasce do caos, assim como a “determinação” emerge da “indeterminação”. Portanto, consoante Carneiro Leão, o Caos é poder de determinar. A posição de Castoriadis é recuperar esse “sentido grego do caos” para a ontologia, insistentemente ocultado pela ontologia tradicional.

Surge, então, nessa esteira, o primeiro filósofo a ter escrito suas idéias em prosa, Anaximandro. Os primeiros filósofos estavam voltados para o problema da *physis*, por conseguinte, da origem.¹² Para Anaximandro, o princípio originário (que não é propriamente um elemento por não ser determinado) é o *apeiron*. Nas palavras de Castoriadis: “o ‘elemento’ do ser é o *apeiron*, o indeterminado, o indefinido, outra maneira de pensar o caos; e a forma, a existência particular e determinada dos diversos seres é a *adikia* - a injustiça, que também pode ser denominada a *hubris*. É por isso que os seres particulares devem fazer-se mutuamente justiça e reparar sua injustiça através de sua corrupção e desaparecimento.”¹³

Colocado o problema desse modo, a questão do cosmos, da organização do mundo, reaparece como intimamente ligada à justiça. O cosmos para Anaximandro é governado pela *dike* eterna - para ele, o *apeiron*. Sendo o princípio o *apeiron*, ele é também infinito (pois não tem princípio, é o princípio), e dele todas as coisas finitas e determinadas provêm. O que tem

princípio, o que é gerado, terá um fim. Como diz o fragmento de Anaximandro: “Onde estiver a origem do que é aí também deve estar o seu fim, segundo o decreto do destino. Porque as coisas têm de pagar uma às outras castigo e pena, conforme a sentença do tempo.”¹⁴

Assim, a pergunta pela justiça está presente tanto na pólis quanto no cosmos. Para W. Jaeger, referindo-se ainda a Anaximandro, “em princípio, a idéia de cosmos encontra-se - embora sem o sentido rigoroso que teve mais tarde - na concepção de um acontecer natural governado pela *dike* eterna, de Anaximandro.”¹⁵ Para Castoriadis, entretanto, “existe uma ligação estreita, embora implícita, entre estes dois pares de oposições: *chaos / cosmos* e *hybris / dikè*. A segunda, num certo sentido, é apenas uma transposição da primeira no domínio humano.”¹⁶

Desde os primórdios, por conseguinte, a pergunta pela justiça está presente na cosmologia grega. A concepção grega do cosmos, que contempla o caos e a ordem, condiciona o nascimento da filosofia e da política. Se o mundo fosse totalmente ordenado, não haveria filosofia, bastaria um único saber determinado e definitivo. Se ele, ao contrário, fosse totalmente caos, sequer poderíamos pensá-lo. Por conseguinte, os seres humanos criam uma ordem para si, estabelecem suas próprias leis, fundando a possibilidade da política. A presença do caos, pois, possibilita o pensar e o fazer, uma vez que temos o mundo como organizável. Desse modo, o mundo comporta o caos e o cosmos ao mesmo tempo. O cosmos é uma organização do caos, só possível por ser ele de alguma forma organizável. É precisamente nessa concepção “organizável” do mundo, ou seja, não de uma vez por todas organizado determinada ou unitariamente, que a Grécia faz emergir a questão da autonomia como forma de realização da justiça.

A filosofia, por sua vez, cria a possibilidade de romper a clausura, mas, temendo o nada, o caos, ela propõe, estabelece, renova e, conseqüentemente, corre o risco de se fechar em uma nova clausura. Castoriadis insurge precisamente contra esse “temor” diante do caos, seria preciso enfrentá-lo. Assim, ao invés de

mascará-lo, deveríamos elucidá-lo.

Para ele, o Caos reside na origem das significações. O mundo é sem sentido, e o ser humano, não conseguindo se deparar com o Caos, sente uma necessidade de determiná-lo. Da forma como Castoriadis a apresenta, a humanidade só sobrevive enquanto humanidade num mundo em que haja sentido. A própria tentativa de conferir sentido à morte demonstraria isso. Não se pode ter certeza alguma sobre a morte, no entanto há tentativas de lhe dar significado, operadas, em especial, pela religião.

Assim, diante da incapacidade de o ser humano dominar o Caos ou, em outras palavras, diante de a relação da humanidade com o mundo ser de criação de sentido, o Caos ganha um sentido. A grande questão postulada por Castoriadis é se essa criação propiciará autonomia ou heteronomia.

Se há ocultação da participação humana na criação ou a criação é determinada de uma vez por todas, negando o *por-ser* ou a auto-instituição, trata-se de uma sociedade instituída como religião, isto é, há uma tentativa de determinar o Caos. O Ser, nesse caso, é o que se pode determinar.

Afirma-se o desconhecido (o Caos), reconhecendo-o, mas apenas o suficiente para encobri-lo com determinações (como o Sagrado, por exemplo). Dessa forma, a religião nega o imaginário radical (criador e fonte das significações), afirmando uma criação imaginária particular. Castoriadis logo remete a instituição da sociedade como religião à heteronomia: “a ligação profunda e orgânica da religião com a heteronomia da sociedade exprime-se nesta dupla conexão: toda religião inclui a origem da instituição em seu sistema de crenças; e a instituição da sociedade sempre inclui a interpretação de sua origem como extra-social, remetendo assim à religião.”¹⁷

Importa, pois, para o autor, mostrar que a humanidade recria o Ser (o Caos, o Abismo, o Sem-Fundo) através de sua capacidade imaginativa ou *poiética*, o imaginário radical. A humanidade é, assim, autocriação. Ao recriar o

Ser, ela cria-se a si mesma, emergindo do Caos, como psique e como social-histórico. Se temos essa recriação de forma heterônoma, o Ser é determinado, o que implica a ocultação do Abismo. Por outro lado, se a recriação é lúcida e autônoma, o Ser é alteridade e apresentação do Abismo.

Por conter a dimensão inexprimível do Ser, isto é, o Caos, o Abismo e o Sem-Fundo, a sociedade é muito mais do que apenas aquilo que a “define” ou a “apresenta”.

O social-histórico, por conseguinte, emerge no ser como ruptura com esse ser. Assim, o social-histórico emerge no Caos, no Abismo, no Sem-Fundo. Sendo o Caos, como vimos na abordagem de E. Carneiro Leão, possibilidade de ser e de criação e abertura para o sentido; a criação social rompe com o Caos dando forma a novas determinações, como emergência da alteridade. O mundo social é o Outro do pré-social. Do mesmo modo, o mundo pré-social é provisão inexaurível de alteridade. Assim, Castoriadis se apropria do conceito grego de caos, radicalizando-o em seu pensamento, ao dar-lhe peso ontológico: “Em primeiro lugar, ‘o Ser’ não é um sistema, não é um sistema de sistemas e não é um ‘grande encadeamento’. O Ser é Caos, ou Abismo, ou o Sem-Fundo. (...) Segundo, o Ser não existe simplesmente ‘no’ Tempo, mas pelo Tempo (por meio do Tempo, em virtude do Tempo). Em essência, o Ser é Tempo. [Ou ainda, o Ser está, essencialmente, por-Ser].”¹⁸ Desse modo, se o Ser é o Caos, o Abismo, o Sem-Fundo; e o Ser é Tempo, isso quer dizer que o Ser (tanto quanto o Tempo) é a possibilidade de emergência de novas formas, o ser é por-ser. Próximo ao devir de Heráclito. Ou seja, de alguma forma, o Caos comporta a emergência da alteridade, ele mesmo é alteridade em relação ao mundo social-histórico. O ser, por conseguinte, é criação como emergência da alteridade. O ser cria a si mesmo e também o tempo como por-ser da alteridade e do ser.

Mas, como dissemos, essa ação social-histórica que é auto-instituição tem sido, ao longo da história humana, encoberta enquanto



auto-instituição. Isso demonstra a instituição da sociedade como religião, ou a sociedade heterônoma. A alteridade, o caos são fissuras, ameaças à instituição global de uma sociedade. Dessa forma, ela precisaria ser encoberta / ocultada.

O mundo humano tem-se instituído como apresentação / ocultação do Caos. E essa apresentação / ocultação do Caos é operada pela significação. A significação emerge para recobrir o Caos negando-o. Assim o ser passa a ser significação e significação determinada. Até o Caos pode ser admitido como significação (mesmo que negativa). Tem de estar presente na instituição da sociedade de cerne religioso o domínio da interpretação das significações. Assim, o que é Caos torna-se o transcendente e fonte extra-social da origem da sociedade.

De tal modo que as significações imaginárias sociais, que deveriam estar aquém da necessidade absoluta, bem como além da absoluta contingência, têm absoluta necessidade para quem está no seu interior e absoluta contingência para quem é de fora. Há assim uma recusa em aceitar a contingência de suas próprias significações e de suas instituições. O ser é significação, eis a *hybris* humana como *hybris* ontológica: o ser tem de ter uma significação, mascarando o Caos. A humanidade paga com isso na instituição heterônoma da sociedade.

Assim, o Caos e a alteridade são ameaças na tessitura instituída da sociedade. São ameaça de transformação e questionamento das instituições vigentes e das próprias significações. A bem dizer, a sociedade, na tentativa de se estabelecer de uma vez por todas, procura manter sua inalterabilidade, atribuindo à sua origem uma fonte extra-social inquestionável por ser “superior”. Assim estaria negada a possibilidade de alteração, colocando aí a questão da religião.

O ser humano, para sobreviver, deu sentido a um mundo sem-sentido, criando o social-histórico sobre o Caos. A partir de então, a humanidade nunca soube relacionar-se com essa

dimensão absolutamente sem sentido, “a experiência do Abismo”. A religião aparece, por conseguinte, precisamente aí, dando uma significação ao Caos: “transcendência”, “Deus”, como forma de “resolver” essa relação com o insondável, como forma de “resolver” essa incapacidade humana de se aceitar o Caos enquanto Caos. A esse respeito, afirma Castoriadis: “Aquilo que se pôde denominar a necessidade de religião corresponde à recusa da humanidade a reconhecer a alteridade absoluta, o limite de toda significação estabelecida, o avesso inacessível que constitui para cada direito a que se chega, a morte que se aloja em cada vida, o não-sentido que cerca todo sentido e nele penetra.”¹⁹

De fato, é nesse contexto que a religião “reconhece”, “dá sentido” e “coisifica” ou “personaliza” o Caos, fornecendo “simulacros” àquilo que é determinado como o Sagrado. A sociedade nasce a partir de, como e em uma ruptura com o Caos e, a partir daí, procede como se a única forma de se manter fosse a negação do Caos e da Alteridade.

A instituição da sociedade como sociedade heterônoma precisa encobrir a alteridade e ocultar sua própria autoria na sua instituição. Nessa esteira, surge a questão da possibilidade da autonomia: “A questão da sociedade autônoma é também esta: até quando a humanidade terá necessidade de ocultar o Abismo do mundo e o Abismo de si mesma por trás de simulacros instituídos?”²⁰

É assim que voltamos ao tema da autonomia. A autonomia não é clausura, mas abertura ontológica, ou seja, possibilidade de criação de novas formas. Ela não implica transparência da sociedade. Não há possibilidade de transparência do social-histórico, pois o Ser, como afirma Castoriadis, é Caos, Abismo, Sem-Fundo, não pode nunca ser integralmente conhecido. O que pode haver é a apresentação e elucidação desse Ser (e não seu ocultamento), o que pode haver é uma nova relação entre as significações e o Ser. A sociedade autônoma assume, dessa forma, uma atitude de risco, posto que não pode pretender suas significações

como definitivas; pelo contrário, inicia um processo de questionamento explícito e ilimitado de suas próprias significações (e instituições). Nesse contexto, Castoriadis coloca como “uma das principais dificuldades, se não a única, que confronta o projeto de autonomia é a que os seres humanos têm em aceitar, sem uma palavra, a mortalidade do indivíduo, da coletividade e mesmo de suas obras.”²¹

Precisamente nessa aceitação da morte residiria a grande dificuldade de efetivação do projeto de autonomia. Em outras palavras, estaria na dificuldade que se tem de aceitar o Caos, o Sem-sentido. Como vimos, a religião nasce dessa *hamartia*²² do ser humano de não saber se relacionar com o Abismo. A morte implica o sem-sentido de todo sentido e toda a vida é tentativa - precária - de dar sentido a si mesma.

Na religião, há uma significação, segundo o autor, bem determinada da morte: “Assim, por exemplo, [é] a Morte no cristianismo: presença obsessiva, interminável lamentação - e, simultaneamente, negação absoluta, já que essa Morte na verdade não é morte, mas acesso a outra vida.”²³

Castoriadis sente como um problema ainda a questão do medo da morte: “o medo, totalmente justificado, de que tudo, até o sentido se dissolverá. Evidentemente, ninguém pode ‘resolver’ o problema que resulta disso. Este só poderá ser resolvido, se puder, por nova criação social-histórica e pela alteração correspondente do ser humano e da atitude relativamente à vida e à morte.”²⁴

Não existem respostas prontas, há respostas a serem criadas. Mas o povo grego respondeu à sua maneira, por isso Castoriadis nos remete a Aquiles. Aquiles escolhe livremente a virtude, a fama e a glória (*areté, kudos e kleos*) em vez de uma vida pacata e longa. Por causa disso, ele morre cedo. No “Canto dos Mortos” da “Odisséia”, Aquiles diz a Ulisses que melhor seria ser um mísero escravo de um camponês do que o rei de todas as sombras. Assim diz Aquiles a Ulisses: “Ilustre Ulisses, não tentes

consolar-me a respeito da morte! / Eu preferia cultivar os campos a serviço de outro, / de um homem pobre e de poucos recursos, / a dominar sobre todos os mortos.”²⁵

A vida após a morte - se é que existe, põe em dúvida Castoriadis - apresenta-se pior do que qualquer vida na Terra. Por isso Aquiles escolhe “morrer por *areté, kudos e kleos*”, pois assim ele estaria dando sentido à sua própria vida sem temer a morte (no caso de Aquiles, sua vida fora encurtada por causa de sua escolha). A esse respeito, P. Mazon esclarece: “O amor à vida torna-se, por isso mesmo, o princípio e a razão do heroísmo: aprende-se a colocar a vida num plano muito alto para sacrificá-la à glória, que há de perpetuá-la. Aquiles é a imagem de uma humanidade condenada à morte e que apressa esta morte para engrandecer sua vida no presente e perpetuar-lhe a memória no futuro.”²⁶

Sob essa perspectiva, a significação imaginária que deve emergir é uma que torne o ser humano capaz “de viver à beira do abismo, preso neste nó duplo último: vive tu como um mortal - vive tu como se fosse imortal.”²⁷ Urge, portanto, repensar nossa relação com o Abismo, com o Caos, de tal forma que não nos submetamos a ele.

NOTAS

¹CASTORIADIS, C. **As Encruzilhadas do Labirinto 2**: os domínios do homem. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p.290/91.

²CASTORIADIS, C. **As Encruzilhadas do Labirinto 2**: os domínios do homem, p.291/92.

³CASTORIADIS, C. *Fait et a Faire*, in BUSINO, Giovanni (dir.) **Autonomie et Autotransformation de la Société**: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis. Genève: Librairie Droz, 1989. pp. 457-514, p.458.

⁴AMORIM, Mirtes Miriam. **Labirintos da Autonomia**: a utopia socialista e o imaginário em



Castoriadis. Fortaleza: EUFC, 1995, p.140.

⁵ Se, quanto ao conteúdo, pode-se observar uma certa continuidade na abordagem do caos entre o mito e a primeira filosofia, Castoriadis vê uma ruptura radical no modo de expressão de um e outro. Entre outras citações, ele coloca: “a emergência da interrogação ilimitada significa uma ruptura com o universo mítico, uma procura aberta da significação - que o mito tinha por função fechar satisfazendo-a de uma vez por todas.” (CASTORIADIS, C. **Socialismo ou Barbárie**: o conteúdo do socialismo. Trad. Milton Meira do Nascimento e Maria das Graças de Souza Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1983, p.235)

⁶AMORIM, M. **Labirintos da Autonomia**, p.156-57.

⁷CARNEIRO LEÃO. Emmanuel. O Sentido Grego do Cáos. *Revista Sofia*. Vitória, 1 (0): 7-13, jan-out, 1994, p.7.

⁸BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega I**. Petrópolis: Vozes, 1991, p.184.

⁹CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. O Sentido Grego do Cáos, p.8.

¹⁰ Emmanuel Carneiro Leão continua: “A palavra, cáos, *to caoz*, tem o mesmo radical do verbo *caaskv*, que nos envia para a experiência de manter-se continuamente abrindo-se, de estar, portanto, sempre em aberto. (...) Diz, portanto, o hiato do ser, o abismo diante que a realidade é, no sentido transitivo de fazer ser e realizar.(...) Neste sentido, *to caoz*, o cáos é o poder, em si mesmo, indeterminado e indeterminável mas determinante de qualquer determinação ou indeterminação. Nessas condições, o sentido grego de *caoz* remete sempre, em toda experiência de ser e realizar-se, para a conjugação das três dimensões ou poderes da realidade, que, na grande época de sua criação, os gregos pensaram em palavras e em mármore: 1º o cáos está aquém de toda ordem e/ou desordem de qualquer tipo, natureza ou nível; 2º o cáos é a possibilidade, em sentido incoativo de possibilitar, i.é, dar e/ou tirar o poder de ser, de toda discriminação e de toda

indiscriminação; 3º o cáos é o princípio de conservação e continuidade para toda diferenciação e/ou indiferenciação. (...) A poesia arcaica antecede a instalação da ordem desses três poderes. A poesia arcaica é a poesia do cáos, no sentido de ser a poesia que deixa aparecer e mostra a impossibilidade e a possibilidade de ordens e desordens. Para o poeta arcaico, o cáos rege todas as forças históricas. O cáos é, ao mesmo tempo e num mesmo elã, criação e aniquilação das realizações. No advento do cáos, a poesia encontra, em cada coisa, o poder de superar as distâncias nos diversos modos de ser e não ser. É o poder gerador de *mnemosunh*. Em nove noites de amor, Zeus faz com o cáos de Mnemosine a mãe das Linguagens criadoras, as nove musas.” (p.8-10)

¹¹Como elenca Junito Brandão: “A terra, porém, estava informe e vazia, e as trevas cobriam a face do abismo, e o Espírito de Deus movia-se sobre as águas. Trata-se do Caos primordial, antes da criação do mundo, realizada por Javé, a partir do nada. Na cosmogonia egípcia, o Caos é uma energia poderosa do mundo informe, que cinge a criação ordenada, como o oceano circula a terra. Existia antes da criação e coexiste com o mundo formal, envolvendo-o como uma imensa e inexaurível reserva de energias, nas quais se dissolverão as formas nos fins dos tempos. Na tradição chinesa, o Caos é o espaço homogêneo, anterior à divisão em quatro horizontes, que equivale à criação do mundo. Esta divisão marca a passagem ao diferenciado e a possibilidade de orientação, constituindo-se na base de toda organização do cosmo.” (BRANDÃO, Junito. **Mitologia Grega I**, p.184)

¹² Diz W. Jaeger: “No conceito grego de *physis* estavam, inseparáveis, as duas coisas: o problema da origem - que obriga o pensamento a ultrapassar os limites do que é dado na experiência sensorial - e a compreensão, por meio da investigação empírica (*istorih*), do que deriva daquela origem e existe atualmente (*ta onta*).” (JAEGER, W. O Pensamento Filosófico e a Descoberta do Cosmos. **Paidéia**: a formação do homem grego. Trad. Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p.190-229, p.196)

¹³CASTORIADIS, C. ***As Encruzilhadas do Labirinto 2***: os domínios do homem, p.292.

¹⁴ANAXIMANDRO apud JAEGER, W. O Pensamento Filosófico e a Descoberta do Cosmos, p.200. Jaeger comenta: "... as coisas da natureza, com todas as suas forças e oposições, também se encontram submetidas a uma ordem de justiça imanente e que sua ascensão e sua decadência se realizam de acordo com essa ordem." (Idem, p.201)

¹⁵Ibidem, p.202.

¹⁶CASTORIADIS, C. ***As Encruzilhadas do Labirinto 2***: os domínios do homem, p.292. Em sentido próximo, escreve Rodolfo Mondolfo: "Deve-se acrescentar (...) que o mesmo conceito de *cosmos* é tirado do mundo humano (a acomodação, a ordem da dança, a ordem dos exércitos) para ser aplicado à natureza, e que a idéia de lei natural é, no comêço, uma idéia de justiça (Dike), com pena de Talião para tôdas as infrações: ou seja, que toda visão unitária da natureza é apenas uma projeção da visão da *pólis* (sociedade e estado dos homens) no universo. A primeira reflexão sôbre a natureza apóia-se e une-se à reflexão sôbre o mundo humano, que deve tê-la precedido para poder fornecer-lhe os próprios quadros e conceitos diretivos." (MONDOLFO, R. ***O Pensamento Antigo***: história da filosofia greco-romana, vol 1. Trad. Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou, 1966, vol 1, p.16). Ainda sobre essa discussão, ao comentar a Dike e a infalibilidade da sanção, Mondolfo continua: "Estes conceitos, aplicados ao mundo humano por Hesíodo e Sólon, transformaram-se depois em conceitos cósmicos, com uma projeção da humanidade no universo.(...) Em Anaximandro encontra-se também, transferida do mundo humano ao da natureza universal, a representação do Tempo juiz, que Sólon já fazia intervir para proferir a sentença inexorável contra os homens." (Idem, p.25)

¹⁷***As Encruzilhadas do Labirinto 2***: os domínios do homem, p.381-82.

¹⁸CASTORIADIS, C. ***As Encruzilhadas do Labirinto 2***: os domínios do homem, p.225-26.

¹⁹CASTORIADIS, C. ***As Encruzilhadas do Labirinto 2***: os domínios do homem, p.387.

²⁰CASTORIADIS, C. ***As Encruzilhadas do Labirinto 2***: os domínios do homem, p.392.

²¹CASTORIADIS, C. ***As Encruzilhadas do Labirinto 3***: o mundo fragmentado. Trad. Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p.164.

²²Sobre o significado etimológico de *hamartia*, Junito Brandão esclarece: "é melhor começar pelo verbo *hamartánein* que já aparece em diversas passagens da *Ilíada* (...) onde significa mais comumente *errar o alvo*. Dos trágicos a Aristóteles (...) também esse sentido de *errar o alvo* é encontrado, alargado com o de *errar, errar o caminho, perder-se, cometer uma falta* (...) Assim *hamartía* deve-se traduzir por 'erro, falta, inadvertência, irreflexão', existindo, claro está, uma 'graduação' nessas faltas ou erros". BRANDÃO, J. ***Mitologia Grega I***, p.76-77.

²³CASTORIADIS, C. ***As Encruzilhadas do Labirinto 2***: os domínios do homem, p.426.

²⁴CASTORIADIS, C. ***As Encruzilhadas do Labirinto 3***: o mundo fragmentado, p.164.

²⁵HOMERO. ***Odisséia***. Canto XI, 488-491 apud BRANDÃO, J. ***Mitologia Grega I***, p.146.

²⁶MAZON, P. apud BRANDÃO, J. ***Mitologia Grega I***, p.143.

²⁷CASTORIADIS, C. ***As Encruzilhadas do Labirinto 3***: o mundo fragmentado, p.163-64.

