

Revista Filosófica de Coimbra

vol.14 | n.º27 | 2005

Amândio Coxito
Mário Santiago de Carvalho
Henrique Jales Ribeiro
Diogo Ferrer
Moisés de Lemos Martins
Andrzej Wiercinski
Alexandre Costa

ZENÃO DE ELEIA E O EXERCÍCIO DA FILOSOFIA ATRAVÉS DO PARADOXO: UM ENSAIO ACERCA DA INTENÇÃO FILOSÓFICA DA DIALÉCTICA ZENÓNICA

ALEXANDRE COSTA*

Muito pouco restou da obra e do pensamento de Zenão de Eleia. Reconhecem-se como autênticos apenas quatro fragmentos do livro¹ que teria escrito, três preservados por Simplício e um por Diógenes Laércio. Além desses fragmentos, e bem mais célebres, conhecemos também os paradoxos que formulou acerca do movimento, preservados sobretudo por Aristóteles e comentados pelo mesmo Simplício.

Apesar desse restrito acervo, vemos com clareza, quando nos encontramos diante dos seus fragmentos ou quando confrontados com os seus paradoxos, que o seu pensamento inaugurou um modo de pensar absolutamente original. Eles revelam uma filosofia que determina o seu exercício através do paradoxo, uma filosofia que nos conduz, invariavelmente, à aporia. É por intermédio do paradoxo que Zenão demonstra o absurdo e o equívoco de uma determinada posição filosófica, posição esta supostamente contrária à sua. Escondido no paradoxo, o Eleata não mostra o que é, mas o que não é; ou ainda mais do que isso: ele mostra o que não pode ser. E é aqui que encontramos a *negatividade* do seu método.

Justamente por utilizar um método negativo, Zenão analisa inicialmente a hipótese ou a teoria da qual presumivelmente discorda: tendo a argumentação o destino de cair no abismo do paradoxo, a hipótese tomada a princípio passa a ser considerada absurda e necessariamente falsa. O paradoxo não é, portanto, propriamente o método, mas o seu ápice.

* Universidade Federal do Rio de Janeiro.

¹ É comumente aceite a versão segundo a qual Zenão teria escrito um único livro. O tema, entretanto, não deixa de ser controverso, como é de costume e de se esperar quando se trata de autores cujas obras se perderam através dos tempos.

O método consistiria, primeiramente, na determinação dos opostos, traduzindo-os em duas hipóteses entre si excludentes e antagónicas, e na posterior análise das consequências de cada uma delas². Esse processo culmina com o paradoxo. A esse método Aristóteles chamou dialéctica e viu em Zenão o seu primeiro aparecimento³, afirmação com a qual os intérpretes e os filósofos posteriores que se dedicam à questão se mostram plenamente de acordo, mesmo que alguns reconheçam, já no poema de Parménides, o embrião dessa “técnica”, ao ter recorrido a uma argumentação rigorosamente lógica a fim de expor a contradição intrínseca à afirmação de que o não-ser é ou pode vir a ser⁴. Esta última observação é sem dúvida pertinente, sobretudo em termos históricos, uma vez que Zenão foi um dos discípulos de Parménides, provavelmente o mais dileto. Mas é igualmente certo que ainda não encontramos no seu poema nada que realmente se compare àquilo a que se convencionou chamar posteriormente dialéctica. Esta encontra, de facto, o seu início nas argumentações zenónicas.

Infelizmente, como sabemos, não nos foram legados muitos exemplos do método zenónico. Os melhores modelos do seu método dialéctico encontram-se principalmente nos três fragmentos preservados por Simplicio na sua *Física* e, principalmente, no *Parménides* de Platão. Aristóteles não se dedicou a descrever ou demonstrar o método, mas apenas a afirmar a sua existência e conferir a sua invenção a Zenão, já que se interessou mais pela resolução e pelo conteúdo dos seus paradoxos acerca do movimento do que pela forma com que o Eleata os concebeu.

O propósito deste ensaio consiste em analisar a origem e a estrutura do método que define a filosofia de Zenão, bem como examinar o seu desenvolvimento e a sua repercussão nas obras de Platão e Aristóteles. Tudo isso, porém, com o intuito de que nos sirva de apoio na tarefa de avaliar com alguma segurança a questão mais emblemática a envolver o pensamento zenónico: qual é, afinal, a intenção filosófica do seu método? O que equivale a perguntar pelo *télos* da sua filosofia e pela ambição da dialéctica da qual foi inventor.

² Segundo o modelo e o testemunho apresentados no *Parménides* de Platão.

³ Fragmento 65 (Rose). A afirmação aristotélica é também referida por outros autores, entre eles Diógenes Laércio (VIII, 57; IX, 25) e Sexto Empírico (*Adversus Mathematicos* VII, 7, 1).

⁴ O emprego da referida “argumentação rigorosamente lógica” adoptada por Parménides evidencia-se nos Fragmentos 2, 7 e 8.

I.

Defender Parménides dos seus opositores, eis a motivação inicial que conduz Zenão a forjar o seu método. A intenção de proteger o seu mestre dos ataques dos seus adversários actua como elemento definidor da forma ou do modo zenónico de fazer filosofia. Na defesa de Parménides, não é o conteúdo o que está exatamente em jogo: afinal, este já fora dado pelo próprio. O que está em jogo é a reafirmação desse conteúdo parmenídico por meio da rejeição das ideias dos seus adversários. Este é, sobretudo, o parecer que Platão oferece sobre Zenão nas primeiras páginas do *Parménides*, quando Sócrates percebe e afirma que Zenão professa o mesmo que o seu mestre, embora o diga pelo avesso⁵. É neste «pelo avesso» que Sócrates reconhece a característica inicial que move ou dá partida à argumentação de Zenão: a sua dialéctica entrega-se à análise lógica e pormenorizada da proposição contrária àquela que ele, Zenão, estaria a defender. Desse modo, se essa proposição for reduzida ao absurdo e conduzida a um paradoxo, a outra estaria comprovada pela simples negação da que se lhe opõe. É por isso que Platão identificará em Zenão, ao menos de início, um filósofo que corrobora a posição defendida por Parménides pelo simples facto de negar e refutar, através do seu método dialéctico, a posição que lhe é imediatamente contrária.

Com efeito, a julgar pelos temas abordados por Zenão nos paradoxos ou dilemas preservados por Aristóteles e nas citações feitas por Simplício, não resta dúvida de que a definição da sua ocupação filosófica é determinada por algumas das questões principais do poema de Parménides. Não é, pois, mera coincidência que se possa dividir esse mencionado acervo em dois grupos: os argumentos contra a pluralidade e os contra a existência do movimento. Arrastando as teorias a favor dessas noções até ao extremo do paradoxo, Zenão ratificaria *negativamente* o pensamento parmenídico, favorável ao imobilismo e à unidade. Dessa forma, a escolha dos temas denuncia a origem da filosofia zenónica – ela provém, sem dúvida, de Parménides.

O porquê da opção por demonstrar a validade de determinadas teorias através da refutação das suas contrárias é algo que não tem como ser identificado, e nisto reside a grande inovação zenónica: ele simplesmente percebeu que não bastava afirmar positivamente esta ou aquela *tese*, como quem diz «esta é a minha, fique você com a sua»; ele trata de transformá-las em *hipóteses* que devem passar pelo rigoroso crivo da dialéctica. Foi talvez por ter observado uma certa apatia e uma certa frouxidão de

⁵ 128 a-b.

pensamento nesse «cada qual com a sua teoria» ou «cada qual com o seu ponto de vista» que Zenão viu que era preciso eliminar as demais teorias expondo uma a uma as suas fraquezas, até que caíssem no descrédito do absurdo e, assim, comprovar que a teoria verdadeira é a que não pode ser derrubada, é a que não vacila. Zenão filosofa com os argumentos alheios, com o raciocínio dos adversários – ele parte para guerrear no território inimigo. E o faz com pertinência e pertinácia, sem engodo nem cansaço. Tanto que o método não se esgota nessa opção pelo negativo e na determinação de atrofiar as proposições analisadas até ao paradoxo: ele valoriza o «entre», o desenvolvimento, tecendo meticulosamente o passo-a-passo da argumentação, do que dá testemunho o relato de Aristóteles ao mencionar que a questão⁶ da existência do movimento é posta à prova por Zenão através de quatro argumentos (*lógoi*)⁷, o que Platão atesta e exemplifica cabalmente no *Parménides*⁸, demonstrando também que o método completo incluiria ainda a passagem da hipótese contrária – que podemos passar a chamar aqui a «contra-hipótese» – por outros quatro argumentos.

Esse segundo momento que complementaria o método zenónico, isto é, a análise dialéctica da «contra-hipótese», encontra-se apenas em Platão⁹. Nem Simplício nem Aristóteles dão testemunho de um Zenão que, primeiro, examina as hipóteses «se o movimento é» ou «se o múltiplo é» para depois trabalhar com as suas contrárias – das quais presumivelmente Zenão e certamente Parménides seriam partidários –, «se o não-movimento é» ou «se o uno é». Isto faz com que se desconfie que a segunda etapa do método seja já uma inovação platónica, ou mesmo o seu contributo em concluí-lo, rematando à perfeição o método zenónico¹⁰.

⁶ O que Platão, por sua vez, define como hipótese (*hypóthesis*). Ver *Parménides* 127d.

⁷ Não é, portanto, mera coincidência haver quatro paradoxos acerca do movimento. Ver, especialmente, *Física* 239b10ss. Curioso notar que Simplício, ao citar passagens da obra de Zenão, termina por preservar três argumentos contra a hipótese da existência da pluralidade, o que nos faz supor a falta de um.

⁸ Sobre a distinção entre hipótese e argumento no *Parménides*, ver, p.ex., 127d-e.

⁹ E não apenas *exemplarmente* demonstrada, mas também afirmada expressamente em 136a-b.

¹⁰ Há-de se mencionar ainda o testemunho de Proclo. Segundo este autor (*in Platonis Parmenidem*, 631, 35), o livro de Zenão continha ao todo 40 *lógoi*, o que confirma a precisão zenónica em submeter cada hipótese à resistência de quatro argumentos (*lógoi*), visto ser 40 um múltiplo de quatro. O autor nada relata, infelizmente, sobre a questão da distinção sistemática entre hipótese e «contra-hipótese» referida por Platão. Daí que não é possível saber se os 40 *lógoi* correspondem à análise dialéctica de dez hipóteses ou se à de cinco hipóteses mais outras cinco, suas contrárias.

Se já havia essa segunda etapa nos escritos de Zenão ou se ela nada mais é do que uma criação platónica, parece-nos imponderável. Cabe dizer, contudo, que o dizemos imponderável por não haver como afirmá-lo ou negá-lo com toda a certeza, ainda que pareça razoável crer que essa segunda etapa seja mesmo obra de Platão, dado o facto de ser fenómeno comum nos diálogos platónicos uma certa apropriação de doutrinas alheias em prol do fim a que aspiram atingir o diálogo e a sua própria filosofia, ao passo que seria de esperar que Aristóteles, o primeiro filósofo a debruçar-se detida e rigorosamente sobre a história da filosofia, não deixasse de mencionar uma tal informação¹¹.

Mais importante, porém, é observar que a análise dialéctica da aqui chamada «contra-hipótese» torna evidente e radicaliza um problema que nos pode passar despercebido quando lidamos apenas com o Zenão de Aristóteles e Simplício, a saber: que o método elaborado por Zenão não apenas refuta a hipótese a ser atacada, mas também a que supostamente defende. Isto é cristalino no *Parménides* de Platão, em que a análise dialéctica mostra o absurdo tanto do «se o uno é» como do «se o múltiplo é». Mas isso não é somente um efeito do método possivelmente «completo» que apenas Platão nos oferta e que, por isso, pode não ser um legítimo Zenão. A questão é que mesmo nas argumentações preservadas por Simplício e também nos paradoxos a que se dedica Aristóteles, em que não há a referida segunda etapa, as duas hipóteses são refutadas, tanto aquela que poderíamos chamar não-parmenídica como a parmenídica. A única diferença é que, ao contrário do modelo ofertado por Platão, em que as hipóteses entre si opostas são explicitamente refutadas, resultando daí uma aporia absoluta por serem ambas objectos da análise dialéctica e, conseqüentemente, vítimas assumidas do paradoxo final, no modelo reproduzido por Simplício e na descrição dos paradoxos comentados por Aristóteles aquela que seria a hipótese a ser defendida, a parmenídica, também acaba por sucumbir, mas neste caso em função do próprio conteúdo do desenvolvimento dialéctico, que, implicitamente, torna-a igualmente absurda.

¹¹ É preciso lembrar a intimidade que Aristóteles possuía com relação à obra de Platão. Se o Estagirita não faz nenhum comentário a respeito do facto de Platão ter exposto no *Parménides* quatro *lógoi* para uma hipótese e outros quatro para a hipótese contrária, é possível que considerasse a análise da «contra-hipótese» como um recurso efectivamente platónico. Ainda assim, isto não pode abalar de todo a versão platónica, pois devemos também considerar que Aristóteles não se atém às questões formais do método zenónico, e mesmo o conteúdo incluso nos paradoxos por ele analisados é criticado de forma apressada e sucinta. Há motivos, portanto, para que a controvérsia sobreviva.

É necessário, então, mostrar como isso acontece e o que vem a ser afinal essa refutação que dissemos implícita. Não há necessidade de destrinçar o desenvolvimento contido nos três fragmentos contra a pluralidade preservados por Simplicio; também não é preciso pormenorizar o conteúdo em jogo na análise realizada por Aristóteles acerca dos paradoxos zenónicos. Basta que se ponderem as consequências que implicam. Convém apenas analisar as conclusões a que chegam os argumentos contra a pluralidade e os paradoxos sobre o movimento. Estes, naturalmente, acabam por negar a sua existência, declarando-o impossível. Já no caso dos fragmentos legados por Simplicio, o que se vê ali é que a pluralidade se mostra absurda por provocar o choque contraditório entre o limitado e o ilimitado, entre o finito e o infinito, como expressa a conclusão paradoxal a que Zenão chega no Fragmento 1, caso se aceite a existência do múltiplo:

Zenão demonstrou anteriormente o ilimitado através da grandeza de acordo com a mesma argumentação. Pois tendo já demonstrado «que se não tivesse grandeza, o ente não seria», prossegue: «mas se é, necessariamente tem cada coisa certa grandeza e espessura, e distância uma da outra. E para o que está diante diz-se o mesmo. Pois este também terá grandeza e um outro pôr-se-á diante dele. É o mesmo dizer isso apenas uma vez e dizê-lo sempre, pois nenhum será o último, nem será sem relação com outro. Assim, se múltiplas são as coisas, são elas também necessariamente pequenas e grandes: tão pequenas a ponto de não terem grandeza; tão grandes a ponto de serem ilimitadas»¹².

Como já foi dito anteriormente, não nos é necessário examinar detidamente o conteúdo dessa argumentação. Para efeito do propósito deste ensaio, que consiste sobretudo no intuito de identificar a intenção primordial da filosofia zenónica, é-nos suficiente considerar a conclusão apresentada por Zenão. Por um lado, nos paradoxos acerca do movimento, nega que ele exista; por outro, nos argumentos contra a pluralidade, nega que as coisas possam ser várias porque disso decorreria um absurdo, como ilustra o fragmento aqui citado. Ora, estamos então diante de afirmações simplesmente espantosas: o que Zenão nega são fenómenos para nós tão evidentes como o movimento e a pluralidade das coisas. Ele simplesmente nega que existam. Mais: não podem mesmo existir, uma vez demonstrado o absurdo dessas posições.

¹² SIMPLÍCIO. *Física*, 140,34 (DK1B).

É aqui, neste impasse entre o real e a lógica dialéctica do método zenónico, que reside a maior dificuldade com que deparamos na tarefa de identificar qual seria a real intenção da filosofia de Zenão: se, por um lado, a pluralidade não existe, por outro, a unidade não *aparece*, pois o mundo mostra-se vários, e o que não *aparece*¹³ não *é*. Uma unidade tão una a ponto de excluir por completo a diversidade para que se possa afirmar livre de toda diferença, idêntica apenas a si mesma, logicamente irrepreensível e inatacável, esta unidade eleata *é* ou existe apenas abstratamente, filosoficamente, no sentido que pode ser pensada. Uma unidade parmenídica, perfeita, completa e única *é* produto do pensamento¹⁴. Portanto, quando a dialéctica zenónica conjuga um aspecto em face do outro, o pensamento e a coisa, o uno e o múltiplo, pressupondo-os tão antagónicos a ponto de serem efectivamente um a *negação absoluta* do outro, tornando-os radical e necessariamente excludentes – um imperativo, sem dúvida, lógico – o que surge *é* a inviabilidade de ambos: nem o uno parmenídico pode ser aceite por não corresponder à verdade das coisas, nem o múltiplo dos seus opositores, uma vez demonstrado ser um equívoco. Então, se a mais pura actividade do pensar dialéctico-zenónico *é* capaz de negar *explicitamente* a existência à fenómenos tão óbvios e evidentes como a pluralidade e o movimento, mostrando-os filosoficamente impossíveis, acaba também por negar *implicitamente* a realidade ao imobilismo e à unidade, pois, assim ensimesmados e excludentes, passam a estar confinados num mundo de tudo apartado e estritamente abstrato, condenando-os a ter realidade apenas na esfera do seu próprio pensamento.

Chegamos então ao momento propício para recuperarmos a discussão sobre a versão platónica a respeito da eventual «segunda etapa» do método zenónico. Se Platão foi fiel ao modelo dialéctico forjado por Zenão, fica assente que o resultado dos argumentos zenónicos seria exactamente o mesmo que vemos no *Parménides*: a negação da hipótese e da «contra-hipótese». Mas se não o foi, tendo ele mesmo inventado essa segunda parte, ainda assim Platão dá mostras, com isso, de ter entendido perfeitamente o real resultado da dialéctica zenónica, uma vez que nós mesmos, partindo do que nos foi legado por Simplício e Aristóteles, identificamos ali uma negação explícita e consciente da hipótese e, por outro lado, uma negação implícita – e talvez não-consciente – da «contra-hipótese». Portanto, a aludida segunda etapa do método zenónico, no caso de ser uma invenção de Platão, acaba por ser o artifício pelo qual

¹³ No sentido grego que une aparecer e acontecer, aparecer e existir.

¹⁴ Hegel assim considera em suas *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: «O ser, o uno da escola eleática *é* tão-somente essa abstracção, esse imergir-se no abismo da identidade do entendimento (*Verstandesidentität*)» (Frankfurt, Suhrkamp, 1996, p.299).

consegue chamar a atenção de todos para essa realidade, não histórica, mas filosófica da dialéctica zenónica. É possível que nem o próprio Zenão a tenha percebido; é possível também que sim, o que faz com que continuemos a ignorar a intenção que o Eleata possivelmente «escondia» para além da própria intenção dos paradoxos. De qualquer forma, ainda no tocante à interpretação platónica, parece-nos que, para além da veracidade histórica – que tenderá sempre à controvérsia –, Platão foi certo na sua interpretação filosófica, vendo o que até então ninguém tinha visto: a radical *negatividade* da argumentação zenónica. E é mesmo possível que Platão tenha tirado daí uma lição, já que a sua própria dialéctica, aquela que vemos em vários dos seus diálogos, é sem dúvida menos logicamente rígida do que a de Zenão, retirando dessa flexibilidade a sua mais-valia.

II.

Apesar das muitas dificuldades encontradas até aqui, não devemos esmorecer relativamente ao nosso propósito de desvendar a verdadeira intenção do pensamento zenónico. Se essa intenção ainda se nos mantém um tanto obscura ou mesmo imperscrutável, convém continuarmos a aprofundar a análise acerca da sua filosofia como um todo, na esperança de que essa intenção possa emergir da sua própria profundidade.

Cabe-nos então recapitular e também estender aquilo que alcançamos anteriormente. O resultado da dialéctica zenónica acabou por se nos revelar absolutamente negativo, restando dela, por sua lógica e coerência internas, a inviabilidade da conjugação entre o uno e o múltiplo, o pensamento e a coisa. Por conseguinte, parece certo afirmar que aquilo que Zenão traz efectivamente à baila é um interessante dilema: o *kósmos* depõe a favor do múltiplo, mas este mostra-se filosoficamente inaceitável; já o uno é filosoficamente perfeito, mas afirmá-lo tão radicalmente a ponto de excluir o múltiplo não corresponde ao real. Aqui já se vê o anúncio de uma distinção entre o mundo dos conceitos e o mundo das coisas, bem como a impossibilidade de conjugá-los. Trata-se de um duelo entre *kósmos*: o do (puro) pensamento e o *kósmos* propriamente dito. Ciente desse embate, não é por mero acaso que Zenão «opera» com uma noção de ente que já é uma negação de Parménides. Em Zenão, o ente parmenídico perde a dimensão do ser¹⁵ e, portanto, coisifica-se: é a coisa,

¹⁵ E perde, consequentemente, a sua verdade «ontológica» em face do elo que une verdade e ser no poema de Parménides, adquirindo dessa forma um carácter «ôntico». É também por isso que, tanto Aristóteles como Simplício, se dedicam às questões zenónicas em suas respectivas *Físicas*: é sobretudo na ordem da física e não, por exemplo, da metafísica, que incluem os seus comentários a respeito da obra de Zenão.

o ente com massa, forma, dimensões e volume. Zenão traz o ente para o mundo das coisas e é nesse terreno, o terreno do «inimigo», o terreno em que o movimento e a pluralidade são consideradas evidentes, é justamente aí que nega, com a sua dialéctica, que existam – um espantoso triunfo lógico-filosófico.

Se é inegável que a filosofia zenónica encontra a sua origem e motivação na de Parménides, é igualmente inegável que ela acaba por não ser nada amistosa para com o seu mestre: as teorias parmenídicas, que deveriam ser defendidas, terminam por ser igualmente postas em suspensão. Se é esta a intenção de Zenão desde o princípio ninguém pode afirmar. É bem possível que mesmo para ele tenha sido uma surpresa refutar as premissas parmenídicas e que tenha olhado com espanto o resultado a que chega: a negação da hipótese e da «contra-hipótese», isto é, a negação total. É também bastante plausível que Zenão nem sequer tenha reflectido sobre isso ou notado as derradeiras consequências do seu método, não reparando na «contra-indicação» que trazia consigo, uma vez que a sua dialéctica sempre conduz à formação de um círculo vicioso e à aporia. Um Zenão surpreso com o corolário último do seu próprio método seria um Zenão que, de facto, queria sustentar ou mesmo defender Parménides. Mas pode ser que ele soubesse exactamente aonde iria chegar e, neste caso, teríamos um Zenão que age com um elaborado requinte contra o próprio mestre. Talvez Platão tenha desconfiado de um tal requinte, talvez estivesse mesmo convicto dele. Afinal, que outro motivo teria ele para, igualmente cruel e irónico, fazer com que a personagem Parménides, no seu diálogo, representasse, na verdade, o próprio Zenão, fazendo com que *este* Parménides, um Parménides zenónico, refutasse o «velho» Parménides? Trata-se, decerto, de um segundo parricídio¹⁶.

Seja qual for a intenção inicial de Zenão, sendo ele um parricida convicto ou antes o fautor de um parricídio inconsciente, o resultado final é que o desenvolvimento presumivelmente a favor de Parménides e contra os seus adversários acaba por ser contra todos. Isto não torna falso

¹⁶ No *Sofista* (241d), a personagem «O Estrangeiro de Eleia» vê-se obrigada a discordar de Parménides, reformulando as concepções parmenídicas de ser e não-ser, do que resulta, por sinal, a teoria platónica do não-ser como alteridade. Antes de dar início a essa «reformulação», o Estrangeiro pede ao seu interlocutor, Teeteto, que não o tome por um parricida, sem esconder o seu constrangimento e dando a entender que a «morte» do «pai» Parménides era mesmo inevitável (241d-e). A propósito dessa personagem, é bem capaz de ser mais um alter-ego que Platão concede a Zenão. No *Parménides* é mesmo indubitável que a personagem Parménides corresponde a Zenão; já no *Sofista* pode ser que o Estrangeiro possua um carácter mais genérico, representando a escola eleata como um todo ou o conjunto dos discípulos de Parménides, dentre os quais se contava Zenão.

o pressuposto de que Zenão mostra o que não-é com a intenção de demonstrar *negativamente* o que é; o problema, entretanto, está em que, segundo o resultado da dialéctica zenónica, nunca nada é, restando-lhe sempre e apenas uma soma de negações. Seja em Platão, Simplicio ou Aristóteles, é sempre essa negação que persiste, não sendo possível vislumbrar, ao menos não directamente, qualquer construção positiva no pensamento zenónico. A impressão que fica é que ali só há espaço para a destruição. E, assim, a dialéctica zenónica, talvez sem se dar conta disso, passa a ter como resultado uma negação a princípio absoluta: dali não sobra nada.

III.

A partir das considerações anteriores poderíamos pensar: «que belo, surpreendente e ancestralíssimo fundador do niilismo nos saiu esse Zenão!». Mas isto seria, antes de mais nada, um anacronismo e também um certo exagero. Seria concordar, igualmente, com o que sobre ele declara Tímon, num elogio que acaba por ter o valor de uma crítica: «Zenão, com sua grande força, dificilmente resistível, capaz de defender uma tese e seu contrário, severo crítico de todos(...)»¹⁷. Seria, portanto, creditar a Zenão uma indiferença absoluta pelo conteúdo e um apego extremo pela forma que guia o discurso a seu bel-prazer e em favor de idiossincráticas conveniências, algo que se reconhece apenas na sofística de baixa estirpe.

Mas o que teria então realizado Zenão de positivo, uma vez que o seu método tem como consequência apenas negação e aporia? Se expõe confrangedoramente, através da tenacidade do seu método, uma fragilidade que ele torna quase característica nas teorias filosóficas? É uma pergunta difícil. Aristóteles, por exemplo, já empregava o termo «aporia» para designar as considerações e os paradoxos zenónicos, numa possível alusão ao vazio conteudístico da sua filosofia. Mas se quisermos persistir na finalidade de tentar esclarecer qual o escopo que orienta essa singular atitude filosófica, é preciso descobrir o que pode haver de positivo nessa mesma atitude.

Em primeiro plano, a elaboração do seu método, a dialéctica, ainda que culmine invariavelmente em aporia, já é em si algo positivo e certamente a sua grande herança: se nada sobra das hipóteses por ele

¹⁷ Citado a partir da tradução de Mário da Gama Kury para a obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* de Diógenes Laércio (Brasília, UnB, 1988, p. 258).

examinadas, digamos ao menos: «dali não sobra nada, a não ser o método».

É preciso pois valorizar o facto de Zenão protagonizar o primeiro capítulo de um desenvolvimento do qual também fazem parte a sofística em suas várias nuances e a dialéctica platónica. Tanto esta como aquela não poderiam existir sem o prévio surgimento da dialéctica de que Zenão é fundador. Este é, sem dúvida, o seu maior legado. É certo que a dialéctica platónica, por exemplo, é diversa da zenónica, mas, por outro lado, totalmente inviável sem ela. Não é pois sem motivo que Platão lhe ergue o monumento que é o seu *Parménides*. Aqui, a despeito das diferenças entre as respectivas dialécticas, é onde Platão se mantém mais fiel à dialéctica zenónica, fiel a ponto de oferecer o melhor exemplo da sua estrutura, preservando inclusive a *metódica* relação entre hipótese e argumentos, bem como a disposição destes em número de quatro.

Mas o diálogo platónico é igualmente precioso ao mostrar como Platão compreendeu Zenão ao extremo: é ele quem deixa pela primeira vez nitidamente claro que a argumentação zenónica não só refuta a hipótese atacada como também aquela pela qual em princípio se tem predilecção. Com isso Platão percebe como Zenão acaba por agredir Parménides, descartando a corrente versão do discípulo que partiu em defesa do mestre. O próprio Platão começa o diálogo fazendo com que Sócrates exponha esse ponto de vista, mas isso deve ser antes considerado como a expressão estratégica de um certo lugar comum: Platão dá vez e voz à opinião reinante. Na sequência, entretanto, deparamos com um exaustivo desenvolvimento dialéctico, em que a primeira hipótese a cair nas malhas do absurdo é justamente a de Parménides, a do uno. Nesse âmbito, vale relembrar e sublinhar o requinte de crueldade de Platão ao colocar na boca do próprio Parménides - mas à moda de Zenão - a refutação da sua teoria.

Para além do *Parménides*, Platão oferece francas mostras da sua recepção da dialéctica zenónica, sobretudo nos seus diálogos essencialmente aporéticos, em que soube apreciar o valor da aporia - consequência inevitável da dialéctica zenónica - no processo do conhecimento e no exercício da filosofia, uma vez que despe as argumentações dos seus equívocos, de tudo aquilo que nelas é falso e de tudo o que lhes pesa. Nesses diálogos, a conclusão a que se chega sobre o tema principal é sempre coisa nenhuma, é nada, exactamente como em Zenão. Não será que Zenão, e também Platão, não querem fazer ver à filosofia que a legítima ignorância aporética se encontra um degrau acima da ignorância que se declara um saber positivo? Não é esse, afinal, o cerne do célebre axioma socrático - «só sei que nada sei» -, pelo qual Sócrates passa a ser admirado como um homem sábio pelo simples facto de evitar afirmar um saber qualquer porém ilusório? Não é, pois, coincidência alguma que

nesses mesmos diálogos aporéticos de Platão o grande talento socrático não consista em mais do que saber contaminar o interlocutor com a sua própria ignorância, despindo-o das suas falsas certezas e deixando-o livre de qualquer convicção. Numa palavra: em estado de aporia. Não seria essa, também, a intenção filosófica do método zenónico, tomarmos ciência da nossa própria ignorância e dos limites do nosso conhecimento?

Em todo o caso, mesmo se a aporia for o objectivo cientemente perseguido por Zenão e, por isso mesmo, possa ser considerado o máximo a que o seu método almeja, ainda assim o desenvolvimento dos argumentos zenónicos no seu metódico itinerário até ao absurdo ou paradoxo mostra-se pleno de conteúdo e significado. Também os diálogos aporéticos de Platão evidenciam exemplarmente que entre o ponto de partida - que vem a ser a definição da hipótese a passar pela dialéctica e, conseqüentemente, tema central do diálogo - e o ponto de chegada do processo dialéctico instaura-se um desenvolvimento riquíssimo que analisa detida e *filosoficamente* o conteúdo do que está em questão. Esse miolo, a despeito da aporia final, contém valiosas ideias, assim como na argumentação zenónica, seja nas demonstrações transmitidas por Simplício, seja nos paradoxos preservados por Aristóteles, pois não é à toa que esses autores se ocupam com a filosofia de Zenão: ela serve-lhes como impulsionador para as suas próprias teses. Descobre-se então um segundo elemento positivo na filosofia zenónica para além do método mesmo e da função filosófica da aporia: o conteúdo que está em jogo nos passos que ligam o início ao fim do processo.

Nos fragmentos deixados por Simplício, por exemplo, encontra-se implicitamente a questão da natureza do ente zenónico à diferença do ente parmenídico, tema infelizmente pouco explorado mas já aludido aqui ao menos uma vez. Claro está, contudo, que Simplício dialoga com Zenão com o intuito maior de versar sobre conceitos fundamentais da física, o mesmo valendo para os dilemas com que Aristóteles se ocupa, uma vez que à própria provocação que suscitam faz deles importantíssimos elementos para a discussão acerca dos conceitos de tempo, espaço, lugar e movimento, sem contar ainda a relevância que outros aspectos da sua filosofia - nomeadamente a questão da finitude e da infinidade, bem como a da divisibilidade e da indivisibilidade de unidades quaisquer - possuem até aos dias de hoje para disciplinas como a física e a matemática.

Antes, porém, de mergulharmos uma vez mais na presença de Zenão na obra de Aristóteles, faz-se necessário finalizar as nossas considerações sobre a sua presença em Platão. Cabe então destacar um outro aspecto de suma importância dessa recepção: como se não bastassem os elementos acima mencionados, através dos quais Platão lança clareza sobre o pensamento zenónico, ele aponta ainda para aquele que seria o sentido

maior da negatividade zenónica, indicando o «conteúdo» do nada e da aporia das suas conclusões, sentido já por nós entrevisto aquando da anterior e genérica análise sobre o conteúdo dos fragmentos transmitidos por Simplício, a saber, a impossibilidade de conciliação entre o pensamento e o mundo sensível, o que esperamos expor mais suficientemente através de duas citações do *Parménides*:

Que queres dizer com isso? Perguntou Sócrates. É o seguinte, respondeu Parménides. Suponhamos que um de nós é senhor ou escravo do outro, não escravo do senhor em si mesmo, o senhor na sua própria essência, nem este, como senhor, é senhor do escravo em si mesmo, a essência do escravo: como homens, entre eles, é que serão uma coisa ou outra. O senhorio em si mesmo é o que é com relação à escravidão em si mesma, e o inverso: a escravidão em si, com relação ao senhorio em si mesmo. As coisas do nosso mundo não têm ação sobre as daquele, nem as do outro mundo sobre as do nosso. O que eu digo é que aquelas realidades só são o que são para elas mesmas e com referência a elas mesmas, exatamente como se dá com as coisas do nosso mundo (133e-134a).

Quer o Uno exista quer não exista, tanto ele como as outras coisas, ou seja em relação com ele mesmo ou em suas relações recíprocas, todos eles de toda a maneira são tudo e não são nada, parecem ser tudo e não parecem nada (166c)¹⁸.

IV.

Se Platão herdou de Zenão a forma, o método, Aristóteles importa-se especialmente com o conteúdo, mais uma prova de que ele há. Na *Física* são analisados, criticados e pretensamente refutados os quatro célebres paradoxos acerca do movimento. Não vale a pena esmiuçar o conteúdo desses paradoxos, pois não condiria com o propósito deste ensaio. Além disso, as «resoluções» aristotélicas para os referidos dilemas encontram-se longe de satisfazer as exigências de boa parte dos intérpretes, uma vez que muitos deles tomam-nas por insuficientes ou mesmo francamente decepcionantes.

O que se quer examinar é a possibilidade de a relação Aristóteles-Zenão nos fornecer mais algumas senhas para a compreensão do sistema

¹⁸ PLATÃO. *Parménides*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém, Universidade Federal do Pará, 1974.

que o pensamento zenónico perfaz. É o primeiro passo consiste em poder averiguar o que Zenão de facto intentava com a formulação desses paradoxos, perfeitos desafios elaborados como se charadas fossem. Aristóteles aceita a provocação, cria resoluções para os dilemas, supostamente desmantelando-os, e aponta os equívocos de Zenão, o que explica o «tom de voz» que emprega ao criticá-los.

Aceitar o desafio proposto por Zenão revela, porém, que Aristóteles leva a sério a negação do movimento por parte do Eleata, como se este realmente cresse que o movimento simplesmente não existe. Daí a sua necessidade de refutar os paradoxos zenónicos, pois tratam de afirmar uma sentença de todo absurda. Teria mesmo Aristóteles razão em achar que o *télos* dos paradoxos de Zenão era mesmo o de negar existência ao movimento? Ou há aí uma intenção outra, para além desse propósito aparente? Quando analisamos a interpretação platónica do pensamento de Zenão, vimos que Platão aponta para a questão dos limites do conhecimento e da própria filosofia – de onde surge, também, o tema da função filosófica da aporia – e, muito mais ainda, para uma questão literalmente *fundamental*: que pensamento e mundo sensível, segundo Zenão, não se tocam, e que é isso, sem contar a própria questão formal do método, que Zenão nos quer mostrar.

Posto isto, voltemos a Aristóteles, mas sem perder de vista aquilo que já conquistamos ao longo das nossas reflexões sobre a resposta platónica para o «problema Zenão». Feita esta ressalva e sabendo que os paradoxos acerca do movimento têm ao menos o objectivo aparente de negar a sua existência, é necessário perguntar o que significa afinal «negar a existência do movimento»?¹⁹ Existem três modos de encarar a questão: a) Zenão seria um imobilista convicto, o que faria dele, além de uma alma sólida e anacronicamente «metafísica», um parvo ou um cínico, a ponto de desprezar o mundo que o cerca e querer negar com sinceridade um fenómeno evidente²⁰; b) Zenão estaria a exercitar uma vez mais a sua

¹⁹ «Isto não é para se conceber assim, que o movimento simplesmente não exista – como nós dizemos «há elefantes, não há rinocerontes». Que há movimento, que ele é fenómeno, não é sobre isto a questão; o movimento possui certeza sensível, assim como existem elefantes. Neste sentido, nem sequer ocorreu a Zenão negar o movimento. Pelo contrário, a questão é pela sua verdade; mas o movimento é não-verdadeiro, pois ele é contradição. Com isso ele quis dizer que não lhe cabe verdadeiro ser». HEGEL. *Op. cit.* p. 305.

²⁰ Devemos, porém, reconhecer que, se a dialéctica zenónica aponta para a incompatibilidade entre o mundo objectivo e o mundo conceitual, então é preciso admitir que já se encontram aqui as raízes da cisão dicotómica característica a toda metafísica futura.

filosofia através do paradoxo, a fim de mostrar a insuficiência das noções de tempo e espaço e da relação entre eles, como se lançasse a seus contemporâneos o seguinte desafio: «vejam, vejam isso! Baseado nas nossas ideias de tempo e espaço posso demonstrar que elas redundam em contradição pois negam o movimento, algo de todo indubitável!». Neste caso, a intenção não seria negar o movimento, mas antes acusar os limites do nosso conhecimento a respeito; c) O terceiro modo de encarar o problema é aquele que indicamos ser o ponto fundamental da interpretação platónica para a filosofia de Zenão: o que Zenão quer é mostrar que o pensamento possui, intrinsecamente, lógica e natureza inconciliáveis com a lógica e a natureza do mundo sensível, mostrando como o «*kósmos*» do pensamento tem a possibilidade de negar categoricamente o que o *kósmos* afirma.

Parece-nos, com efeito, que essas três opções resumem as possibilidades de interpretação acerca da intenção filosófica da dialéctica zenónica. Aristóteles certamente afasta-se da terceira possibilidade, a «platónica». Fosse concordante com ela, não teria tentado resolver os paradoxos, identificando neles essa intenção; ou até resolvê-los-ia, mas com o propósito de afirmar a possibilidade de concordância entre o ser do pensamento e o ser das coisas. A opção «a», que deveria merecer todo o descrédito possível, parece ser, surpreendentemente, a visão que Aristóteles guarda com relação aos dilemas: ele aceita o desafio de resolvê-los, mas o faz com uma disposição incompatível com aquela que seria a da possibilidade «b».

Frente a esse panorama torna-se difícil obter de Aristóteles uma pista mais segura sobre a real intenção de Zenão com a elaboração dos paradoxos, uma vez que a opção «a», provavelmente aceite por Aristóteles, foi descartada por nós; a opção «c» é «descartada» por ele, já que nem sequer lhe ocorre essa possibilidade, e, finalmente, a opção «b», por si mesma plausível, se por um lado tem chances de corresponder à disposição aristotélica, por outro lado não se deixa determinar com a mínima segurança necessária, uma vez que, também aqui, não há nenhuma menção expressa do Estagirita que nos autorize a supor essa interpretação.

Em todo o caso, as opções «a» e «b» provocam a necessidade de oferecer respostas aos dilemas, e isso Aristóteles faz, independentemente da correcção das mesmas. Para ele, as aporias ofertadas por Zenão merecem resposta e devem ser resolvidas. Com isso, se o comportamento de Aristóteles não nos ajuda efectivamente a decifrar a real intenção dos paradoxos, podemos ver que mais uma vez eles cumprem uma função positiva, à medida que provocam o pensar e dele exigem o seu próprio aperfeiçoamento.

Nesta análise a respeito da recepção aristotélica de Zenão, cabe-nos ainda uma ponderação final. Se parece certo que Aristóteles não atingiu

o cerne fundamental da dialéctica zenónica, nem por isso se lhe devem imputar críticas veementes²¹. Acreditando, possivelmente, que Zenão negava de forma efectiva a existência do movimento, dedicou-se às questões físicas que o pudessem contradizer. Essas questões, com efeito, estão presentes em meio ao desenvolvimento dos paradoxos zenónicos e, como tal, podem e devem ser discutidas, ainda que não constituam o que há ali de mais importante e fundamental. A mesma credulidade custou um dissabor a Diógenes, o cínico. Alguns autores da Antiguidade relatam o modo pelo qual Diógenes teria refutado a tese imobilista, simplesmente levantando-se e pondo-se a andar daqui para acolá. Após esta acção, foi tratado com rudeza pelos seus opositores, que lhe lembraram que não deveria confundir os critérios, desconhecendo o que é da ordem do pensamento e o que é da ordem do conhecimento sensível²². Estas duas «ordens» misturam-se, de facto, em meio à dialéctica zenónica, uma vez que é a incompatibilidade entre elas o que por fim se mostra como o mais essencial nos seus raciocínios. E é justamente a esta parte, a «*aisthética*», que Aristóteles se apegua, o que também podemos interpretar como um indício que testemunha para que lado estava voltado o interesse da sua própria filosofia pela de Zenão, sendo que esta lhe serve como alavanca para o desenvolvimento de algumas das suas próprias teses no âmbito da física, repetindo assim o movimento de sempre da filosofia, esse saber que se alimenta de forma legítima, histórica e contínua da superação dos seus próprios antecedentes.

V.

Após analisarmos tantos problemas concernentes ao pensamento de Zenão, o que poderíamos ainda dizer a respeito do carácter mais constitutivo do seu pensamento e do seu legado para a filosofia, para além

²¹ Para citar um nome de vulto, lembremos que Hegel, evitando censurar Aristóteles com as suas próprias palavras, prefere citar Bayle, um seu contemporâneo francês, que não hesita em qualificar como «pitoyable» (deplorável) a crítica aristotélica aos paradoxos de Zenão. *Op.cit.* p.308.

²² Há, como de costume, algumas diferenças nos relatos de cada um dos autores que mencionam esse episódio. Uma variante é a que afirma que Diógenes teria sim refutado o argumento imobilista através dessa acção, mas que ele mesmo, posteriormente, teria censurado com violência um seu discípulo por a ter tomado como satisfatória, dizendo então as palavras empregues acima. Nuances desse acontecimento podem ser vistas nas versões de Diógenes Laércio (VI, 39), Sexto Empírico (*Pyrrhoniae hypotyposes*, III, 8, 66) e Simplício (*Física*, X, 1205, 24ss).

da influência e importância que teve para os filósofos seus contemporâneos ou imediatamente posteriores? E, mais do que isso, a que conclusões chegamos, afinal, relativamente à sua intenção filosófica, tema central deste ensaio?

Ao longo do desenvolvimento um tanto circular das nossas considerações, o leitor certamente pôde coleccionar indícios suficientes para que entreviesse qual a posição aqui defendida com respeito à intenção primordial da filosofia zenónica. Ainda assim, a título de conclusão, faz-se necessário recapitular os seus pontos fundamentais, a fim que se esclare definitivamente.

Podemos começar por distinguir, didacticamente, dois momentos: a intenção e o resultado da obra de Zenão, sendo o segundo, ao fim e ao cabo, a obra propriamente dita. No que tange à intenção, parece lícito afirmar que ela não se deixa determinar de todo. Mas é indubitável que toda a temática da sua filosofia lhe advém de Parménides. E também, ao menos formalmente, a opção pelos argumentos contra o movimento e contra a pluralidade permite-nos perceber a intenção aparente de defender os postulados parmenídeos. Vimos, todavia, que o resultado a que chega situa-se longe do que se poderia esperar de uma defesa do mestre. E é por isso que a sua intenção original se nos vela: ou bem Zenão tinha realmente essa intenção de defesa e surpreendeu-se com o seu feito, ou bem já sabia desde o início para onde iria aportar. Se tivéssemos a certeza de que Zenão procedia tal como no *Parménides* de Platão, a saber, analisando dialecticamente tanto a hipótese como a «contra-hipótese», então seria mais fácil afirmar que é de forma consciente que vai ao encontro de todos, inclusive de Parménides. Mas se não possuímos essa certeza, o que nos resta é mesmo a dúvida.

Entretanto, há um ponto na sua intenção que é comum a essas duas possibilidades: o firme propósito de chamar a atenção da filosofia para os limites do seu conhecimento e para a necessidade de fortalecimento do seu método e argumentação. E, a partir disto, tornamos a estar às voltas com a função filosófica da aporia, essa inovação zenónica, que, ainda que negativa, ainda que nada afirme explicitamente de positivo, mostra-se superior a um saber supostamente positivo mas vacilante, um saber que se deixa refutar e que não resiste à dialéctica. É como se a aporia imposta por Zenão quisesse reconduzir a filosofia a um «estado zero», para que possa, a partir daí e livre do peso de inúmeros equívocos, reiniciar-se. Seja com o objectivo inicial de defender ou não Parménides, essa determinação não se altera. E é justamente a questão da aporia como consequência *final* do exercício da diléctica aquilo que constitui o ponto da filosofia zenónica em que intenção e resultado se tocam. A aporia, o absurdo e o paradoxo são, na obra de Zenão, ao mesmo tempo intenção e resultado.

Podemos então indicar, já como resultados efectivos da filosofia zenónica, o método dialéctico e a aporia, por um lado, uma vez inseparáveis, e, por outro, o «recado» que têm a dar: que é necessário tomar consciência dos limites do conhecimento e da própria filosofia, que é necessário, portanto, conferir rigor lógico à argumentação filosófica, para que não caia tão facilmente, lembrando à própria filosofia que é preciso fortalecer-se antes de afirmar o que quer que seja.

Curiosamente, será esse rigor lógico, talvez desmedido, mas de qualquer forma levado ao máximo das suas possibilidades, que acarretará aquele que vem a ser o terceiro resultado da obra zenónica, o resultado expressamente *fundamental* da sua filosofia, aquele que retiramos principalmente da interpretação de Platão: partindo do pressuposto que o que é contrário é, também, necessariamente excludente – o que constitui, de facto, uma exigência lógica –, Zenão passa a lidar com a ideia de negação absoluta, o que, por fim, através das suas argumentações dialécticas, terminará por indicar a impossibilidade de conjugação entre o *kósmos* conceptual, feito de pensamento, e o *kósmos* propriamente dito: de um lado o pensamento e, com ele, as suas ideias, tais como a de unidade e imobilidade; do outro, tudo o que corresponde ao mundo sensível e ao ente em sua natureza «ôntica» ou física, o que se traduz em Zenão na abordagem de temas como o movimento, a pluralidade, a grandeza, a massa, o tempo e o espaço.

Para além da sua intenção e dos seus resultados, cabe-nos também ressaltar um terceiro momento da filosofia zenónica: o seu legado. Versar sobre a herança que deixou não é mais do que identificar qual a repercussão histórica provocada pelos resultados acima mencionados, pelo que resultado e legado se pertencem mutuamente.

O primeiro património a constar desse inventário é, sem dúvida, o método, a dialéctica. Acreditamos ter deixado claro que o método elaborado por Zenão, essencialmente negativo, oferece também o que de positivo, mesmo que seja por caminhos inicialmente tortuosos e difíceis de sondar. Ao ter inventado a dialéctica, espécie de «máquina» aparentemente capaz de levar ao absurdo e ao paradoxo toda e qualquer teoria filosófica, Zenão lembra firme e perenemente que a filosofia é frágil e que, portanto, deve cuidar em se preservar da queda e da quebra: ao apontar as suas fraquezas, Zenão adverte a filosofia sobre a necessidade de zelar pelo incremento da sua força para que não se mostre vacilante diante do primeiro inimigo que, ao denunciar as suas contradições internas, queira abatê-la dentro do seu próprio terreno. Com isso enfatiza o papel que o rigor deve ter no seu exercício e mostra ser preciso levar a dúvida ao extremo, de modo a pôr toda e qualquer teoria em suspensão antes de afirmá-la. Tudo isso, contudo, pode ser simplificado numa palavra: o método.

Não causa, por conseguinte, qualquer espanto verificar que, a despeito do seu conteúdo, o grande legado da obra zenónica para a filosofia será sempre e possivelmente a forma, o método. O que ainda pode causar espanto é ter a possibilidade de considerar que a própria forma pode ser interpretada como o principal conteúdo. Que essa forma determina, como pretende Aristóteles, a fundação da dialéctica, é indubitável; mas em que medida essa dialéctica coincide e se afasta da antilogia sofística e, sobretudo, da dialéctica platónica, é um tema com que se há-de sempre envolver aquele que lida com o pensamento de Zenão, tendo sempre o dever de demonstrar como o Eleata – sendo ou não verdade a sua intenção inicial em dizer o mesmo que Parménides – realiza uma filosofia própria, estabelecendo pela primeira vez a noção de que filosofia é método e que também é possível considerá-lo, portanto, a questão filosófica por excelência. Também tem diante de si o provocante desafio de mensurar o quanto Platão – talvez o maior artesão do método que a filosofia já teve o prazer de conhecer – deve a Zenão e este igualmente àquele. Ao trilhar esses caminhos, começará então a entrever a dimensão da sua herança.

Essa herança prossegue, porém, com o seu tema mais delicado, que é o próprio impacto na história da filosofia daquele «resultado *fundamental*» aludido acima. Mais uma vez é impossível determinar o posicionamento que Zenão guarda diante da sua própria indicação daquilo que temos chamado impossibilidade de conjugação entre um *kósmos* conceptual e inteligível e a realidade objectiva do próprio *kósmos*, o que confere ao pensamento a possibilidade lógica de contradizer o que o mundo nos oferece como verdade sensível. Ao apontar essa possibilidade, apega-se Zenão à esfera do pensamento, passando a considerar toda a realidade exterior uma mera ilusão? Ou apega-se, ao contrário, a essa verdade que se mostra objectiva, identificando nessa tão alta esfera do pensamento uma abstracção ao mesmo tempo terrível e estéril? Ou, por fim, contempla esse resultado e contenta-se a terminar abraçado e em paz com a sua própria aporia, num estado de desinteresse por ambos, querendo talvez com isso mostrar ao mestre Parménides o impasse a que a sua filosofia nos condena? Não é possível aqui enunciar qualquer julgamento. Não há relatos nem indícios suficientes para tanto. Pela natureza dos escritos de Zenão, ainda que pouco nos tenha restado, deve-se mesmo supor que não tenha feito nenhum pronunciamento a esse respeito, nem sequer qualquer tomada de posição. Mas isso é o que menos importa. O que importa é verificar que Zenão parece ter contaminado a própria filosofia com o *páthos* aporético do seu pensar, como se bradasse, após uma tal exposição dessa mencionada incompatibilidade, “vejam lá agora o que vocês hão-de fazer com isso! Eu, de minha parte, já fui até aonde tinha de ir”.

Coincidência ou não, os caminhos tomados pelos filósofos e pelas escolas filosóficas a ele imediatamente posteriores assumem atitudes intimamente relacionadas à natureza desse problema fundamental que Zenão impõe à história da filosofia. Nisto, sem dúvida, é ajudado decisivamente por Parménides, que o antecede na indicação de que é possível pensar o ente em si mesmo e confiná-lo a um mundo próprio, livre e apartado de tudo o que é exterior à sua enimesmada identidade. Diante dessa cisão – para já precursora das dicotomias que, no futuro, servirão ao aparecimento contundente da metafísica em todas as suas inumeráveis manifestações –, haverá os que se afastarão voluntariamente das questões filosóficas ditas mais fundamentais, por verem nessa dimensão do pensamento algo inútil ou simplesmente insondável, apegoando-se, conseqüentemente, ou à natureza objectiva do *kósmos*, ou à natureza e aos afazeres da própria existência humana, o que confere a todos eles, apesar da sua enorme diversidade, o traço comum que os une: a sua independência relativamente a essa dimensão do pensamento que poderíamos denominar, anacronicamente, «metafísica» ou «ontológica». Não se dá, portanto, através de mero acaso e justo após o aparecimento de Parménides e Zenão, o despontar, dentre os primeiros, dos atomistas e também de novos filósofos e escolas naturalistas; e, no segundo grupo, de fenómenos como a sofística, a ética socrática e o cinismo de Antístenes e Diógenes.

Por outro lado, haverá também os que não se vão furtar a encarar com frontalidade esse «problema fundamental» imposto historicamente pelos Eleatas. Platão e Aristóteles são os nomes que logo nos ocorrem, visto serem os grandes receptores e transformadores de toda a tradição construída pela filosofia pré-socrática. A essa questão fundamental responderão com teorias que permitam a comunicação entre as duas «dimensões» que Zenão mostra incompatíveis, não sendo à toa, portanto, depararmos com um grande número de dualidades e dicotomias nas suas obras, estando os pólos destas, porém, sempre relacionados segundo um modo de participação qualquer, o que une, em Platão, por exemplo, o mundo das ideias ao mundo das formas e, em Aristóteles, o acto à potência, ou ainda, o ente à essência. Mas é igualmente facto que ainda dentre os pré-socráticos esse legado, pela força do seu impacto, teve que ser imediatamente digerido. O primeiro deles, talvez, tenha sido Empédocles, praticamente coetâneo de Zenão. Diante dessa nova «realidade», o filósofo de Agrigento buscará erigir, a exemplo de Heraclito, uma filosofia que concilie o uno e o múltiplo, fazendo com que se toquem e coincidam numa singular relação entre princípios e conseqüências, em que aqueles se mostram mediatos («legíveis» ao pensamento) e, estas, imediatas. A filosofia empedoclítica surge, portanto, como um grande esforço de síntese e de conciliação

daquilo que Zenão indicara como incompatível. Nisto, aproxima-se claramente de Heraclito, mas, ao contrário deste, Empédocles já não tem como se ver livre do peso dos Eleatas, e ecos de Zenão e Parménides ouvem-se, aqui e ali, com maior ou menor intensidade, ao longo de toda a sua obra. Mas isso é já uma outra história.