

NOTA PRELIMINAR: o texto a seguir representa a versão ampliada (e corrigida conforme as indicações dos pareceristas) do artigo homônimo, publicado na revista *Archai* em 2014. Por algum problema técnico, acabou sendo publicada, na época, a primeira versão, sem as melhorias sugeridas pelos avaliadores. Eis, então, a versão ‘definitiva’ do artigo “Zenão e a impossibilidade da analogia”.

PRELIMINARY NOTE: the following paper is an extended (and amended, following the referees’ suggestions) version of the article by the same name, published in the journal *Archai* in 2014. Due to technical problems, the first version ended up being published at the time, without the enhancements suggested by the reviewers. What follows is then the ‘ultimate’ version of “Zeno and the impossibility of analogy”.

Zenão e a impossibilidade da analogia (Zeno and the impossibility of analogy)*

Alessio Gava*

Resumo. A *reductio ad absurdum* foi elevada por Zenão de Eléia a único método que permitiria vislumbrar a verdadeira realidade, invisível tanto aos sentidos quanto à maneira de pensar comum. Mostrando uma certa continuidade com os filósofos anteriores, não só na busca de um procedimento para que a especulação pudesse avançar, como também na mesma rota de afastamento daquilo que é mais próximo, conhecido e particular (visível) em direção àquilo que é menos conhecido, distante e universal (invisível), para dizê-lo em termos aristotélicos, Zenão utilizou-se de argumentos aporéticos como único caminho possível para poder entrever o 'reino do Ser'. Esse, com efeito, é invisível não somente aos nossos sentidos, como também ao nosso raciocínio ordinário. Eis que somente a 'via do não-ser', a única que poderia ser trilhada após Parmênides, como diz Wolff, nos permite ter uma ideia, por quanto vaga, daquilo que é 'verdadeiramente invisível'. Tão invisível ao ponto de ser inalcançável até mesmo pelo pensamento.

Palavras-chave: Zenão de Eléia, paradoxos, *reductio ad absurdum*, invisível, analogia.

Abstract. The *reductio ad absurdum* has been elected by Zeno as the only method permitting to descry the true reality, invisible both to the senses and to the common way of thinking. Showing some continuity with the previous philosophers, not only in the search for a procedure in order to speculation to advance, but also on the same route departing from what is nearer, more acquainted and particular (visible) toward what is less acquainted, more distant and universal (invisible), to say it with aristotelic words, Zeno made use of aporetic arguments as the only possible way to catch a glimpse of the 'domain of Being'. This, in fact, is invisible not only to our senses, but also to our ordinary reasoning. Therefore, just the 'way of not-being', the only one that could be walked after Parmenides, as Wolff says, allows us to have an insight of what is 'really invisible'. So invisible that it is unreachable also to thought.

Keywords: Zeno of Elea, paradoxes, *reductio ad absurdum*, invisible, analogy.

*O presente trabalho se beneficiou das observações da Profa. Miriam Peixoto, da UFMG, e de dois pareceristas anônimos da revista Archai; a todos eles registro meu agradecimento.

* Mestre e Doutor em Lógica e Filosofia da Ciência pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor da Universidade Estadual do Paraná - campus Apucarana. E-mail: alessiogava@yahoo.it

Os argumentos de Zenão de Eléia foram objeto de análise em inúmeras oportunidades nos últimos 2500 anos. Neste trabalho apresentamos uma proposta de reflexão sobre o método do Eleata, na perspectiva de um discurso sobre o visível e o invisível na filosofia grega, sem determos nos detalhes de cada um dos chamados ‘paradoxos’.

Os famosos quatro argumentos contra o movimento têm certamente, mesmo sob a ótica de uma ‘clássica’ análise de tipo lógico-matemático, algo de importante a dizer acerca da relação entre visível e invisível. Resolvemos, porém, seguir a deixa de Hideya Yamakawa, que, em seu livro *Visible and Invisible in Greek Philosophy* (2008), nos convida a olhar para eles de maneira diferente e a pensar como o próprio método adotado por Zenão, o ‘paradoxo’, mereça um lugar de destaque em um estudo sobre o visível e o invisível na filosofia grega.

Os argumentos de Zenão passaram a ser chamados de ‘paradoxos’ somente em uma época sucessiva àquela em que o Eleata viveu, quando começaram a ser vistos como enigmas sem utilidade ou meros sofismas.¹ Talvez pelo fato que para todos eles, e não somente os quatro contra o movimento, pode ser dito quanto Yamakawa escreve com relação ao argumento conhecido como “A Dicotomia”: trata-se de “um argumento que começa com um apelo para nossa imaginação.” (p. 86, tradução nossa) Mas é justamente por isso que, ao invés, como mostrarei, eles ganham importância na perspectiva de um discurso sobre o visível e o invisível.

Os paradoxos de Zenão, pois, parecem estar em situação análoga àquela que, segundo os Pitagóricos, caracteriza as figuras da geometria. Essas, com efeito, ocupariam uma região intermediária entre os números, que constituiriam o verdadeiro princípio, e a realidade física. Os paradoxos podem por sua vez ser vistos como *experimentos mentais*, também ocupando essa região, entre fenômenos da ordem do cotidiano e conhecido e uma aparente realidade subjacente, matematizada ou ‘matematizável’. Mas o resultado desses experimentos são aporias, caminhos sem saída. Isso leva a pensar que a verdadeira realidade só pode ser outra, não alcançável nem pela matemática, bem diferente daquela que os sentidos nos proporcionam.

Nesse caso, o diáfano, elemento da doutrina aristotélica que constitui a condição de possibilidade para o encontro entre percipiente e percebido,² terreno

¹ Como se lê em *Visible and Invisible in Greek Philosophy*, “não existe nenhum testemunho acerca do fato de o próprio Zenão ou seus coevos chamarem o argumento zenoniano contra o movimento de “paradoxo.” Foi de fato em épocas sucessivas que os argumentos de Zenão como um todo chegaram a ser chamados de “paradoxos.” Esse fato traçou implicitamente o caminho para a maneira de avaliar tanto a personalidade de Zenão quanto seus argumentos por parte da posteridade.” (YAMAKAWA, 2008, p. 82, tradução nossa) Tentar identificar a origem do uso da palavra *paradoxo* para os argumentos zenonianos parece uma tarefa impossível de ser realizada e aquilo relatado na citação acima parece ser tudo o que pode ser dito acerca dessa questão (*e-mail* de Hideya Yamakawa de 31 de agosto de 2013). Contudo, a escolha terminológica é interessante, já que a palavra *paradoxo*, justaposição da preposição grega *para* (contra) e do substantivo *doxa* (opinião), induz a pensar que “se não houver uma doutrina estabelecida, tampouco haverá espaço para um paradoxo.” (YAMAKAWA, 2008, p. 83, tradução nossa) Isso remete, e sobre isso voltaremos, à necessidade de ‘conhecer as opiniões dos mortais’, como a deusa ordena a Parmênides de fazer, no Poema.

² Insatisfeito tanto com a doutrina de Demócrito, quanto com aquela de Platão, Aristóteles introduziu a noção de *diáfano* para explicar a visão dos objetos e de suas cores. Trataria-se de uma ‘natureza’ presente em todos os corpos visíveis, que tornaria possível a percepção das cores e, consequentemente, das coisas. Objeto da vista, pois, escreveu no *De Anima*, é a cor e mais alguma outra coisa para a qual não temos um nome, mas que ele sugeriu chamar de ‘o diáfano’ (*diaphanes*). “O termo aqui não se refere simplesmente aos corpos transparentes, como o ar ou a água, mas a uma certa “natureza” (*physis*) presente neles e que constitui aquilo que é propriamente visível em todos os corpos. Aristóteles não define essa natureza, mas se limita a postular sua existência (*esti ti diaphanes*, há o diáfano); ele afirma, porém, que o ato dessa natureza como tal é a luz e que as trevas são a sua potência (418b, 9-10). (...) [A] luz é, como ele acrescenta logo depois, a cor do diáfano em ato (*chroma... tou diaphanous otan ei entelecheiai diaphanes*) (...) [e] é apenas uma e a mesma natureza que se apresenta ora como as trevas e ora como luz (*e gar aute physis ote men skotos ote de phos estin* – 418b, 31)”. (AGAMBEN, 2006, p. 17,

intermediário onde os argumentos zenonianos também alojariam, não parece mais ser um lugar de convergência e junção entre o visível (as aparências) e o ‘verdadeiro’ invisível (o lugar da *alétheia*) e sim entre as aparências e uma suposta realidade subjacente ‘matematizável’, que porém resulta ser inconsistente, paradoxal.

Será que de fato, então, como diz Yamakawa (p. 51-53), para Parmênides se deve aprender também o caminho das opiniões dos mortais, embora o único caminho que realmente pode ser percorrido seja aquele da *alétheia*, do Ser único, imóvel, indivisível? Deve-se, pois a deusa do Poema declara:

Mas é preciso que de tudo te instruas: tanto do intrépido coração da Verdade persuasiva quanto das opiniões de mortais em que não há fé verdadeira. Contudo, também isto aprenderás: como as opiniões precisavam patentemente ser, atravessando tudo através de tudo. (DK 28 B 1, vv. 28-32, tradução de Fernando Santoro)

Deve-se, então, mas só para poder confrontar-se com essas opiniões.³ Trata-se de aprender as ‘verdades’ dos mortais, para usá-las contra eles mesmos, por meio da *reductio ad absurdum*, e isso é o que Zenão fará,⁴ e a ponto de ser considerado o inventor da dialética, de um método de refutação que, como mostra Yamakawa, já se encontrava embrionariamente presente em Anaximandro, em Xenófanés e no próprio Parmênides. (cf. cap. 4)⁵

Assim, o chamado ‘princípio da projeção isomórfica’, que de acordo com Yamakawa se encontraria subjacente a toda a filosofia pré-socrática - mas não somente! -, o qual parece constituir uma sorte de ‘ponte lógica’ (ou *analógica*) entre o visível e o invisível, (cf. cap. 9) parece ser utilizado por Zenão para mostrar que o acesso à verdadeira realidade somente se dá de outra maneira, afastando-se mais ainda daquilo que os sentidos nos proporcionam, não sendo possível uma analogia entre o mundo visível, das aparências, da *doxa*, e aquele invisível, da verdadeira

trad. Carolina Pizzolo Torquato) O diáfano em ato é luz, enquanto o mesmo em potência é invisível e remete à obscuridão. Contudo, segundo o Estagirita, foge à conceptualização. Mas evoca, e é isso que aqui importa, a noção de meio, intervalo, intermediário, *entre-deux*. (cf. VASILIU, 1997, p. 8)

³ Essas opiniões constituem, segundo Dario Zucchetto, a dimensão qualitativa da experiência. Seriam, em outras palavras, as coisas assim como elas aparecem. A *doxa*, dessa maneira, se manifestaria como saber acerca dos *dokounta*, os fenômenos experienciados na cotidianidade. (cf. ZUCHELLO, 2008, p. 381) Uma perspectiva bastante parecida é aquela adotada por Chiara Robbiano, que traduz *ta dokounta* com ‘as opiniões’, a saber, aquilo que os homens acreditam (e que concerne a todas as coisas). (cf. ROBBIANO, 2008, p. 126) Já Massimo Pulpito afirma ter ressalvas sobre a tradução de *ta dokounta* como ‘as coisas que aparecem’ e prefere utilizar a expressão ‘os objetos das opiniões’, (cf. PULPITO, 2012, p. 20) enquanto Giovanni Casertano traduz tanto *ta dokounta* quanto *doxai* com ‘experiências’. (cf. CASERTANO, 2007, p. 12)

⁴ Aqui, evidentemente, está se seguindo a tradicional visão, que remonta a Platão (ou até a uma época anterior; cf. ROSSETTI & MARCACCI, 2008, p. 7-8), segundo a qual Parmênides acreditava, entre outras coisas, que os sentidos são enganosos e não deveriam ser tomados como fonte (confiável) de conhecimento da realidade. Zenão teria então defendido essa doutrina por meio de argumentos que visavam demonstrar como, a partir das assunções que os homens comumente fazem acerca do ‘mundo da experiência’, somente se chega a consequências absurdas. Friedrich Solmsen colocou em discussão a suposta identidade de posição entre Parmênides e Zenão em 1971, quando escreveu que, mesmo que Zenão defenda fases da filosofia de Parmênides que estavam sendo criticadas, ou que defenda o próprio mestre contra a maneira em que estava sendo interpretado na época, ainda assim não é verdade que os dois tenham afirmado as mesmas coisas. É possível, ao invés, sugere Solmsen, que Platão tenha lido o Poema tendo em mente os argumentos de Zenão e que assim se explique sua interpretação da doutrina de Parmênides. (cf. SOLMSEN, 1971, p. 119-122) Nas últimas décadas surgiram várias interpretações do Poema que se afastam daquela tradicional. (cf. ROSSETTI & MARCACCI, 2008) Casertano, em particular, propõe uma perspectiva hermenêutica ligada a uma reinterpretação em positivo da *doxa* de Parmênides, afirmando existir nele uma continuidade, e não uma oposição, entre o processo do discurso racional e aquele das experiências sensíveis. (cf. CASERTANO, 2007)

⁵ Livio Rossetti e Flavia Marcacci atribuem a Enzo Paci a hipótese da existência de uma dimensão dialética no Poema. Para que aquilo que é verdadeiro e real possa distinguir-se do ‘mundo da ilusão’ e, dessa maneira, afirmar-se, com efeito, o primeiro não pode prescindir do segundo. Na interpretação de Paci existiria assim, escrevem os dois autores, uma relação (dialética) de mútua necessidade entre verdade e opinião. (cf. ROSSETTI & MARCACCI, 2008, p. 12)

realidade, da *alétheia*. É o que acontece, por exemplo, já na poesia de Homero, em que se observa uma zona de tensão entre o visível e o invisível, de forma que nem sempre, para dar conta da realidade, é necessário fazer apelo ao visível.

Contudo, apesar de parecerem ‘caminhos para o abismo’, os argumentos de Zenão contra o movimento são propostos na forma de experimentos mentais, porque a mera enunciação dos mesmos tem o poder de evocar ideias tão bem estabelecidas na mente, e a tal ponto universais, que parece inútil uma contraprova experimental/empírica, como sugere Livio Rossetti ser o caso em Empédocles. Mas é aí mesmo que ‘mora o perigo’, no excesso de familiaridade com a situação descrita, que pode levar a “assimilar com demasiada rapidez a realidade do exemplo.” (ROSSETTI, 2004, p. 143, tradução nossa)

O mesmo pode ser dito dos argumentos de Zenão: as premissas são tão convincentes que ninguém as contesta, pelo menos inicialmente. Mas quando, por meio de passos logicamente coerentes, somos levados a uma conclusão absurda, Zenão nos força a abandonar essa ‘zona de conforto’ e nos coloca em situação de não poder fazer outra coisa a não ser rejeitar as premissas. Assim funciona a *reductio ad absurdum*, e é rejeitar as premissas zenonianas o que filósofos posteriores, de Aristóteles a Bergson e Russell, tentarão fazer.

Como escreve Miriam Peixoto, Parmênides nos adverte acerca dos limites das sensações e nos põe em guarda com relação às informações que nos provêm delas, salientando que é no uso e no juízo não apropriado que os homens fazem de tais informações que reside o problema. (cf. 2012)

Mas tal advertência não implica numa total destituição do valor que possam possuir. De fato, nosso conhecimento do mundo fenomênico só pode ser construído a partir da experiência sensível. Como interpretar, então, o fragmento recolhido por Plutarco segundo o qual, para Parmênides, do que devem apenas são possíveis opiniões falsas (DK 28 A 22)? Eu diria que a resposta proposta à essa questão por Yamakawa parece pertinente: a deusa do Poema ordena que Parmênides aprenda tanto a verdade como as opiniões dos mortais. Mas por que deveriam ser aprendidas se são falsidades? Porque, explica Yamakawa,

...para confirmar e suportar o próprio ponto de vista, um pensador deve levar à tona a absurdidade das premissas dos adversários. Deve achar a maneira de evidenciar a irracionalidade nas teorias de seu adversário (supostamente) mais forte; deve estar preparado para responder a todos os ataques do inimigo (...). Assim, a deusa diz: “nenhum mortal deve poder superar-te no julgamento prático”. (2008, p. 52, tradução nossa)

Parmênides, dizia Yamakawa na página anterior, tinha muitos adversários, e sua doutrina original foi moldada em oposição às doutrinas deles. De que maneira? A arma de Parmênides, diz ainda Yamakawa, é o caminho da *reductio ad absurdum*, isto é, da prova indireta. Para ser capaz, através dela, de refutar as doutrinas dos adversários, era necessário conhecê-las. Assim, no Poema, a deusa interrompe abruptamente o discurso sobre a verdade e recomenda a Parmênides que aprenda ‘as opiniões dos mortais’. Por isso, os argumentos de Parmênides cobrem todas as doutrinas que admitem a geração e a corrupção das coisas. Logo, ele “tinha o mundo inteiro contra.” (p. 53, tradução nossa)⁶

A valorização positiva dos sentidos, nessa perspectiva, parece residir unicamente no fato que, de uma certa forma, é a partir deles que podemos chegar à verdade (ou, pelo menos, chegar a vislumbrar algo verdadeiro), mas à maneira da *reductio ad absurdum*, indiretamente. Assim como o protagonista do Poema é levado de maneira abrupta, no proêmio, do mundo do cotidiano e do conhecido e familiar, a

⁶ Isso não deve levar a pensar que Parmênides constituísse uma figura de filósofo isolado, alheio ao contexto cultural da época em que viveu. Pelo contrário, ele estava ben inserido no debate científico do V século a.C., como explica Casertano (cf. CASERTANO, 2007).

alçar vôo e a afastar-se rapidamente em direção à verdade, do mesmo modo a intuição e a lógica, uma vez esgotadas todas as possibilidades de se chegar à *alétheia* a partir das aparências, levam-nos a rejeitar o mundo da *doxa* tendo em vista aprender, ou vislumbrar, o caminho da verdade, para o que será necessário recusar as premissas dos argumentos de Zenão, as quais somente nos conduziram a perceber a falsidade do mundo das sensações.

Não podemos chegar ao verdadeiro, a partir do mundo empírico, senão indiretamente. Qualquer caminho direto, por quanto lógico e sutil seja, mostra-se um beco sem saída. Eis que a valorização positiva dos sentidos parece se dar somente de modo indireto, depois do reconhecimento do estatuto negativo dos mesmos. Se tomado como efetivo ponto de partida, qualquer caminho direto fracassa.

Devemos, portanto, afastar-nos ainda mais deles e admitir que, se os pensadores anteriores aos Eleatas iniciaram um caminho que para se chegar aos princípios se afastava cada vez mais do ‘imediato’, com uma crítica à percepção visual da constituição ontológica da realidade, é necessário ter a coragem de ir até o fim, até o ponto de um máximo afastamento do mundo sensível, de sua recusa. Mas para recusá-lo e refutá-lo, é necessário conhecê-lo, como recomenda, aliás ordena, a deusa.

Como diz Néstor Cordero, “em Parmênides não só há um caminho para se chegar à verdade, mas também esse caminho tem um ponto de partida, etapas, barreiras que impedem avançar, supressão de tais barreiras e, finalmente, uma conclusão.” (2007, p. 2, tradução nossa) O mesmo pode ser dito a propósito dos argumentos de Zenão que, como foi afirmado por muitos, foram elaborados para suportar a doutrina de seu mestre e refutar aquelas dos seus adversários. Zenão não só sustenta a doutrina de Parmênides, como o faz valendo-se dos instrumentos lógicos do mestre, ou seja, recorrendo à prova indireta. E o faz tão bem ao ponto de ter sido até considerado ele mesmo o inventor da *reductio ad absurdum*.

Mas por que Zenão, por sua vez, prefere utilizar o método do mestre em vez de nos persuadir com argumentos diretos, ‘positivos’? Não é por ele ter sido o discípulo predileto de Parmênides, mas por não haver outro caminho possível.⁷ Escreve Francis Wolff: “Quais vias se ofereciam ao pensamento após Parmênides? Ocorre que se mostrou necessário trilhar uma via julgada pelo pai como impossível ou interdita – a via do não-ser.” (1996, p. 180)

Se não fôssemos mortais, poderíamos ‘ver’ a verdade e ela seria nosso ponto de partida para um discurso direto, ‘positivo’. Aliás, nem haveria necessidade de um discurso, seria suficiente ‘contemplar a verdade’. Mas não somos deuses e sim humanos, ‘condenados’ a viver no mundo da *doxa* e, desde o dia de nosso nascimento, ‘investidos’ de informações que nos chegam através dos sentidos e sobre as quais não temos controle. É o mundo da *doxa*, portanto, queiramos ou não, nosso ponto de partida. Segundo necessidade, podemos acrescentar.

Sendo assim, o caminho que nos leva à verdade também é, necessariamente, aquele indicado por Parmênides (e trilhado por Zenão): partir das opiniões e das aparências, que portanto devem ser conhecidas, como ordena a deusa, percorrer todas as etapas (como o pobre Aquiles), atingir as barreiras que impedem avançar (o absurdo ao qual conduz cada argumento de Zenão), derrubá-las (recusando as premissas, por quanto isso signifique andar contra o senso comum), para finalmente chegar a uma conclusão, a de que a verdade é contrária às opiniões dos mortais.

⁷ Alexandre Costa escreve: “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 zenônica: ele simplesmente percebeu que não bastava afirmar positivamente esta ou aquela tese (...); ele trata de transformá-las em hipóteses que devem passar pelo rigoroso crivo da dialéctica.” (COSTA, 2005, p. 207-208) Nossa interpretação oferece uma leitura mais ‘radical’ da escolha realizada por Zenão. O Eleata fez assim porque não havia outra coisa que pudesse ser feita.

Somente a consciência da falsidade das opiniões humanas, que só pode ser adquirida conhecendo-as e levando até o fim suas implicações, graças ao raciocínio lógico, permite-nos refutá-las. Aliás, não há outro caminho a não ser o de refutá-las. Só assim podemos vislumbrar a verdadeira realidade, negando a realidade sensível. Nosso acesso à *alétheia* é indireto, nosso único instrumento é a *reductio ad absurdum* e o nosso único meio a razão.

Eis que Zenão, mesmo tendo o mundo inteiro contra ele, por estar fielmente posicionado ao lado do mestre Parmênides, parece contudo se encontrar em uma certa continuidade com os filósofos anteriores, não só na busca de um método para que a especulação pudesse avançar, como também na mesma rota de afastamento daquilo que é mais próximo, conhecido e particular (visível) em direção àquilo que é menos conhecido, distante e universal (invisível), para dizê-lo em termos aristotélicos. No *avant-propos* do livro *Du Diaphane*, Anca Vasiliu escreve que todo esforço da filosofia antiga consistiu praticamente em tentar preencher, através da mediação, o abismo que separa o reino da aparência do reino do Ser. (cf. 1997, p. 12) É com Zenão as coisas não se passam de modo diferente. A chamada 'fenomenologia da mediação' assume com ele uma forma extrema: é verdade que o tipo de mediação operada pelo Eleata também tem o objetivo de pôr em evidência "a essência invisível dos termos transcendententes", da qual se fala no texto da Vasiliu, (p. 13, tradução nossa) mas parece que, para os Eleatas, haveria uma 'verdadeira invisibilidade', que foge a qualquer analogia e um caminho diferente se impõe assim para quem quer chegar à verdade.⁸

Hoje em dia, no estudo do universo, em astrofísica e cosmologia, se debate acerca da possível existência da matéria obscura, que constituiria grande parte da matéria presente no espaço. É chamada de obscura porque é, se existe, totalmente invisível para nós. Não existe nenhuma maneira de detectá-la, e isso significa que deve possuir características totalmente diferentes de toda a matéria que conhecemos. Nada então podemos dizer acerca da mesma (o que não se vê é o que não se sabe, já em Homero) e certamente não seria possível nenhuma analogia com aquilo que para nós é visível e conhecido. A única maneira de vislumbrar sua existência é indireta, através de supostos efeitos gravitacionais.

Assim Zenão, 2500 anos atrás, considerou que uma realidade invisível, para ser realmente invisível, deve escapar até à analogia, a qual seria na verdade um meio de se chegar a algo inalcançável, mas, em última análise, de fato visível, como no 'princípio da projeção isomórfica' de que fala Yamakawa. Como ocorre no caso da matéria obscura, nosso único acesso ao invisível é, ao invés, o raciocínio. Ou melhor, um raciocínio sobre o raciocínio, uma 'meta-reflexão' (a mente refletindo sobre ela mesma, meio-termo de um meio-termo), após percebermos que, através do raciocínio, chegamos a um absurdo.

O invisível é invisível até mesmo à nossa maneira de pensar ordinária, à analogia, à prova direta. Mas nós somos capazes de nos colocar entre nossa mente e o mundo, no 'espaço sem topologia própria' admiravelmente descrito por Anca Vasiliu (cf. 1997, p. 14) como lugar intermediário predileto da filosofia, meta-disciplina *par excellence*, que reflete até sobre ela mesma, e perceber que para além de tudo isso há algo que podemos vislumbrar indiretamente, por absurdo, o invisível. Assim o diáfano, lugar de interpolação das perspectivas gnosiológica e ontológica, deixa de ser uma *no man's land*, para abrigar uma atividade peculiarmente humana, a reflexão filosófica, e tornando-se uma *all men's land*.

⁸ Costa afirma existir, na obra de Zenão, "o firme propósito de chamar a atenção da filosofia para os limites do seu conhecimento" e reconhece uma "função filosófica da aporia, essa inovação zenônica, 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 dialética. 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." (COSTA, 2004, p. 221)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. A potência do pensamento. Tradução de Carolina Pizzolo Torquato. *Revista do Departamento de Psicologia - UFF*, Niterói, v. 18, n. 1, p. 11-28, Jan./Jun. 2006 .

CASERTANO, Giovanni. Verdade e erro no Poema de Parmênides. *Anais De Filosofia Clássica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 1-16, 2007.

CORDERO, Néstor L. En Parménides, 'tertium non datur'. *Anais de Filosofia Clássica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 1-13, 2007.

COSTA, Alexandre. Zenão de Eleia e o exercício da filosofia através do paradoxo: um ensaio acerca da intenção filosófica da dialéctica zenónica. *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, v.14, n. 27, p. 205-225, Mar. 2004.

PARMÊNIDES. Da natureza. Trad. Fernando Santoro. Primeira edição limitada ao I Seminário OUSIA de Estudos Clássicos dedicado ao Poema de Parmênides em outubro de 2006.

PEIXOTO, Miriam C. D. Heráclito e Parmênides: A experiência dos sentidos entre o visível e o invisível. In: Peixoto, M.; Pimenta, M.; Puente, F. *O visível e o inteligível – Estudos sobre a percepção e o pensamento na filosofia grega antiga*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2012, p. 17-34.

PULPITO, Massimo. I tre livelli dell'ontologia parmenidea. www.giornaledifilosofia.net, p. 1-45, 2012. Último acesso em: 1 set. 2013.

ROBBIANO, Chiara. Attento alle opinioni: non ti condurranno alla verità! Ma imparale: sono utili e appropriate al loro oggetto. In: Cordero, N.; Rossetti, L.; Marcacci, F. (eds.) *Eleatica 2006: Parmenide scienziato?* Sankt Augustin: Academia Verlag, 2008, p. 123-131.

ROSSETTI, Livio. Empedocle scienziato. In: Rossetti, L.; Santaniello, C., *Studi sul pensiero e sulla lingua di Empedocle*. Bari: Levante, 2004, p. 95-198.

ROSSETTI, Livio; MARCACCI, Flavia. Introduzione. In: Cordero, N.; Rossetti, L.; Marcacci, F. (eds.) *Eleatica 2006: Parmenide scienziato?* Sankt Augustin: Academia Verlag, 2008, p. 7-30.

SOLMSEN, Friedrich. The Tradition about Zeno of Elea Re-Examined. *Phronesis*, Leiden, v. 16, n. 2, p. 116-141, 1971.

VASILIU, Anca. *Du Diaphane*. Paris: Vrin, 1997.

YAMAKAWA, Hideya. *Visible and Invisible in Greek Philosophy*. University Press of America, 2008.

WOLFF, Francis. Dois destinos possíveis da ontologia: a via categorial e a via física. *Analytica*, s.l., v. 1, n. 3, p. 179-225, 1996.

ZUCHELLO, Dario. Reseña de "Parmenides' Weg. Vom Wahr-Scheinenden zum Wahr-Seienden. Mit einer Untersuchung zur Beziehung des parmenideischen zum indischen Denken" de Scuto, Giuseppe. *Nova Tellus*, Cidade do México, v. 26, n. 2, p. 377-386, 2008.