

## Uma “exploração arqueológica” da ideia de vazio como recipiente a partir de Aristóteles, *Physica* 4.6 213a15-19

Gustavo Laet Gomes

Even though rejecting the notion of void, Aristotle considers it a crucial theme in his discussion about motion. That becomes evident when we find four chapters of *Physics* 4 dedicated to the discussion and refutation of the void. In this paper, I set on an exploratory search for the reasons that moved Aristotle to discuss the idea of void as a *container* (ἀγγεῖον) in *Phys.* 4.6 213a15-19, unearthing a series of terms and notions used by previous thinkers that may have led Aristotle to formulate such conception. Special attention is given to Democritus, who, with his theory of atoms and void, is clearly the main target of Aristotle’s criticism of the void. I conclude that the notion of void as a container is not at all strange to ancient thinkers, and that its reconstitution by Aristotle is everything but trivial and simplistic, inasmuch as the Democritean notion of void he intends to refute is everything but trivial and simplistic.

Nos capítulos 6 a 9 do livro 4 da *Física*, Aristóteles apresenta sua mais extensa discussão a respeito do tema do vazio. Nas primeiras linhas do capítulo 6 (213a12-15) ele anuncia a importância deste tópico para o pensador naturalista e equipara sua importância ao estudo da noção de lugar, que ocupou os primeiros cinco capítulos do livro 4. Tal importância parece residir no fato de que o vazio costuma ser mobilizado em explicações a respeito do movimento, assumindo um papel que pode ser confundido com o da noção aristotélica de lugar, de modo que os dois tópicos – vazio e lugar – não podem ser totalmente dissociados.

A questão do vazio interessa obviamente ao estudo do atomismo de Leucipo e Demócrito, já que ele é apontado, junto com os átomos, como um dos princípios elementares de tal teoria. De fato, esses dois pensadores parecem ser os mais visados na discussão de Aristóteles e são mencionados explicitamente no capítulo 6, como defensores de um vazio que quebra a continuidade do que é corpo, junto com “muitos

outros naturalistas” (213a31-b1), a respeito dos quais não é claro se defendem o vazio ou apenas a descontinuidade do que é corpo.

Não obstante, não é incomum que alguns estudiosos do atomismo tomem uma definição que Aristóteles sugere no capítulo 7 como sendo a posição que ele atribui a Leucipo e Demócrito:

δοκεῖ δὴ τὸ κενὸν τόπος εἶναι ἐν ᾧ μηδὲν ἐστὶ. τούτου δ' αἴτιον ὅτι τὸ ὄν σῶμα οἴονται εἶναι, πᾶν δὲ σῶμα ἐν τόπῳ, κενὸν δὲ ἐν ᾧ τόπῳ μηδὲν ἐστὶ σῶμα, ὥστ' εἴ που μὴ ἔστι σῶμα, οὐδὲν εἶναι ἐνταῦθα. (Arist. *Phys.* 4.7 231b31-34 [< WL 33.5; ≠ DK])<sup>1</sup>

O vazio, então, parece ser um lugar no qual não há nada. E a causa disso é porque pensam que o-que-é corpo, e que todo corpo <sup>é</sup> em um lugar, e que vazio é o lugar em que não há corpo algum, de modo que, se em algum lugar não há corpo, então não há nada ali.<sup>3</sup>

É o caso de David Sedley (1982, p. 179 e n. 10 [p. 191-192]), que vê nisso uma estratégia aristotélica para refutar o vazio, que poderia ser resumida mais ou menos assim: Se Demócrito pensa o vazio como um *lugar sem corpo*, isso implicaria em entendê-lo como uma *distância entre corpos*, ou seja, uma extensão espacial em que não há corpos. Aristóteles, então, refutaria – dentro dos parâmetros de sua teoria do lugar – a existência de tal extensão espacial vazia e, com isso, também o vazio, que não poderia existir enquanto tal (*cf. Phys.* 4.7 214a16-31). Para Sedley, ao que parece, o procedimento aristotélico implicaria que o vazio não pode ser entendido como espaço, porque seria o próprio Aristóteles o primeiro a fazer tal assimilação entre vazio e espaço ao interpretar o vazio democritiano como lugar. A partir desta conclusão, Sedley encontraria margem para pensar que o próprio vazio de Demócrito também fosse um “ocupador de espaço” e qualquer coisa substancial (uma “substância negativa”), ainda que em grau menor do que os átomos (Sedley, 1982, p. 175-176, 179-180).

---

<sup>1</sup> Indicarei as passagens relativas a pensadores pré-socráticos preferencialmente pela coleção de Laks & Most (*Early Greek Philosophy*. 9 vols. Cambridge: Harvard University Press 2016), sigla LM, indicando também a equivalência em Diels-Kranz (Diels, H. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6th ed. (rev. by Walther Kranz). Berlin: Weidmann 1952), sigla DK. Nos casos em que um determinado trecho não constar em nenhuma das duas, poderá ser indicada, uma coleção alternativa como WL (Leszl, W. *I Primi Atomisti*. Raccolta dei testi che riguardano Leucippo e Democrito. Firenze: Leo S. Olschki 2009) ou SL (Luria, S. Y. *Democrito*. Tradução de Diego Fusaro e Anastasia Krivushina. 2ª ed. Milano: Bompiani 2014), além da indicação de que não consta em DK. Utilizo ainda os sinais <, > e = para indicar o modo de correspondência do texto citado com o fragmento. ≠ indica que o texto não aparece na coletânea indicada.

<sup>2</sup> Tomei deliberadamente a decisão de não supor o verbo *estar*. Me parece que não se trata de um problema de posição, mas de existência, como se, para algo existir, fosse necessária a existência prévia de uma sede que funciona como uma espécie de palco, como veremos abaixo.

<sup>3</sup> Todas as traduções são minhas.

Sedley, porém, não se demora sobre os argumentos que levam Aristóteles a sugerir a semelhança entre vazio e lugar na *Física*, remetendo-se à análise de Friedrich Solmsen (*Aristotle's System of the Physical World*. Ithaca: Cornell University Press 1960, p. 140-142), para quem a assimilação entre vazio e lugar seria uma espécie de inovação aristotélica adotada apenas no atomismo de Epicuro (Solmsen, 1960, p. 141).<sup>4</sup> De fato, há um único fragmento de Epicuro, transmitido por Plutarco (*Adv. Col.* 11 1112E [fr. 76 Usener; B14 Bailey]), em que a palavra τόπος (lugar) é utilizada de modo aparentemente intercambiável com κενόν (vazio).<sup>5</sup>

A questão é se Solmsen está, de fato, descartando a hipótese do vazio como espaço ou apenas a assimilação entre vazio e a noção, agora sim, aristotélica de lugar,<sup>6</sup> que, como se sabe, é bem distante da ideia de lugar que permeia o senso comum e, definitivamente não é a de lugar como espaço. Rejeitar a ideia de vazio como lugar aristotélico não significa, portanto, rejeitar a noção de vazio como espaço. Significa rejeitar a noção de vazio como um dos elementos necessários para descrever um determinado movimento, a saber, os términos – *de que* (ἐξ οὗ) e *para que* (εἰς ὃ) – de um movimento local (*cf. Phys.* 5.1 224a34-b1). Significa ainda rejeitar o vazio como ente físico existente, pois, para Aristóteles o lugar é um limite (do corpo móvel) e, como tal, não deve ser contado entre os entes naturais, pois não tem uma existência independente do corpo móvel. Mas este

---

<sup>4</sup> Ver ainda Morel, P.-M. *Démocrite et la recherche des causes*. Paris: Klincksieck 1996, p. 65 & n. 65, que também recorre a Solmsen e diz que “Aristote néglige assurément, dans la réfutation des partisans du vide, la richesse su concept démocritéen” ao apresentar “le vide abdérain comme une conception erronée du lieu”.

<sup>5</sup> Plutarco cita ἡ τῶν ὄντων φύσις σώματά ἐστι καὶ τόπος (a natureza das coisas que são é corpos e lugar), mas em seguida toda a discussão com Colotes não utiliza mais a palavra τόπος, mas apenas κενόν. Há um esolío *ad Epicur. Ep.* I.39 (fr. 76 Usener) que atribui esta frase ao livro Περὶ φύσεως. Sexto Empírico tem uma citação praticamente idêntica a não ser por duas diferenças: ἡ τῶν ὄλων φύσις σώματά ἐστι καὶ κενόν (a natureza de todas as coisas é corpos e vazio) (*Adv. Math.* 9.333 [fr. 75 Usener; B13 Bailey]; grifos meus). O termo τόπος aparece ainda em outros dois testemunhos (mencionados em nota ao fr. 76 Usener): Philod. *Piet.* 2.81 (p. 111 Gomperz): [τὸ δὲ λέγειν Ἐπίκουρον τῷ τὸ πᾶν διαιρεῖσθαι μὲν εἰς] σώματα καὶ τόπον (m. τοῦτον), τοὺς θεοὺς δὲ μὴ συναριθμεῖσθαι περιγράφειν αὐτοὺς, τελέως ἀναλγήτων ἐστίν, εἰ μὴ τὰς ἀνωτάται διαιρούμενος κοινότητος ἐμελλεν ἐναριθμή[σιν] τὰς <τῶν> ἐν ταύταις περιελημμένων; e em Stob. *Ecl.* 1.18.4 (= Aët. 1.20.2; DG 318; fr. 271 Usener): Ἐπίκουρος ὀνόμασιν πᾶσιν παραλλάττειν κενόν τόπον χώραν. Ver também Lucr. 1.426 (*locus ac spatium quod inane uocamus* [lugar ou espaço, aquilo a que chamamos vazio]), 954-955 (*item quod inane repertumst / seu locus ac spatium, res in quo quaeque gerantur* [também o vazio que foi encontrado – ou lugar, ou espaço – no qual se geram todas as coisas]).

<sup>6</sup> A segunda opção parece mais ser o caso, pois ele diz que é Aristóteles que “likes to think of the void as a place” (Solmsen, 1960, p. 141).

não é o caso do vazio democritiano, que é um ente natural independente e completamente distinto dos átomos.

Ao contrário de Sedley, podemos imaginar um Aristóteles cuidadoso que, diante da sua concepção própria e bastante peculiar de lugar, alerta que igualar vazio e lugar é um erro e que aqueles que o fazem estão pensando justamente em lugar como um espaço que pode estar cheio (*i.e.* ocupado) ou vazio (*i.e.* não ocupado). Por esta leitura teríamos uma associação entre vazio e lugar anterior à concepção aristotélica de lugar e compatível com certo senso comum. Seria muito desonesto da parte de Aristóteles introduzir uma concepção nova de lugar e simplesmente refutar todas as demais noções associadas à concepção anterior de lugar. Mas este não parece ser o caso, pois Aristóteles toma o cuidado de fazer um levantamento bem representativo em *Phys.* 4.6 de certos usos do termo ‘vazio’ correntes em sua época. O processo refutatório que se inicia no capítulo 7 tem como objetivo assegurar que não há necessidade de uma concepção de vazio para se pensar o movimento e a mudança, e é por isso que é tão importante rejeitar a associação entre vazio e lugar, e mais adiante, no capítulo 9, entre vazio e matéria.

Mas se Aristóteles não está simplesmente dizendo que, para Demócrito e Leucipo, o vazio é um lugar, o que é possível extrair de sua longa discussão sobre o vazio? Acredito, diferentemente de Sedley e Morel, que há muito o que aprender, a partir da tentativa de Aristóteles de compreender as noções de vazio entre seus predecessores, especialmente no capítulo 6. Meu intuito nas próximas páginas é registrar a primeira etapa de um processo de coleta e análise de uma série de possíveis sentidos da palavra e da ideia de vazio que estão presentes ou pressupostas em *Phys.* 4.6, e até mesmo eventuais noções que podem estar embutidas nesses sentidos sem que o próprio Aristóteles tenha se dado conta delas. Começando pela primeira afirmação do capítulo que tenta qualificar o vazio, a ideia é fazer uma espécie de arqueologia desses sentidos, partindo principalmente de etimologias e da análise de termos derivados ou termos dos quais certas palavras utilizadas por Aristóteles derivam, supondo com isso, que os termos derivados carreguem voluntária ou involuntariamente algum sentido mais “ancestral”, o que talvez possa ajudar a ampliar nossa compreensão da noção de vazio, agora sim, especialmente aquela de Demócrito que, para todos os efeitos, é o principal adepto desta noção na antiguidade. Minha ideia é empregar o mesmo procedimento para todos os 4 capítulos. Neste trabalho me restringirei a *Phys.* 4.6 213a15-19 numa tentativa de testar o conceito, focando especificamente nos desdobramentos da ideia de vazio como *recipiente* (ἀγγεῖον).

Temos notícia de que Demócrito teria empregado vários termos para se referir ao que se convencionou denominar como “o vazio” (*cf.*, por exemplo, Arist. *apud* Simpl. *in Cael* 295.11-12 [*<* LM27 D29; *<* DK68 A37]), o fragmento do tratado perdido de Aristóteles *Sobre Demócrito*). A tradição adotou o adjetivo substantivado ‘vazio’, como designação preferencial, bem como o termo ‘átomo’ para se referir ao princípio oposto. Embora eu vá utilizar aqui eventualmente ‘vazio’ e ‘átomos’ para se referir a essas noções, quero deixar aberta a possibilidade de que o mais correto talvez fosse manter esses termos como adjetivos e que os entes a que eles se referem talvez sejam mais difíceis de apreender do que sugerem à primeira vista esses adjetivos substantivados, que têm o estranho poder de convertê-los em substâncias quase aristotélicas. Essa ambiguidade morfológica do termo ‘vazio’ aparece já no início de *Phys.* 4.6:

οἷον γὰρ τόπον τινὰ καὶ ἀγγεῖον τὸ κενὸν τιθέασιν οἱ λέγοντες, δοκεῖ δὲ πλήρες μὲν εἶναι, ὅταν ἔχη τὸν ὄγκον οὗ δεκτικόν ἐστίν, ὅταν δὲ στερηθῆ, κενόν, ὡς τὸ αὐτὸ μὲν ὄν κενὸν καὶ πλήρες καὶ τόπον, τὸ δ’ εἶναι αὐτοῖς οὐ ταὐτὸ ὄν. (Arist. *Phys.* 4.6 213a15-19 [*<* WL 33.1; *≠* DK])

Pois aqueles que falam do vazio apresentam-no tal qual um certo lugar ou um recipiente, que parece estar cheio quando contém a massa que é capaz de receber e vazio quando [esta massa] é removida, como se vazio, cheio e lugar fossem o mesmo, mas o ser dessas coisas não é o mesmo.

Neste trecho, em que Aristóteles apresenta, digamos assim, uma primeira impressão geral sobre o vazio, o termo κενόν ocorre três vezes: na primeira (213a16), como adjetivo substantivado (objeto direto do particípio λέγοντες); na segunda (213a18), como adjetivo (predicativo verbal do infinitivo εἶναι); e, na terceira (também em 213a18), a situação é propositalmente ambígua justamente para gerar a *aporia*: ‘vazio’ e ‘cheio’ são obviamente adjetivos, mas ‘lugar’ não e esse é naturalmente um dos motivos pelos quais “o ser dessas coisas *não é o mesmo*”.

Parece, portanto, que o termo ‘vazio’ designa antes de tudo uma característica de algo que parece, segundo o trecho acima, ser um recipiente (ἀγγεῖον), o que deve ser provavelmente sua principal característica, de modo que seus proponentes se refeririam a *esta coisa* que é, antes de tudo, *vazia*, como ‘o vazio’. Como recipiente, ele pode, inclusive, *estar cheio*, que é a característica oposta. Portanto, *o vazio* (adjetivo substantivado) pode *estar vazio* (adjetivo) ou *estar cheio*.

A partir desta chave, que é tomar ‘vazio’ como sendo primariamente um predicado de alguma coisa, e não uma substância com uma essência muito bem demarcada, vejamos, então, que outras características desta coisa podem ser depreendidas a partir de seus primeiros predicados encontrados nesta passagem de *Phys.* 4.6.

### *Recipiente (ἄγγος, ἀγγεῖον)*

O primeiro aspecto, e um dos mais importantes ocorre, como vimos, já na primeira oração: “os que falam do vazio o apresentam *tal qual um certo lugar ou um recipiente*” (213a15-16). Esta sentença não indica que Aristóteles esteja afirmando que os postulantes do vazio dizem que ele é um lugar, mas que o modo pelo qual eles falam do vazio o faz parecer um tipo de *recipiente* (ἀγγεῖον). A associação com lugar a princípio é por conta de Aristóteles, que já tinha notado antes que, em certo sentido, um lugar funciona como um recipiente por *ser separado* (χωριστός) da coisa que ele contém (*Phys.* 4.2 209b27-30). Que a ideia principal aqui é a de recipiente fica claro na sentença seguinte (4.6 213a16-18), onde ele explica em que sentido o vazio, tal como é apresentado, se comportaria como um recipiente: ele é dito cheio quando parece conter algo – uma massa ou *volume* (ὄγκον) correspondente à sua capacidade – e vazio quando essa massa é removida e, portanto, não ocupa mais o volume correspondente à sua *capacidade*.

A palavra ἀγγεῖον é uma variação de ἄγγος, que, segundo Beekes (2010, p. 10), se refere a vasilhames utilizados principalmente na cozinha e tem provavelmente origem mediterrânea. Como um vasilhame deste tipo, sua principal função é *guardar* e eventualmente *transportar* alimentos (*cf. Phys.* 4.3 210b11). Em seu sentido mais técnico, ἀγγεῖον é muito utilizada por Aristóteles, que a define como “um lugar transportável” (ἔστι γὰρ τὸ ἀγγεῖον τόπος μεταφορητός – *Phys.* 4.2 209b29).<sup>7</sup>

Ἄγγος ocorre em um verso de Empédocles (LM22 D201a.12 [DK31 B100.12]), empregado com o sentido de recipiente na bela cena de uma criança brincando com uma *clepsidra* (v. 9-21) que ora contém ar, ora contém água. Não há outras ocorrências do termo em fragmentos, mas temos alguns casos interessantes em alguns testemunhos.

Hecateu de Abdera, por exemplo, historiador e filósofo, discípulo de Pirro, contemporâneo de Aristóteles, descreve em DK73 B7 (*apud* Diod. Sic. 1.11.1, 5-6; 12.1-2, 3-7) uma teoria cosmológica egípcia, supostamente antiga, segundo a qual o todo é regido e de certo modo composto por sol e lua, identificados com Osíris e Ísis, e que estes são constituídos a partir de cinco elementos: sopro (πνεῦμα), fogo, seco, úmido e aéreo (ἀερῶδες). Segundo Hecateu, cada um desses elementos é, por sua vez, associado a uma

---

<sup>7</sup> Sobre este sentido técnico, ver também *Phys.* 4.3 211b26 (um recipiente que muda de lugar transportando o seu conteúdo, mas as partes da coisa que o recipiente contém permanecem em seus lugares) e 4.4 212a13-17 (se um recipiente pode ser entendido como um lugar móvel, o lugar pode ser entendido como um recipiente que não pode ser movido).

divindade grega. O sopro é chamado Zeus, o fogo é chamado Hefesto, o úmido é chamado Oceano e o ar (no lugar do “aéreo”) é chamado Atena. Já o elemento seco aparece substituído por terra, que é chamada Mãe “por acolher, *como um recipiente*, as coisas que crescem (ὄσπερ ἀγγεῖόν τι τῶν φυσομένων ὑπολαμβάνοντας)” (*apud* Diod. Sic. 1.12.4).

Também encontramos descrições fisiológicas que utilizam o termo ἀγγεῖον. Pseudo-Plutarco, por exemplo, descreve que, para Empédocles,

τὴν πρώτην ἀναπνοὴν τοῦ πρώτου ζώου γενέσθαι τῆς <μὲν> ἐν τοῖς βρέφεσιν ὑγρασίας ἀποχώρησιν λαμβανούσης, πρὸς δὲ τὸ παρακενωθὲν ἐπεισόδου τοῦ ἐκτὸς ἀερώδους γινομένης εἰς τὰ παρανοιχθέντα τῶν ἀγγείων· (Ps.-Plut. *Plac. phil.* 4.22.1 [= Aët. 4.22.1; DG 411; < LM22 D170b; < DK31 A74])

a primeira inspiração do primeiro ser vivo ocorreu a partir da saída do [elemento] aquoso [que estava] nos embriões e pela entrada do [elemento] aéreo externo no vazio resultante, através das aberturas dos vasos.

Esta descrição lembra em alguma medida o funcionamento da clepsidra, pois a saída do líquido de dentro dos embriões gera uma diferença de pressão que faz com que o ar a preencha imediatamente. Os vasos aqui permitem a passagem de algo de dentro para fora do corpo e de fora para dentro.<sup>8</sup>

Em *Cael.* 3.7 305a33-b19 (WL 18.6 + 48.7; > DK68 A46a), mencionando explicitamente Empédocles e Demócrito, Aristóteles utiliza o termo ἀγγεῖον em dois sentidos ligeiramente diferentes. Primeiro ele sugere que os elementos tanto em Empédocles quanto em Demócrito são persistentes e surgem (de modo separado) a partir da decomposição de compostos, como se os compostos fossem uma espécie de *reservatório* (ἀγγεῖον, 305b4), isto é, um *recipiente cheio* de elementos. O recipiente aqui não é vazio (até porque Empédocles não admite o vazio), mas um composto que contém elementos. Na sequência, ele utiliza ἀγγεῖα (305b15), mas agora com o sentido de *recipientes cheios* de líquidos que estouram devido à vaporização dos líquidos e o consequente aumento de pressão.

*Receptáculo* (δοχεῖον) / *Capaz de Receber* (δεκτικόν)

Aristóteles também emprega ἀγγεῖον com frequência em descrições anatômicas para se referir a órgãos que possuem ou funcionam como *receptáculos* (HA 3.20 521b6),

---

<sup>8</sup> Cf. também LM22 D25a (DK44 A27) e DK68 C6.10 (≠ DK), que descrevem vasos sanguíneos e do sistema excretor em Filolau e Demócrito, respectivamente, utilizando a palavra ἀγγεῖον.

como o pulmão (GA 5.7 787b3), o ventre (PA 4.5 680b34), a mama (PA 4.11 692a12) e até mesmo vasos sanguíneos (HA 3.2 511b17). Uma característica comum a esses órgãos é o fato de eles serem *capazes de receber algo* (δεκτικά), em geral fluidos corporais, mas também ar e alimentos, tal como é o vazio na nossa passagem de Phys. 4.6 (δεκτικόν, 213a17).

Δεκτικόν deriva do verbo δέχομαι (ou δέκομαι na grafia jônica, que significa *pegar, aceitar, receber*; cf. Beekes, 2010, p. 320). Deste verbo derivam outras palavras que têm o sentido de *recipiente* ou *contêiner* como o adjetivo δοχός (*que recebe, recipiente*) e os substantivos δοχεῖον (*segurador, receptáculo, contêiner*) e δοχεύς (*recedor*) (cf. Beekes, 2010, p. 321).<sup>9</sup>

Em Arist. Pol. 4.3 1290b27, o termo δεκτικόν sugere a função de recebimento e absorção de alimentos desempenhado pelo par boca e estômago. Já em Resp. 8 474b6-7, Aristóteles diz que os vasos sanguíneos (φλέβα) existem em função do sangue, “como recipientes e aptos a receber (ὡς ἀγγεῖον καὶ δεκτικόν)” o sangue, cuja ἀρχή (origem?) é o coração (474b5-6). O que se pode depreender aqui é que os vasos sanguíneos, que normalmente são referidos pelo termo φλέβα, também são chamados ἀγγεῖον (como em HA 3.2 511b17), porque têm como principal função *receber, conter e viabilizar o transporte* do sangue através do corpo, a partir do coração. Isso está de acordo com a definição de ἀγγεῖον em Phys. 4.2 209b29 que vimos acima, pois, embora não sejam como um jarro de vinho, que uma pessoa toma e carrega consigo de um lugar para o outro,

---

<sup>9</sup> Algumas outras palavras derivadas de δέχομαι que têm sentidos interessantes:

- δοκός {subst.} – *viga, viga-mestra*. A viga principal no teto ou no piso de uma casa. A viga-mestra “toma sobre si”, isto é, *recebe* a cobertura (Beekes, 2010, p. 345: “which takes on [the covering]”). É como se ela recebesse por ser o fundamento, isto é, o lugar onde se assenta, toda a estrutura.
- δοκέω {verb.} – o famoso verbo que significa *parecer, ser da opinião*. Segundo Beekes (2010, p. 345), não é fácil explicar as relações semânticas entre δοκέω e δέχομαι, mas δοκός parece ajudar. Talvez, dizer ‘o que me parece’ equivalha a identificar uma “base” sobre a qual eu posso “montar” uma opinião.
- δέκτωρ {subst.} – *aquele que recebe*. Alguém que toma algo sobre si ou sobre sua própria cabeça. Parece conversar com o sentido de δοκός.
- δέκτης {subst.} – *recedor, o pedinte* que recebe esmolas.
- δεκτός {adj.} – *que é recebido, que é aceito, que é pego* (no sentido de compreendido).
- δεκτήρ ou ὑποδέκτης {subst.} – *recedor*, mas agora parece ser um coletor de impostos, pois o termo é utilizado como título oficial (cf. Beekes, 2010, p. 321 & LSJ).
- δοκάζω {verb.} – *esperar*.
- δοκεύω {verb.} – *vigiar, observar, esperar*.
- προσδοκάω ou προσδοκέω (jônico) {verb.} – *esperar* seja em esperança ou medo, esperar que algo ou alguém chegue; *pensar, supor* que algo seja o caso; *hesitar; procurar* por algo.

e que seria um ἀγγεῖον em sentido mais próprio, os vasos sanguíneos têm sim um papel no transporte do sangue através do corpo, funcionando como vias.

Esses mesmos sentidos ocorriam em Demócrito, que, segundo o léxico de Hesíquio (LM27 D182 = DK68 B135), empregava o termo δεξαμεναί (*receptoras*), também derivado de δέκομαι, para indicar “recipientes para água [ou fluidos em geral]<sup>10</sup> e as veias no corpo (ὕδατων δοχεῖα, καὶ ἐν τῷ σώματι φλέβες)”.

Temos ainda o caso das cinzas, que Aristóteles menciona em *Phys.* 4.6 e que costuma ser elencado como um dos argumentos democritianos a favor do vazio:

μαρτύριον δὲ καὶ τὸ περὶ τῆς τέφρας ποιῶνται, ἢ δέχεται ἴσον ὕδωρ ὅσον τὸ ἀγγεῖον τὸ κενόν. (Arist. *Phys.* 4.6 213b21-22 [< LM27 D39; < DK67 A19])

Eles também produzem como evidência o que se passa com a cinza, a qual recebe tanta água quanto um recipiente vazio.

As cinzas parecem ter a estranha capacidade de *receber* (δέχεται) água como se fossem um *recipiente vazio* (τὸ ἀγγεῖον τὸ κενόν). O experimento é explicado em detalhes em Ps.-Arist. *Probl.* 25 938b14-939a9. Neste capítulo 25, o comportamento do ar é discutido em várias situações, dentre as quais aparece o problema das cinzas. Ao que parece, quando a água é derramada num recipiente cheio de cinzas ela substitui o ar nas *cavidades* (κοιλίας) das cinzas. O autor chega a oferecer uma explicação em que é a cinza que recebe a água mesmo quando ela é misturada à água já no recipiente. O que torna a cinza semelhante a um vaso é a presença dessas cavidades por onde a água penetra, gerando efeito semelhante ao que ocorre quando ela é derramada em um recipiente vazio.

Interessante também é o uso metafórico do termo ἐκδοχεῖον por Demócrito, conforme reportado por Porfírio:

ἀλλ’ ὡς φησιν Δημόκριτος, ἐκδοχεῖον μύθων οὕσα μένει τὴν φωνὴν ἀγγεῖου δίκην· ἢ δὲ γὰρ εἰσκρίνεται καὶ ἐνρεῖ [...]. (Porph. *in Ptol. Harm.* 32.9-11 [LM27 D155; < DK68 A126a])

mas, como diz Demócrito, [a audição,] sendo um receptáculo de palavras, espera pelo som à maneira de um recipiente. Pois este [i.e. o som] se introduz e flui para dentro [...].

No contexto da citação (a partir de 32.6), Porfírio faz uma distinção entre o aparelho sensorial e a formação de percepções de um sujeito (τὸ ὑποκείμενον) e traça um paralelo entre o que se passa entre a vista e a visão (segundo *os matemáticos* – οἱ μαθηματικοί) e o que se passa entre o aparelho auditivo e a audição (segundo Demócrito). Ao que parece,

---

<sup>10</sup> Cf. a tradução de Laks & Most.

para Demócrito, o som penetra e flui para dentro dos ouvidos (e eventualmente para a audição onde é recebido já convertido em palavras), como um fluido que se derrama em um oco à *maneira de um recipiente* (ἀγγείου δίκην).<sup>11</sup>

É impossível não notar o paralelismo desta passagem com *Phys.* 4.6 213a15-19 devido à presença do substantivo ἐκδοχεῖον (que é da mesma raiz e pressupõe como propriedade o adjetivo δεκτικόν) e de ἀγγείου. Diels, inclusive, marca ambas as palavras como sendo democritianas (que em jônico seriam grafadas como ἐκδοχήϊον e ἀγγήϊον).<sup>12</sup> Se ele estiver certo, então, há margem para especular que Aristóteles talvez tivesse diante de si (além de outros materiais relativos a outros autores, evidentemente) a mesma passagem que Porfírio.

E se o termo ἐκδοχεῖον/ἐκδοχήϊον for mesmo democritiano, então estaríamos possivelmente diante de um uso metafórico da noção de *receptáculo*. Palavras são signos ou representações, objetos noéticos obtidos a partir de sons que atingem o aparelho sensorio pelos ouvidos. O ouvido não pode ser um receptáculo de palavras, apenas de sons. Isso pode sugerir a presença no “interior” da mente de uma espécie de recipiente ou espaço noético distinto das palavras *onde* elas ocorrem e realizam suas funções noéticas.

Ainda neste sentido metafórico vale mencionar, por fim, um testemunho de João Lídio (Io. Lyd. *Mens.* 1.15 [DK44 A13; ≠ LM]) que sugere que Filolau teria chamado o número 10 – o número completo e perfeito que engloba as formas de todos os outros números – de *década* (δεκάδα) por ela ser *capaz de receber* (δεκτικήν) o ilimitado.

#### *Cavidade (κοιλία) / Oco (κοῖλος)*

O substantivo κοιλία é derivado do adjetivo κοῖλος, que significa *oco, espaçoso, profundo, afundado, encavado*, e também *côncavo* e, claro, *vazio* (cf. Beekes, 2010, p. 730). Κοῖλος aparece em muitos contextos – cosmogônicos, físicos e fisiológicos – e, na maior parte das vezes, como característica de uma *região*. Em DK28 B20 (≠ LM), um fragmento atribuído a Parmênides,<sup>13</sup> menciona-se “um caminho subterrâneo de dar

---

<sup>11</sup> Uma formulação quase idêntica ocorre na epístola pseudoepígrafa de Demócrito a Hipócrates (Hippoc. *Epist.* 23.5 [9.394 Littré; DK68 C6.5; ≠ LM]): “E os ouvidos foram abertos [como] receptáculos de palavras pelo demiurgo (ἐκδοχεῖα δὲ μύθων ὅτα δημιουργὸς ἀνέωιγεν)”.

<sup>12</sup> Laks & Most, porém, marcam apenas a palavra ἐκδοχεῖον como democritiana.

<sup>13</sup> Que Diels considera dúbio, por sinal, mas isso não vem ao caso, pois o que nos importa são os usos do termo, não tanto seus usuários, muito embora seja importante permanecermos próximos dos “pré-socráticos”.

calafrios, / *encavado* (κοίλη) e lamacento” através do qual se chega ao bosque de Afrodite. Para Anaxágoras (segundo Hipp. Ref. 1.8.5 [< LM25 D4; < DK59 A42]), a terra “é *oca* (κοίλην) e contém água em suas *cavidades* (κοιλώμασιν);” e (segundo Arist. Meteor. 2.7 365a19-25 [LM25 D62a; DK59 A89]) os terremotos seriam causados por colisões do éter subterrâneo com as *cavidades* (κοῖλα) da terra.<sup>14</sup> Já para Arquelaou, (segundo Hipp. Ref. 1.9.4 [< LM26 D2; DK60 A4]), a terra tem formato côncavo: “elevada na sua circunferência e *afundada* (κοίλην) no centro”. Ele dá ainda como “evidência de sua *concavidade* (κοιλότητος)”, o fato de que o sol não nasce e se põe no mesmo horário em todos os lugares. Além disso, (segundo Diog. Laert. 2.17 [LM26 D3; < DK60 A1]) tanto o mar tende a se depositar nas *cavidades* (ἐν τοῖς κοίλοις) da terra, quanto (segundo Sen. Quaest. nat. 6.12.1 [DK60 A16a; ≠ LM]) os ventos se dirigem para uma região côncava (*concava*), ou em forma de fosso. Também para Diógenes de Apolônia (segundo Alex. in Meteor. 67.8-9 [< DK64 A17; ≠ LM]), o mar é a umidade que se concentra nas zonas *côncavas* (κοίλοις) da terra.

Nos testemunhos sobre Demócrito também encontramos descrições da terra sendo côncava, com a forma de um disco e sendo *afundada* (κοίλην) no centro (Ps.-Plut. Plac. phil. 3.10.5 [= Aët. 3.10.5; DG 377; < LM27 D111; DK68 A94]). Sêneca (Quaest. nat. 6.20.1-4 [LM27 D119b; < DK68 A98]) a certa altura diz que “uma certa porção da terra é *oca* (*concava*)” e é nela que o vento penetra e causa os terremotos. Além disso, ele descreve em detalhes como a água penetra no subsolo e escava passagens por causa de seu peso e ímpeto. As descrições detalhadas de Sêneca se assemelham a uma passagem em que Pseudo-Plutarco apresenta uma cosmogonia anônima de tipo atomista (Ps.-Plut. Plac. phil. 1.4.1-4 [= Aët. 1.4.1-4; DG 289-291; DK67 A24; ≠ LM]).<sup>15</sup> Um trecho em particular fala do surgimento de uma certa “natureza úmida” (ὕγραν φύσιν) e que

ῥευτικῶς δὲ αὕτη διακειμένη κατεφέρετο πρὸς τοὺς κοίλους τόπους καὶ δυναμένους χωρῆσαι τε καὶ στέξαι, ἢ καθ’ αὐτὸ τὸ ὕδωρ ὑποστὰν ἐκοίλαινε τοὺς ὑποκειμένους τόπους; (Ps.-Plut. Plac. phil. 1.4.4)

esta, sendo fluidamente disposta, era conduzida para baixo para lugares cavernosos e capazes de lhe dar espaço e contê-la; ou então, era a própria água que, depositando-se, escavava os lugares que tinha por baixo.

---

<sup>14</sup> A explicação envolve uma parte baixa e uma parte alta (onde nós estamos) da terra. Entre essas duas partes há cavidades (pois a terra é porosa), mas esses poros ficam entupidos. Ao que parece, o éter aprisionado nas partes mais baixas se choca contra essas cavidades entupidas e gera o terremoto.

<sup>15</sup> Na qual Leszl, 2009, p. 245 (WL 80.2), vê indícios de uma matriz epicurista.

Neste trecho, ocorrem muitas expressões que nos interessam: *lugares cavernosos* (τοὺς κοίλους τόπους) são lugares *capazes de dar espaço e conter* (δυναμένους χωρῆσαι τε καὶ στέξει, que equivale ao adjetivo δεκτικόν, que vimos acima) água. Em outras palavras, funcionam como bons recipientes.

Ainda neste sentido mais geológico, temos um testemunho de Aristóteles (*Meteor.* 2.7 365b1-6 [LM27 D119a; DK68 A97]) em que, mais uma vez (como em Anaxágoras, acima), cavidades subterrâneas têm papel na explicação de terremotos. Segundo Aristóteles, para Demócrito, terremotos ocorreriam quando as *cavidades* (κοιλίας) da terra ficam completamente cheias de água, fazendo com que a terra se mova. E quando a terra seca, ela atrai água de lugares cheios para *lugares vazios* (κενοὺς τόπους). A causa dos terremotos seriam esses movimentos da água dentro da terra, tanto quando ela fica cheia demais, como também quando ela seca, talvez, abruptamente, levando ao movimento contrário.

O substantivo κοιλία, por sinal, que aparece nesta passagem dos *Meteorológicos*, é utilizado principalmente para designar *cavidades corporais*, em particular o *tórax* e o *abdômen*. Em muitos contextos pode ser traduzido por *ventre*, *barriga* ou mesmo *intestino*. A partir deste uso principal, κοιλία acaba designando qualquer tipo de *cavidade* ou *oco*. Κοῖλος e κοιλία ocorrem em muitas situações envolvendo fluidos. É como se houvesse uma tendência de fluidos (como água, ar e éter) se deslocarem e ocuparem lugares ociosos. Isso ocorre em especial no subsolo, mas não exclusivamente aí, pois também no corpo humano há essa tendência.

Aristóteles, por exemplo, utiliza o termo κοιλία com o sentido de *ventre* (ou *abdômen*) em seu sumário da teoria de Diógenes de Apolônia sobre o sangue e o aparelho circulatório em *HA* 3.2 511b31-513b11 (LM28 D27 = DK64 B6), que alguns consideram ser uma citação direta de Diógenes.<sup>16</sup> Também Teofrasto, descrevendo os efeitos do sabor doce dentro do aparelho digestivo segundo Demócrito, diz que ele umidifica o alimento e faz com que ele flua (συρρεῖν) para o *ventre* (κοιλίαν), porque esta região do ventre é “*muitíssimo atravessável* (εὐπορώτατον) porque nele há muito vazio (διὰ τὸ πλεῖστον ἐνεῖναι κενόν)” (Theophr. *Sens.* 65 [< LM27 D65; < DK68 A135]).<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Ver também Theophr. *Sens.* 44 (LM28 D44; < DK64 A 19) e Ps.-Plut. *Plac. phil.* 4.5.7 (= Aët. 4.5.7; *DG* 391; DK64 A20; ≠ LM) em que κοιλίαι se refere às “cavidades do coração”. Cf. ainda Theodor. *Cur.* 5.22 (DK31 A97; ≠ LM), que também fala de “cavidades do coração”, e o termo empedocleano βαυβώ, que Hesíquios traduz por κοιλία (LM22 D160; DK31 B153).

<sup>17</sup> Na sequência (*Sens.* 66), Teofrasto diz que o sabor adstringente (στρυφνόν) tem inclusive o poder de *parar o ventre* (τὰς κοιλίας ἰστάναι). Cf. também Censor. *Die nat.* 6.1 (LM27 D171;

Teofrasto nos relata ainda que Alcmeón diz que a audição ocorre nos ouvidos porque há um vazio dentro deles (Theophr. *Sens.* 25 [< LM23 D12a; < DK24 A5]). E que é neste *oco* (κοῖλον) que se produz o som. Esta provavelmente é a fonte de uma passagem muito semelhante de Estobeu (*Ecl.* 1.53.2 [= Aët. 4.16.2; DG 406; LM23 D12b; < DK24 A6]), onde lemos que, para Alcmeón, “todas as coisas ocas (κοῖλα) ressoam”. Por sinal, a passagem equivalente em Pseudo-Plutarco (*Plac. phil.* 4.16.2) é idêntica, exceto justamente por colocar κενὰ que no lugar de κοῖλα. A discussão de Aristóteles sobre a audição e a formação de sons em *An.* 2.8 parece dialogar com essa concepção aqui atribuída a Alcmeón. Além de reconhecer o papel de *ocos* (κοῖλα) na formação de alguns tipos de sons, especialmente os que reverberam (419b14-18), a certa altura ele diz:

τὸ δὲ κενὸν ὀρθῶς λέγεται κύριον τοῦ ἀκούειν. δοκεῖ γὰρ εἶναι κενὸν ὁ ἀήρ, οὗτος δ' ἐστὶν ὁ ποῖων ἀκούειν, ὅταν κινηθῆι συνεχῆς καὶ εἰς. (Arist. *An.* 2.8 419b33-35 [≠ LM])<sup>18</sup>

Se diz corretamente que o vazio é responsável pelo ouvir. Pois o ar parece ser vazio e este é o produtor do ouvir, quando é movido [de modo] contínuo e uno.<sup>19</sup>

E, mais adiante:

καὶ διὰ τοῦτό φασιν ἀκούειν τῷ κενῷ καὶ ἡχοῦντι, ὅτι ἀκούομεν τῷ ἔχοντι ὠρισμένον τὸν ἀέρα. (Arist. *An.* 2.8 420a18-19 [≠ LM; ≠ DK])

Por causa disso, dizem que o ouvir se dá por meio do vazio e do que ecoa, porque ouvimos por meio do ar limitado que retemos [i.e. no interior dos ouvidos].

A explicação de Aristóteles para como se dá o som e a audição neste capítulo é bastante precisa. Ele não só tem clareza de que o som se propaga por meio do ar, como deixa implícito que não haveria som no vácuo.

Note como essa discussão de Aristóteles e os dois testemunhos sobre Alcmeón acima têm paralelos com a passagem em que Porfírio (*in Ptol. Harm.* 32.9-11 [LM27 D155; < DK68 A126a]) fala da audição em Demócrito como um *receptáculo* (ἐκδοχεῖον) *de palavras*, e do ouvido como um *recipiente* (ἀγγείου) de sons, que vimos na seção

---

DK68 A145), que diz que as duas primeiras partes que se formam no embrião são o ventre (*alvum*) e a cabeça, justamente porque essas duas partes *contêm mais vazio* (*plurimum habent ex inani*). (Agora, por que isso ocorre já é um mistério.)

<sup>18</sup> Diels menciona esta passagem (mas não a lista) como referência em DK24 A6. Ele também menciona Hippoc. *De carn.* 15 (8.603 Littré), onde o autor explica que a audição depende de um osso duro e *oco* (κοῖλον), cujo *oco* é, na verdade, uma estrutura porosa (κοῖλωσις σηραγγώδης; lit. *entalhe poroso*).

<sup>19</sup> Isto é, como uma massa una e contínua de ar, e não em seu movimento aleatório normal. É assim que Aristóteles qualifica o ar que transmite o som em *An.* 2.8.

anterior. Teofrasto inclusive dá notícia de que a explicação de Demócrito sobre a audição era relativamente semelhante à de outros filósofos: ele entendia que o som se propagava por meio do ar e que era pela passagem do ar pelas cavidades do ouvido que o som podia ser capturado pela percepção auditiva (Theophr. *Sens.* 55 [< LM27 D157; < DK68 A135]).<sup>20</sup> Sendo assim, também é razoável supor que mesmo para Demócrito não haveria propagação de som numa câmara de vácuo. Pois seria necessário que o vazio em qualquer ambiente estivesse ocupado com ar ou outro meio tênue para que o som se propagasse. Isso pode implicar, por fim, que também Demócrito não teria problemas em utilizar o termo *κενόν* para se referir a um recipiente cheio de ar, conforme o uso corrente da linguagem. Assim, não haveria problema em se referir a uma caverna vazia como sendo um lugar propício para a ocorrência do fenômeno do eco. Uma caverna onde ocorre o eco, evidentemente, não é uma caverna completamente vazia, mas apenas sem outros objetos que possam atrapalhar a propagação livre dos fluxos particulares de ar que transportam determinado som. O eco, aliás, faz parte da descrição de Teofrasto sobre o mecanismo da audição em Alcmeón mencionada acima.

Há ainda um último tipo de uso em que *κοῖλος* parece ser uma espécie de princípio físico-cosmológico. Tudo começa em uma passagem um pouco obscura de *Sobre a geração dos animais* (GA 2.8 747a34-b3 [LM22 D185; < DK31 B92]) em que Aristóteles diz que Empédocles, falando da esterilidade da mula, dizia que o problema estaria na mistura das sementes, quando *as partes ocas* (*τὰ κοῖλα*) de uma se conectariam às *partes densas* da outra (*τοῖς πυκνοῖς*), endurecendo a semente. Tentando explicar o trecho, o autor do comentário a GA atribuído a Filopono (Ps.-Philop. *in GA* 123.13-16 [< DK31 A87; ≠ LM]), sugere que os “entes sublunares” de Empédocles são compostos de *passagens e partes sólidas* (*ποροὺς καὶ ναστά*) e que essas passagens correspondem às

---

<sup>20</sup> É interessante comparar a descrição de Teofrasto sobre a audição em Demócrito (Theophr. *Sens.* 55-56 [LM27 D157; < DK68 A135]) com a que aparece no capítulo sobre audição do tratado hipocrático *Sobre as carnes* (Hippoc. *Carn.* 15 [8.603 Littré] [≠ LM]). Ambas as explicações destacam a necessidade de que os canais sejam secos, mas enquanto no tratado hipocrático o osso, embora seja duro, é oco e poroso, em Teofrasto apenas se diz que ossos envolvidos no processo devem ser “densos” (*πυκνά*). Além disso, o autor do tratado hipocrático rechaça especificamente aqueles que consideram que o cérebro ecoa (*καὶ εἰσὶ τινες οἱ ἔλεξαν φύσιν ξυγγράφοντες ὅτι ὁ ἐγκέφαλος ἐστὶν ὁ ἠχέων*), porque o cérebro é úmido, ao passo que na descrição de Teofrasto há uma sugestão de que o cérebro tenha algum papel (pois deve ser “bem temperado” – *εὐκρατος*), embora não fique claro exatamente que papel é esse. Ressalva-se, porém, que o que envolve o cérebro deve ser “bem seco” (*ξηρότατον*). Por fim, a pele do ouvido interno (o tímpano) é descrita como “fina como uma teia de aranha” (*λεπτὸν ἐστὶν ὥσπερ ἀράχνιον*) no tratado hipocrático, ao passo que Teofrasto menciona uma “membrana” que deve ser “densa” (*χιτῶν εἴη πυκνός*). Nada impede, porém, que a membrana democritiana seja fina e densa.

partes ocas de GA 2.8, ao passo que as partes sólidas correspondem às partes densas. É interessante ainda como o autor do comentário acaba atribuindo a Empédocles um esquema de princípios muito semelhante ao de Demócrito, com elementos sólidos e elementos ociosos, utilizando, inclusive o termo *ναστά*, que, segundo Aristóteles (*apud* Simpl. in Cael. 295.5 [< LM27 D29; < DK68 A37]), era utilizado por Demócrito para caracterizar os átomos.<sup>21</sup>

O Filopono autêntico de fato reconhece uma aproximação entre Empédocles e Demócrito a partir da leitura de Arist. GC 1.8 (cf. Philop. in GC 160.3-11 [< WL 21.7; > DK31 A87]). Mais adiante em seu comentário, porém, ele qualifica melhor a comparação e diz que as passagens de Empédocles não são realmente vazias, mas contêm uma substância muito sutil (Philop. in GC 178.2-5 [DK31 A87; ≠ LM]).

### *O Χάος de Hesíodo*

Outro trecho interessante é uma interpretação de Hesíodo proposta no tratado peripatético *Sobre Melisso*:

πρῶτον μὲν οὖν τοῦτο πολλοῖς οὐ συνδοκεῖ, ἀλλ' εἶναι τι κενόν, οὐ μὲντοι τοῦτό γε τι σῶμα εἶναι, ἀλλ' οἷον καὶ ὁ Ἡσίοδος ἐν τῇ γενέσει πρῶτον τὸ χάος φησὶ γενέσθαι, ὡς δέον χώραν πρῶτον ὑπάρχειν τοῖς οὕσιν· τοιοῦτον δὲ τι καὶ τὸ κενόν οἷον ἀγγεῖόν τι, <οὗ τὸ> ἀνὰ μέσον εἶναι ζητοῦμεν. (Ps.-Arist. MXG 2.26 976b14-18 [< DK30 A5])

Em primeiro lugar nem todos concordam com isso [*i.e.* que, por não haver vazio, tudo se move trocando de lugar], mas [alguns pensam] haver algo vazio, sem que isso seja um corpo, mas tal como também Hesíodo, na geração [do mundo], diz surgir primeiro o Caos, como se fosse preciso existir primeiro um espaço para as coisas que são. E o vazio é algo deste tipo, como um recipiente, cujo meio buscamos (?).<sup>22</sup>

O autor do tratado sugere que o Χάος (*abismo, lacuna, separação, abertura*) de Hesíodo deve ser interpretado como uma espécie de *espaço primordial* (*χώραν πρῶτον*) no qual surgirão as demais coisas – inicialmente Terra, como a sede dos deuses imortais<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Segundo esse mesmo testemunho, aliás, Demócrito teria indicado que uma das formas possíveis dos átomos seria a *côncava* (*κοῖλα*) (cf. Simpl. in Cael. 295.17).

<sup>22</sup> Esta última frase (<οὗ τὸ> ἀνὰ μέσον εἶναι ζητοῦμεν) é estranha. O texto parece estar corrompido. A correção de Diels (οὗ τὸ) supõe que este meio seja o conteúdo do recipiente, sugerindo, ao que parece, que se trata das coisas que são e que estão dentro dele.

<sup>23</sup> Esta ideia da terra como sede concorda com a cosmologia egípcia descrita por Hecateu, que vimos acima.

e, abaixo dela, nas suas profundezas, o Tártaro (cf. Hes. *Th.* 116-119 [LM2 T11.116-119; ≠ DK]) – e conclui dizendo que o vazio é uma espécie de recipiente (ἀγγεῖόν τι).

Esse trecho de *MXG* está claramente retomando uma passagem do início da discussão de Aristóteles sobre o lugar em *Phys.* 4.1, onde ele cita Hesíodo. O capítulo começa com Aristóteles listando uma série de motivos pelos quais a investigação sobre o lugar é importante e, em especial, indícios de que exista algo como o lugar e de que ele tem papel destacado no chamado movimento local. A certa altura, ele acrescenta como um desses indícios a noção de vazio e esta é também a primeira ocasião em que ele sugere que o vazio deve ser entendido como um lugar privado corpo:

ἔτι οἱ τὸ κενὸν φάσκοντες εἶναι τόπον λέγουσιν· τὸ γὰρ κενὸν τόπος ἂν εἴη ἐστερημένος σώματος. (Arist. *Phys.* 4.1 208b25-27 [WL 30.4; ≠ DK])

Além disso, aqueles que alegam existir o vazio falam de lugar, pois o vazio seria um lugar privado de corpo.

Na sequência ele menciona e cita Hesíodo:

ὅτι μὲν οὖν ἐστὶ τι ὁ τόπος παρὰ τὰ σώματα, καὶ πᾶν σῶμα αἰσθητὸν ἐν τόπῳ, διὰ τούτων ἂν τις ὑπολάβοι· δόξειε δ' ἂν καὶ Ἡσίοδος ὀρθῶς λέγειν ποιήσας πρῶτον τὸ χάος. λέγει γοῦν πάντων<sup>24</sup> μὲν πρῶτιστα χάος γένηται, αὐτὰρ ἔπειτα γαῖ' εὐρύστερνος,

ὡς δέον πρῶτον ὑπάρξει χώραν τοῖς οὐσι, διὰ τὸ νομίζειν, ὅσπερ οἱ πολλοί, πάντα εἶναι που καὶ ἐν τόπῳ. (Arist. *Phys.* 4.1 208b27-33 [≠ DK])

Por causa dessas coisas, pode-se supor que o lugar seja algo além dos corpos e que todo corpo perceptível seja em um lugar. E também Hesíodo pareceria falar corretamente quando faz do Caos o primeiro. Pois ele diz que

*De todas as coisas a primeiríssima a surgir foi o Caos e, em seguida,  
A Terra de amplos seios,*

como se devesse existir primeiro um espaço para as coisas que são, porque pensava, tal como a maioria, que todas as coisas são em um onde e em um lugar.

Aristóteles concede a Hesíodo a posição de representar o senso comum (οἱ πολλοί) com uma ideia de que é preciso haver um *espaço* (χώραν), que depois ele designará como sendo um *onde* (που) em que as coisas possam existir, ou seja, um lugar (τόπῳ). Ele se mostra ainda maravilhado (ironicamente, claro, pois ele discorda desta concepção) com a potência deste lugar primordial:

εἰ δ' ἐστὶ τοιοῦτο, θαυμαστή τις ἂν εἴη ἢ τοῦ τόπου δύναμις καὶ προτέρα πάντων· οὗ γὰρ ἄνευ τῶν ἄλλων οὐδὲν ἐστιν, ἐκεῖνο δ' ἄνευ τῶν ἄλλων, ἀνάγκη πρῶτον εἶναι· οὐ γὰρ ἀπόλλυται ὁ τόπος τῶν ἐν αὐτῷ φθειρομένων. (Arist. *Phys.* 4.1 208b33-209a2 [≠ DK])

---

<sup>24</sup> Na *Teogonia* v. 116 lê-se ἦτοι (*verdadeiramente*) onde Aristóteles diz πάντων (*de todas as coisas*).

Mas se é assim, a potência do lugar seria espantosa e anterior a todas as coisas: pois aquilo sem o que nenhuma das outras coisas existe, mas que existe sem as outras coisas, deve ser necessariamente a primeira. Pois o lugar não é destruído quando as coisas nele são desfeitas.

A concessão a Hesíodo prossegue, portanto, para a ideia de que a única razão plausível para colocar Caos como o primeiro dos deuses é a necessidade de uma espécie de *sede* para as demais coisas existirem, assim como Terra será a “sede firme” dos deuses produzidos em seu seio (*cf.* Hes. *Th.* 117-118). Ao mesmo tempo, seu caráter *imortal* e *imperecível*, concede ao Caos o estatuto de *princípio cosmogônico*, que se tornará *cosmológico* na sua versão leucipiana.

Segundo Beekes (2010, p. 1614), embora a conexão etimológica entre χάος e χώρα, estabelecida desde a antiguidade por Aristóteles, tenha sido eventualmente questionada em favor de uma conexão com χάσμα (*buraco, abismo, lacuna*), a inegável relação de χάος com χαῦνος (*poroso, solto, esponjoso, inflado, e, metaforicamente, vazio, frívolo*) sugere que os dois sentidos convergem.<sup>25</sup> Em outras palavras, é como se χάος fosse capaz de unir numa única palavra tanto um sentido *figura*, isto é, o contorno que demarca um grande abismo, quanto um sentido *fundo*, ou seja, o que há no interior deste grande abismo: um imenso espaço vazio.

Nas *Aves* de Aristófanes também encontramos uma breve teogonia que envolve Caos (v. 693-702). Nela, diferentemente do que se passa na *Teogonia* de Hesíodo, Caos é listado como uma de quatro divindades primordiais, junto com Noite, Érebo e Tártaro. Neste relato, nos é dito que Caos tem duas características: *ser escuro* e *ser alado* como Eros, que vem para uni-lo ao Tártaro. Há ainda outra ocorrência da palavra em *Av.* 1218, mas ali ela tem o sentido trivial de *região, país, espaço*, exceto por um pequeno detalhe: é que, por se tratar de uma cidade nos céus, não se pode falar em *terra*, de modo que isso talvez sirva para realçar o sentido espacial de χάος.

Já nas *Nuvens*, Aristófanes parece contar Caos entre divindades “aéreas” junto com as próprias Nuvens, o Ar, o Éter e a Respiração, além da Língua, que não é propriamente aérea, mas talvez compartilhe com as demais divindades invocadas por Sócrates de uma certa sutileza (*Ar. Nub.* 264-266, 424, 627), isso sem falar que ela é a origem das palavras que se propagam como som através do ar. O sentido irônico talvez seja justamente o da falta de substância desses deuses e deusas. O Sócrates das *Nuvens* passa boa parte do seu

---

<sup>25</sup> *Cf.* também Beekes, 2010, p. 1616-1617 (χάσκω – *escancarar, abrir [a boca] de modo amplo, bocejar*), 1634-1635 (χῆρας – *fissura*), 1654-1655 (χώρα).

tempo suspenso numa cesta para ficar mais próximo do céu (*cf.* v. 216-217) e essas divindades são patronas dos pensadores e dos ociosos (v. 316). Embora figure entre tais divindades “aéreas”, Caos não deve ser confundido com o Ar, pois este, junto com a Respiração, já estão listados como entidades distintas. Cabe, portanto (e assim parecem entender tanto LSJ quanto Beekes, 2010, p. 1614), a hipótese de que Caos corresponda, também para Aristófanos, a uma espécie de *nada*, um *espaço vazio* (e que talvez inspire os que não fazem nada ou não têm nada na cabeça).

Por fim, registremos ainda mais duas passagens. A primeira é de uma ode do poeta Baquilides (séc. V aec) que, a certa altura, descreve que o voo da águia de Zeus, que bate suas asas em um *espaço infinito* (ἐν ἀπύρτῳ χάει), por onde, aliás, circula o vento oeste, no qual ela parece surfar (Bacchyl. 5.26-30). Vale ainda classificar o infinito sugerido por ἀπύρτῳ, que tem o sentido de *inabalável, eterno e, portanto, imutável*. Além disso, há aqui, mais uma vez, uma aparente relação com o ar, pois o ar é o meio por onde a águia de Zeus se move, mas, de novo, não se trata de uma identificação entre χάος e ar, mas χάος é *onde* o vento que a águia surfa se desloca.

A segunda passagem é um testemunho de Aeliano sobre a embriologia de Demócrito (Ael. *Nat. anim.* 12.17 [LM27 D176; DK68 A152]) que diz que os embriões têm mais facilidade de vingarem e nascerem no Sul (onde é mais quente), porque o calor do vento sul *torna mais porosos* (χαυνοῦσθαι) e relaxados os corpos das fêmeas grávidas. Esse estado relaxado resultante da porosidade, por sua vez, *facilita a movimentação* (πλανᾶσθαι) do embrião pelo corpo e eventualmente o seu nascimento.

### *Χώρα e seus Derivados*

Χώρα é um termo curioso. Embora fosse extremamente comum e seja utilizado até hoje no grego moderno para se referir a coisas banais como *território, país, região, espaço, lugar, o centro de um vilarejo* etc., o que indica que o seu uso dificilmente geraria dificuldades de compreensão para um falante normal da língua, na filosofia, ao que tudo indica, por causa de sua aparição especial no *Timeu* de Platão, χώρα parece ter se convertido de algo óbvio e de fácil apreensão para um conceito fugidio e complexo, ao menos entre nós modernos.

Digo ‘entre nós modernos’ porque talvez esta celeuma ainda não estivesse completamente colocada à época em que Aristóteles escreveu as passagens da *Física* com que estamos lidando (e aquelas em que a χώρα platônica é mencionada). Não quero

insinuar com isso um juízo sobre a interpretação de Aristóteles da *χώρα* platônica, apenas que, talvez, uma boa forma de entender o que Aristóteles está dizendo sobre a *χώρα* no contexto da discussão sobre lugar e vazio na *Física* (e a despeito do que Platão possa ter querido dizer) é pensar que ele lê o termo da maneira mais trivial possível, colocando entre parêntesis a questão espinhosa da *χώρα* platônica.

E a maneira mais trivial possível é tratar *χώρα* como um *espaço* e, conseqüentemente um tipo de lugar, tal como ele sugere no excuro sobre o Caos de Hesíodo. É justamente isso que ele diz na passagem abaixo:

διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταῦτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ· τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἐν καὶ ταῦτόν. ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ τε λέγων τὸ μεταληπτικὸν καὶ ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν, ὅμως τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφήνατο. λέγουσι μὲν γὰρ πάντες εἶναι τι τὸν τόπον, τί δ' ἐστίν, οὗτος μόνος ἐπεχείρησεν εἰπεῖν. (Arist. *Phys.* 4.2 209b11-17)

É por isso [i.e., porque ao se subtrair a forma, o que resta é a matéria] que também Platão diz no *Timeu* que matéria e espaço são a mesma coisa. Pois “o participativo”<sup>26</sup> e o espaço são um e o mesmo. E embora ele tenha falado do participativo de outro modo lá nas chamadas “doutrinas não escritas”, ainda assim ele declarou que lugar e espaço são o mesmo. Pois todos dizem que o lugar é alguma coisa, mas somente ele tentou dizer o que ele é.

Ora, se matéria e espaço (*χώρα*) forem a mesma coisa e essa coisa é o *participativo* (*μεταληπτικόν*), isso pode sugerir que Aristóteles esteja entendendo que o mecanismo de participação pela mescla das formas com a *χώρα* seja um modo de instanciar as formas – que são objetos noéticos – no mundo físico. Basta que ele esteja entendendo a *χώρα* como uma espécie de lugar primordial, tal como o Caos de Hesíodo, ou seja, compreendendo que todas as coisas concretas que são no mundo o são em algum lugar e que o modo pelo qual essas coisas vêm a ser no mundo envolve, de algum modo, a instanciação física das formas eternas e imortais. Pois no mundo não há forma *separada* (*χωριστός*) da matéria (Arist. *Phys.* 4.2 209b30-31).

O termo *χωριστός* (*separado, separável*) é importante não só porque demarca esta característica fundamental da relação entre forma e matéria (e, de quebra, demonstra nesta mesma passagem porque o lugar não pode ser uma forma), mas por ser ele mesmo um derivado de *χώρα*. Se *χώρα* pode ser entendida como um espaço, então ser separado deve designar algo que não está no mesmo espaço que outra ou outras coisas. E ser separável deve designar a possibilidade de algo deixar um certo espaço compartilhado.

---

<sup>26</sup> Esta é a tradução sugerida por Reeve (2018) para *μεταληπτικόν*, aquilo que é capaz de participar da forma.

O problema, porém, em torno da *χώρα* platônica não parece ser o do eventual lugar onde as formas existiriam independentemente das coisas, mas antes o modo pelo qual as formas seriam capazes de se instanciar no mundo sem uma matéria, já que um suposto espaço (subentende-se vazio) não pode ser a matéria das coisas, pois lhe faltaria estofo, e nem a forma seria capaz de atuar como causa material. Em outras palavras, a acusação que Aristóteles poderia estar fazendo a Platão seria a de uma hipervalorização da forma ao ponto de ela ser responsável, de algum modo, até mesmo pela matéria das coisas (no caso *o grande e o pequeno*; cf., por exemplo, Arist. *Metaph.* A.6 987b18-22), já que isso não poderia ser extraído da *χώρα*. Ou seja, se há *χώρα* e formas, então é preciso haver ainda uma terceira coisa, matéria.

Voltando aos “pré-socráticos”, a maior parte das diversas ocorrências de *χώρα* e seus derivados em testemunhos e fragmentos têm os sentidos triviais de sempre, como, por exemplo, o de *país* ou *região* onde vive uma determinada pessoa que desenvolve uma doença num testemunho de Pseudo-Plutarco sobre Alcmeón (Ps.-Plut. *Plac. phil.* 5.30.1 [= Aët. 5.30.1; DG 442; LM23 D30; DK24 B4; cf. Stob. *Flor.* 4.37.2]) ou dois versos de Empédocles em que ele usa as expressões *ἀσυνήθεια χώρον* (*lugar desacostumado?* – LM22 D14 [DK31 B118]) e *ἀτερπέα χῶρον* (*lugar sem alegria* – LM22 D24.1 [DK31 B121.1]). Temos ainda um testemunho de Estobeu sobre a formação de relâmpagos, raios, trovões e tempestades em Demócrito (Stob. *Ecl.* 1.29.1 [= Aët. 3.3.11; DG 369; < LM27 D117; DK68 A93]), onde se diz que, na formação do relâmpago, sementes de fogo convergem através de *interstícios* (*ἀραιωμάτων*) onde há *muito vazio* (*πολυκένων*). Tempestades com raios ocorrem quando agregados de fogo contendo muito vazio se encontram confinados em *áreas com muitos vazios* (*ἐν πολυκένοις ... χώραις*).

Um verbo derivado de *χώρα* importante para a discussão do vazio é *χωρεῖν*, que significa *dar lugar para outra coisa, ceder espaço, retirar, sair*, ou mesmo *mover-se, viajar*, sempre preservando a ideia de que uma coisa que se move se move de um lugar para outro ou então se move em um espaço. Um pouco dessa ideia parece estar presente quando, em *Phys.* 4.1 208b6-8, Aristóteles, falando ainda sobre a noção de lugar segundo o senso comum, fala de *τόπος τι καὶ χῶρα* como equivalentes e candidatos a *términos* (*de que e para que*) do movimento em que uma porção de água substitui o ar que estava em um recipiente.

Em Ps.-Plut. *Strom.* 4 (> LM8 D23; < DK21 A32), *χωρεῖν* é utilizado para explicar que a terra que se deposita continuamente no rio eventualmente *vai* (*χωρεῖν*) para o mar. Ou seja, ela *deixa um lugar e vai para outro*. O verbo também ocorre numa passagem do

*Crátilo* (402a [LM9 D65c; < DK22 A6]) de Platão em que Sócrates atribui a Heráclito o dito πάντα χωρεῖ, normalmente traduzido por “tudo flui” (cf. Diels e Laks & Most, por exemplo), o que é curioso, pois não se trata do verbo ῥεῖ, que sugeriria que tudo *escorre* como um fluido, mas χωρεῖ, que significa mais propriamente *dá lugar a outra coisa* e se quadra muito bem com a sequência da frase em que Sócrates diz οὐδὲν μένει (*nada permanece*). É provável que os tradutores sejam levados a atribuir o sentido de fluir para χωρεῖ por causa da associação que Sócrates faz logo em seguida com o famoso fragmento do rio e diz ποταμοῦ ῥοῆ (o *fluir de um rio*).

Mas o trecho mais interessante sem dúvida é do fragmento em que Melisso nega a existência do vazio:

οὐδὲ κενεόν ἐστὶν οὐδέν· τὸ γὰρ κενεόν οὐδὲν ἐστὶν· οὐκ ἂν οὖν εἴη τό γε μηδέν. οὐδὲ κινεῖται· ὑποχωρῆσαι γὰρ οὐκ ἔχει οὐδαμῆ, ἀλλὰ πλέων ἐστίν. εἰ μὲν γὰρ κενεόν ἦν, ὑπεχώρει ἂν εἰς τὸ κενόν· κενοῦ δὲ μὴ ἐόντος οὐκ ἔχει ὅκη ὑποχωρήσει. (*apud Simpl. in Phys.* 112.6-10 [< LM21 D10; < DK30 B7])

Nem há nenhum vazio. Pois o vazio é nada. Então, o que é nada não poderia ser. Nem [o-que-é] se move. Pois não tem para onde retirar-se, posto que é cheio. Se, pois, então, o vazio fosse, [o-que-é-cheio] se retiraria para o vazio. Mas o vazio não sendo, [o-que-é-cheio] não tem para onde retirar-se.

Melisso utiliza o verbo ὑποχωρεῖν para indicar o que aconteceria caso houvesse vazio. Se houvesse vazio, o-que-é acabaria movendo-se para lá – um lugar, portanto, – porque haveria lugar para ele. Alguém poderia dizer “subentende-se, então, que o vazio não é cheio”, mas isso não precisa estar subentendido, pois obviamente o vazio não é cheio, pois cheio e vazio são contrários. Melisso prossegue:

πυκνὸν δὲ καὶ ἀραιὸν οὐκ ἂν εἴη· τὸ γὰρ ἀραιὸν οὐκ ἀνυστὸν πλέων εἶναι ὁμοίως τῷ πυκνῷ, ἀλλ’ ἤδη τὸ ἀραιὸν γε κενεώτερον γίνεται τοῦ πυκνοῦ. κρίσιν δὲ ταύτην χρῆ ποιήσασθαι τοῦ πλέω καὶ τοῦ μὴ πλέω· εἰ μὲν οὖν χωρεῖ τι ἢ εἰσδέχεται, οὐ πλέων· εἰ δὲ μήτε χωρεῖ μήτε εἰσδέχεται, πλέων. ἀνάγκη τοίνυν πλέων εἶναι, εἰ κενὸν μὴ ἔστιν. εἰ τοίνυν πλέων ἐστίν, οὐ κινεῖται. (*apud Simpl. in Phys.* 112.10-15 [< LM21 D10; < DK30 B7])

E [o-que-é] não seria denso ou raro. Pois não é possível que o raro seja cheio do mesmo modo que o denso, mas o próprio raro deve se tornar mais vazio que o denso. Mas a distinção entre ser cheio ou não cheio deve ser feita [assim]: se nem dá lugar, nem recebe para dentro de si, é cheio. É necessário, portanto, que [o-que-é] seja cheio, se não houver vazio. Logo, se [o-que-é] é cheio, não se move.

Melisso sugere que a característica relativa entre o raro e o denso é a presença ou não de *mais vazio* (κενεώτερον). A implicação é que ele também nega a existência de uma variação de densidade, pois nega o vazio. O que essa passagem está sugerindo é que

variações de densidade implicariam na existência do vazio. Portanto o-que-é é cheio e o é de maneira total.

Melisso está negando a possibilidade de movimento em dois aspectos. A primeira é pelo que Aristóteles chamará de *vazio separado* (κεχωρισμένον – *Phys.* 4.7 214a19). Isso é o que vimos na primeira parte em que ele diz que, se houvesse um vazio deste tipo, o cheio tenderia a mover-se para lá, por causa da liberação de um *espaço de circulação*. A segunda é pela diferença de densidade, que implica em um *vazio não-separado* (ἀχώριστον, *Arist. Phys.* 4.7 214a19) ou *interno*. Havendo diferença de densidade isso poderia gerar um tipo de movimento de penetração em que uma coisa menos cheia (isto é, rara) *recebe em si* (εἰσδέχεται) e *dá lugar* (χωρεῖ) para uma coisa mais cheia, isto é, densa. A diferença entre esses dois tipos de movimento parece estar no verbo que Melisso utiliza. Para o primeiro ὑποχωρεῖν, para o segundo χωρεῖν. É impossível provar, mas talvez, o prefixo ὑπο- queira indicar justamente que, no primeiro caso, o espaço liberado seja absoluto e independente daquilo que se move (que, ademais, é uno), ao passo que no segundo caso isso não é necessário, pois há interpenetração de pelo menos duas coisas.<sup>27</sup>

### Síntese

Aristóteles vê o vazio de seus predecessores como assemelhando-se a um *recipiente* (ἀγγεῖον). Tal semelhança se dá porque obviamente as noções de vazio a que ele foi exposto e a ideia de recipiente têm semelhanças. Mas quais? A principal delas certamente é a função de todo e qualquer recipiente: a *capacidade de receber*, que é denotada pelo termo δεκτικόν. Essa função fica muito óbvia nos termos que estamos usando em português: receber e recipiente, pois, a relação está marcada no radical. Em grego, isso fica mais evidente a partir de outra palavra derivada, tal qual δεκτικόν, do verbo δέχομαι: δοχεῖον, que apareceu tanto como *recipiente*, quanto como *receptáculo*. Δοχεῖον, por sinal, (e variantes) parecem ter sido usados pelo próprio Demócrito não apenas com o

---

<sup>27</sup> Cf., porém, Sedley, 1982, p. 178-179, que sugere que os dois verbos devem ser lidos com o sentido de ‘give way’, ou seja, *ceder*. Não fazer nenhum tipo de distinção entre os dois verbos, porém, ao contrário do que ele diz – que aqueles que interpretam a primeira passagem como sendo espacial ignoram a parte referente ao raro e ao denso –, não só deixa em aberto a questão “por que usar dois verbos, então?” como também torna a parte sobre o raro e o denso redundante. É justamente na segunda passagem que Melisso muda o seu vocabulário para falar do que aconteceria internamente a um corpo qualquer que fosse raro: ele receberia para dentro de si o corpo denso. Não há menção ao ato de receber nem o uso de qualquer termo derivado de δέχομαι na primeira passagem.

sentido concreto de um recipiente físico, mas talvez até num sentido metafórico. O que pode indicar que a noção de um princípio de recepção poderia estar presente em outros domínios para além do físico.

A ideia de recipiente aparece em vários âmbitos da investigação de autores antigos. Palavras do campo semântico de ἀγγεῖον e δοχεῖον como κοῖλος e κοιλία aparecem muito em descrições fisiológicas, geológicas, cosmogônicas e cosmológicas, e até mesmo como princípios elementares gerais de uma física empedocleana “atomicizada”. Nos alimentamos através de um órgão *oco* capaz de receber e processar alimentos. Os nutrientes, por sua vez, se distribuem pelo corpo por causa de uma rede de pequenos *vasos* intercomunicantes que *realizam o transporte* de nutrientes e do ar que respiramos (com o auxílio de outro órgão *oco* fundamental – o pulmão) para todas as partes do corpo. De modo semelhante, se a água brota do chão é porque abaixo do chão existem como que reservatórios de água, *redes ocas de túneis* por onde a água passa movimentando-se o tempo todo. Movimento que, aliás, é capaz de desestabilizar a própria terra, provocando terremotos. De modo análogo, o fogo por trás do raio e do relâmpago circula por entre as nuvens, encontrando caminho nos *espaços* livres até se concentrar nas *regiões* (χώραι) mais abundantes em vazios. E a própria formação do mundo depende do movimento de massas fluidas de líquidos e gases que são capazes até mesmo de escavar e moldar a terra por onde passam. Líquidos e gases, por sua vez, são definidos pela maior ou menor presença de um princípio análogo aos diferentes tipos de ocos que ocorrem no mundo.

Um recipiente é por definição um oco, ou seja, um vazio que pode vir ou não a ser cheio. O oco, por sua vez, é uma região tridimensional, um volume sem massa. É muito difícil não reconhecer nisso, nem chamar essa *ausência* de espaço. A presença dessas noções em diversos exemplos sugere que, contra Sedley, há, sim, uma noção subjacente de espaço entre os antigos. E não apenas isso, pois, como fica evidente pelo exemplo do Caos de Hesíodo, parece haver uma preocupação de que as coisas, para existirem, precisam de um certo *espaço* (χώρα) em que possam estar. A possibilidade de um vazio parece emergir justamente da compreensão de que esse espaço não é parte nem dependente das coisas que o ocupam. Deverá, portanto, ser *separado* (χωριστός, κεχωρισμένον) das coisas que nele estão. Isso diverge, claro, da proposta aristotélica para o lugar – divergência que ele mesmo deixa muito clara – mas tal espaço pode, se não em experiência, ao menos em tese ser pensado como um lugar ou região em que não há corpo (daí a definição de Aristóteles de vazio ser, em certa medida, bastante precisa).

A própria relação de χώρα com χωρισμός (separação) demanda uma noção de espaço, uma vez que χωρισμός separa duas *regiões* (χώραι) de um espaço, de modo que o sentido de separação empregado por Platão ao falar das formas, independentemente do estatuto ontológico das mesmas, já é por si só metafórico: separa o que pertence ou não ao domínio das coisas que se encontram *no* espaço (ou no Caos de Hesíodo para os crentes).

Há também, porém, e, diante das analogias fisiológicas, talvez primariamente, um *vazio não-separado* (ἀχώριστον), que é o vazio encerrado no ventre dos seres vivos, na terra e nas nuvens, e também o vazio do que é raro, leve e sutil. Para esses, a noção de recipiente funciona perfeitamente, porque um recipiente é algo delimitado, com bordas, que limitam e demarcam aquilo que ele contém.

Na verdade, o próprio vazio separado pode compartilhar também desta característica que é a presença dos limites. Para muitos pensadores antigos, o cosmos é limitado e as coisas que nele existem estão efetivamente ali contidas. Mas há uma outra corrente que pensa em um ilimitado, infinito, indeterminado, começando em Anaximandro e culminando, em Leucipo e Demócrito. Ainda assim, mesmo um vazio ilimitado e infinito como o de Demócrito não perde a característica principal de um recipiente que é a de *ser capaz de receber*. Ele recebe os átomos, tanto no sentido de ser o palco onde eles atuam, quanto no sentido de que não impede sua atuação (isto é, sua movimentação).

Entretanto, diante da analogia com a noção de recipiente, parece ser mais razoável supor que Aristóteles parte primeiro da noção de um vazio interno e limitado, porque ela tende a ser mais compreensível e menos controversa do que a de um vazio separado e ilimitado, a respeito do qual pesarão as dificuldades que ele elencou em sua discussão sobre o infinito (*Phys.* 3.4-8).

Por outro lado, isso que é chamado de vazio também figura como uma negatividade elementar, primeiramente do que é corpo, mas também com outras possibilidades, opondo-se talvez à própria necessidade de determinação, como as negatividades não espaciais associadas ao vazio ou à noção de recipiente que aparecem, como vimos, em Demócrito, mas também em Filolau.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. Quero deixar também um agradecimento aos pareceristas que analisaram minha submissão por sua leitura atenta e críticas

Gustavo Laet Gomes  
*Universidade Federal de Minas Gerais*

### *Referências Bibliográficas*

- Angioni, L. (2008). Aristóteles. *Metafísica: Livros I, II e III*. Campinas: Unicamp. Cadernos de Tradução nº 15.
- Bailey, C. (1926). Epicurus. *The Extant Remains*. With short critical apparatus, translation and notes. Oxford: Clarendon Press.
- Beekes, R. (2010). *Etymological Dictionary of Greek*. 2 vols. Leiden/Boston: Brill.
- Caruso, F. (trad.) (2017). Plutarco. Opinioni dei filosofi sulla natura. Libri IV-V. In: Lelli, E.; Pisani, G. (coord.). Plutarco. *Tutti i Moralia*. Milano: Bompiani, p. 1726-1759.
- Coulon, V.; Van Daele, M. (1928). *Aristophane*. Vol. 3. Paris: Les Belles Lettres. (Repr. 1967 (1st edn. corr.)) (Available at: <http://stephanus.tlg.uci.edu>)
- Diels, H. (1952). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6th ed. (rev. by Walther Kranz). Berlin: Weidmann. (1st ed. 1903)
- Diels, H. (ed.) (1965). *Doxographi graeci*. 4ed. Berlin: Walter de Gruyter. (1ed 1879)
- Diels, H.; Kranz, W. (2012). *I Presocratici*. Tradução de Giovanni Reale; Diego Fusaro, et al. 4ª ed. Milano: Bompiani.
- Dover, K. J. (1968). Aristophanes. *Clouds*. Oxford: Clarendon Press. (Repr. 1970) (Available at: <http://stephanus.tlg.uci.edu>)
- Einarson, B.; De Lacy, P. H. (1967). *Plutarch's Moralia*. With an English Translation. Vol. 14 (1086C–1147A). Cambridge-Mass./London: Harvard University Press/William Heinemann. (Loeb Classical Library 428)
- Hickie, W. J. (1853). Aristophanes. *Clouds*. The Comedies of Aristophanes. London/Bohn: Publisher Not Informed. (Available at: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0241>)
- Hense, O. (ed.) (1912). Ioannis Stobaei. *Anthologii*. Libri duo prosteiores. Vol. 3. Berolini: Weidmannos.
- Hooker, M. (2017). John Lydus. *On the Months (De Mensibus)*. Translated with introduction and annotations. 2. ed. (Disponibilizado pelo autor online em <https://archive.org/details/JohnLydusOnTheMonthsTr.Hooker2ndEd.2017>)
- Hussey, E. (1993). Aristotle. *Physics*. Books III and IV. Translated with Introduction and Notes. Oxford: Clarendon Press.
- Jebb, R. C. (1905). Bacchylides. *The Poems and the Fragments*. Edited with Introduction, Notes, and Prose Translation. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laks, A.; Most, G. W. (2016). *Early Greek Philosophy*. 9 vols. Cambridge: Harvard University

---

importantes que contribuiram para deixar o texto mais objetivo e correto. Eventuais erros que ainda restarem são naturalmente de minha inteira responsabilidade.

Press. (Loeb Classical Library 524-532)

Leszl, W. (2009). *I Primi Atomisti*. Raccolta dei testi che riguardano Leucippo e Democrito. Firenze: Leo S. Olschki.

Liddell, H. G.; Scott, R.; Jones, H. S.; McKenzie, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. 10th ed. Oxford: Oxford University Press. (Available at <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/search>)

Littré, É. (1853). *Oeuvres complètes d'Hippocrate*. Traduction nouvelle avec le text grec em regard. Vol. 8. Paris: J. B. Baillière.

Lopes, R. Platão. (2012). *Timeu-Crítias*: Tradução do grego, introdução e notas. 2ª ed. São Paulo: Annablume.

Luria, S. Y. (2014). *Democrito*. Tradução de Diego Fusaro e Anastasia Krivushina. 2ª ed. Milano: Bompiani.

Morel, P.-M. (1996). *Démocrite et la recherche des causes*. Paris: Klincksieck.

Morrison, B. (2002). *On Location*. Aristotle's Concept of Place. Oxford: Clarendon Press.

O'Neil Jr., E. (1938). Aristophanes. *Birds*. The Complete Greek Drama, vol. 2. New York: Random House. (Available at: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0026>)

Prignano, S. (trad.) (2017). Plutarco. Opinioni dei filosofi sulla natura. Libro III. In: Lelli, E.; Pisani, G. (coord.). Plutarco. *Tutti i Moralia*. Milano: Bompiani, p. 1714-1725.

Primavesi, O. (2012). *Metaphysics A: A New Critical Edition*. In: Steel, C. (ed.). *Aristotle's Metaphysics Alpha*. Symposium Aristotelicum. Oxford: Oxford University Press. p. 387-515.

Puente, F. R. (2011). Os argumentos de Aristóteles contra o vazio (Phys. IV 8). In: Palumbo, L. (org.). *Logon didonai. La filosofia come esercizio del render ragione*. Studi in onore di Giovanni Casertano. Napoli: Loffredo, p. 777-790.

Radice, R. (2011). Aristotele. *Fisica*. Introduzione, traduzione, note e apparati. Milano: Bompiani.

Reeve, C. D. C. (2018). Aristotle. *Physics*. Translated with Introduction and Notes. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

Rocchi, M. (trad.) (2017). Plutarco. Opinioni dei filosofi sulla natura. Libro I. In: Lelli, E.; Pisani, G. (coord.). Plutarco. *Tutti i Moralia*. Milano: Bompiani, p. 1674-1697.

Ross, W. D. (1950). *Aristotelis Physica*. Oxford: Clarendon Press. (Repr. 1966; 1st ed. corr.) (Available at: <http://stephanus.tlg.uci.edu>)

Ross, W. D. (1955). Aristotle. *Parva naturalia*. Oxford: Clarendon Press. (Repr. 1970.) (Available at: <http://stephanus.tlg.uci.edu>)

Ross, W. D. (1957). *Aristotelis Politica*. Oxford: Clarendon Press. (Repr. 1964.) (Available at: <http://stephanus.tlg.uci.edu>)

Ross, W. D. (1961). Aristotle. *De anima*. Oxford: Clarendon Press. (Repr. 1967.) (Available at: <http://stephanus.tlg.uci.edu>)

Sedley, D. (1982). Two Conceptions of Vacuum. *Phronesis* 27, n. 2, p. 175-193.

Shiffman, M. (2011). Aristotle. *De Anima*. Translated with Introduction and Notes. Focus, Newburyport.

Solmsen, F. (1960). *Aristotle's System of the Physical World*. A Comparison with His Predecessors. Ithaca: Cornell University Press.

Stallings, A. E. (2007). Lucretius. *The Nature of Things*: Translation. London: Penguin Classics.

Usener, H. (1887). *Epicurea*. Lipsiae: B. G. Teubneri (Repr. 2010. Cambridge: Cambridge

University Press.)

Veloso, C. W. (2017). Aristóteles. *Meteorológicos*. Tradução, Introdução e Notas, com a colaboração de Hiteshkumar Parmar. Lisboa: Imprensa Nacional.

Wachsmuth, C. (ed.) (1884). Ioannis Stobaei. *Anthologii*. Libri duo priores, qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae. 2 vols. Berolini: Weidmannos.