

MELISSO E O DOMÍNIO DAS APARÊNCIAS: UMA AUDÁCIA ELEÁTICA

Viviane Veloso Pereira Rodegheri*

Resumo: O presente artigo tem o objetivo de discriminar, entre os excertos de Melisso de Samos, seu posicionamento no que tange à esfera das aparências e daquilo que nos evocam os sentidos. Para isso, concentrar-nos-emos predominantemente na leitura do fragmento DK 30 B 8. Posteriormente, serão comparados determinados tópicos referentes ao monismo ontológico de Melisso com algumas interpretações sobre a possibilidade de um monismo de mesma natureza em Parmênides. Por fim, enfatizar-se-á que, apesar de o ser como Uno se tratar de um tema polêmico na filosofia parmenídea, é provável que Parmênides tenha apresentado algum nível de tolerância, por mais ínfima que fosse, sobre a esfera das aparências, aspecto que será absolutamente rejeitado por Melisso. E é nisso, bem como na sua iminente atualidade, que repousariam a audácia e engenhosidade filosóficas melissianas.

Palavras-Chave: Sentidos; Aparências; Ser; Monismo; Eleatismo.

MELISSO ET LE DOMAINE APPARENCE: UNE AUDACITÉ ÉLÉATIQUE

Resumé: Le présent article a le but de distinguer, parmi les extraits de Mélissos de Samos, son positionnement dans le domaine des apparences et de cela qui nous évoquent les sens. Pour cela, on se concentrera principalement sur la lecture du fragment DK 30 B 8. Après, les sujets référents au monisme ontologique de Mélissos seront comparés avec quelques interprétations sur la possibilité d'un monisme de même nature chez Parménide. À la fin il sera souligné que bien que l'être comme Un s'agit d'être un thème controversé de la philosophie parmenidienne, il est probable que Parménide a présenté un certain niveau de tolérance, aussi minime soit-il, dans la sphère des apparences, aspect qui sera absolument rejeté par Mélissos. Et c'est dans cela, aussi bien que dans leur actualité imminente, qu'ils se fûrent reposés l'audace et l'ingéniosité philosophiques mélissiennes.

Mots-Clés : Sens ; Apparences ; Etre ; Monisme ; Eléatisme.

* Mestranda em Filosofia pelo PPGFIL- UFRRJ, com linha de pesquisa em História da Filosofia e área de concentração em Filosofia Antiga. Os estudos que desenvolvo se concentram mormente na investigação acerca dos aspectos metafísicos sobre os quais a ontologia eleata se empenhou, abordando principalmente as consequências que a noção de infinito (ápeiron), presentes no tratado filosófico atribuído a Melisso de Samos, parece suscitar. Contato: vivianerodegheri@gmail.com.

1. A rejeição do plano das aparências

Melisso apresentou perspectivas filosóficas bastante ousadas e originais, embora poucos estejam dispostos a reconhecê-lo³⁰⁰. Ele é um dos filósofos, no que se refere ao conjunto das obras designadas como pré-socráticas, cujo estudo é um dos mais negligenciados³⁰¹. Contudo, entre os poucos pesquisadores que se debruçam na investigação dos conceitos e pontos de vista de Melisso, é consuetudo que se identifique a adesão quase consensual a uma noção geral assaz peculiar em seus excertos: a de que o filósofo rejeita integralmente o âmbito das aparências. Tal tópico de estudo levou muitos pesquisadores a indagarem, como o italiano G. Reale, de modo mais contumaz, “(...) quale fu l’atteggiamento di Melisso nei confronti del mondo delle apparenze e della δόξα (...)” (REALE, 1970, p. 226).

Essa hipótese interpretativa pode se respaldar naquilo que sentencia o fragmento DK 30 B 8 dos escritos consagrados a Melisso:

Il pensiero melissiano concernente il mondo dei fenomeni e delle apparenze è contenuto nell’ampio frammento 8, che molti studiosi sono concordi nel giudicare uno dei più alti documenti del pensiero eleatico e dei Presocratici in generale. (Idem, p. 234).

Analisemos, pois, o conteúdo de que é constituído este fragmento. Há uma relevante variedade de traduções disponíveis acerca do mesmo, conquanto se vá veicular nessas vias primordialmente a de Ísis Lana Borges (disponível na clássica coleção *Os Pensadores*, organizada por José Cavalcante de Souza³⁰²):

³⁰⁰ “Melissus has traditionally been thought the least impressive of the Parmenidean trinity.” (MAKIN, 2013, p. 45).

³⁰¹ Massimo Pulpito o enfatiza - “Melisso di Samo ha goduto di scarsa fortuna nella tradizionale storiografia filosofica” (PULPITO, 2018, p. 19) -, como também o pesquisador Galgano: “A filosofia melissiana é estudada de forma diluída em capítulos referentes aos pré-socráticos em geral ou, no máximo, referentes aos eleáticos”. (GALGANO, 2009, p. 19). Esta tendência, porém, aponta gradativamente para a sua extinção. Trabalhos como os de Mathilde Brémond (BRÉMOND, M. *Lectures de Mélissos: édition, traduction et interprétation des témoignages sur Mélissos de Samos*. Berlin/Boston: *Studia Praesocratica* 9, 2017) e de Harriman (HARRIMAN, B. *Melissus and Eleatic Monism*. Cambridge: *Classical Studies*, 2018), recentemente publicados, e de outros autores, pretendem abordar a filosofia de Melisso de forma mais completa e específica. Trata-se da elaboração de compêndios que interpelam mais obstinadamente as pautas veiculadas pelo filósofo e o desenvolvimento de sua teoria ontológica a partir de análises mais profundas. Portanto, o acervo concernente ao exame da teoria melissiana tem se ampliado de maneira crescente, ainda que os trabalhos empreendidos nessa área permaneçam visivelmente escassos e, veementemente, sejam demandadas mais pesquisas.

³⁰² SOUZA, J. C. *Os Pré-Socráticos (Coleção Os Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p.218.

É, pois, esse argumento a mais importante prova de que (o ser) é apenas um; mas também (há) as seguintes provas: (2) Se múltiplas fossem (as coisas), necessariamente seriam tais como afirmo ser o um. Pois se há terra, água, ar, ferro e ouro, e um vivo e outro morto, e preto e branco, e todas as demais coisas que os homens dizem ser verdadeiras; se de fato são (existem) essas coisas, e se nós corretamente vemos e ouvimos, necessariamente cada coisa é tal como primeiramente nos pareceu, sem mudar, nem alterar-se, mas sempre é cada uma precisamente como é. Ora, dizemos que vemos, ouvimos e compreendemos corretamente; (3) e parece-nos que o quente se torna frio e o frio, quente; o duro, mole e o mole, duro; o vivo morre e vem a ser do não vivo; e tudo isso se altera; o que era e o que agora (é) em nada são semelhantes, mas o ferro, embora seja duro, gasta-se ao contato com o dedo, e ouro, pedra e tudo mais que parece ser duro; e de água tanto terra como pedra vêm a ser; assim resulta que não vemos, nem conhecemos os seres (4). Por conseguinte, essas coisas não concordam entre si. Pois, embora afirmemos que são múltiplas, eternas (?)³⁰³, dotadas de forma e solidez, tudo nos parece alterar-se e mudar pelo que é visto cada vez. (5) Por conseguinte, é evidente que não vemos corretamente e que aquelas coisas não corretamente nos parecem ser múltiplas; pois não mudariam se fossem verdadeiras; mas cada uma seria precisamente tal qual parecia ser; pois nada é mais forte³⁰⁴ que o ser verdadeiro. (6) Mas, se algo muda, o que é perece e o que não é vem a ser. Assim, pois, se múltiplas fossem (as coisas), necessariamente seriam tais como o um. (MELISSO, DK 30 B 8).

Para alicerçar mais adequadamente o raciocínio, é comum, como se pôde constatar, que este fragmento em especial se manifeste cindido em pequenas partes, tal qual premissas de um argumento – o que, deveras, corresponde com a tradição historiográfica (como também consta em DK³⁰⁵) e consiste em um dos pontos sobre os quais se pavimenta a genialidade de Melisso: entre outros apanágios, a organização de seu pensamento em proposições de viés lógico. Burnet realça a importância deste

³⁰³ Tanto Burnet (BURNET, 2006, p. 338) quanto Bornheim (BORNHEIM, 1998, p. 66) mantêm a tradução do termo “eternas” (αἰδία), conquanto pareça um pouco estranho que, ao se referir a como o homem perscruta a multiplicidade das coisas, afirme-se que este último tende a considerá-las eternas. Não nos aprofundaremos detalhadamente na prospecção deste trecho do fragmento em específico, mas as análises de Bornheim sobre o conceito de *physis* entre os pré-socráticos talvez auxiliem o leitor que deseje vislumbrar o tema de modo mais pertinaz: segundo o autor, a dimensão “física” entre os antigos gregos não era tal como se está acostumado atualmente a designar (BORNHEIM, 1998, pp. 12-14) e, conseqüentemente, também o ponto de vista de que as coisas são múltiplas e mutuamente eternas pode assumir um parâmetro distinto, levando-se em conta este aspecto.

³⁰⁴ Não há divergências muito extravagantes entre as diversas traduções do texto coetaneamente acessíveis. Nesse entretanto, a tradução de Bornheim deste extrato de Melisso é: “Nada é *melhor* do que o que é verdadeiramente”. (BORNHEIM, 1998, p. 66). O termo em grego, porém, receberia bem ambas as traduções: de acordo com o dicionário Bailly de grego/francês, κρείσσον pode denominar tanto algo que é “supérieur par le courage et la force, plus fort; les grands, les puissants;”, quanto algo “qui est maître de; qui est au-dessus de, trop grand pour, qui surpasse”. (BAILLY, 1935, p. 510).

³⁰⁵ (DIELS-KRANZ, 1906, p. 148).

fragmento ao declarar que “talvez o fragmento mais notável de Melisso seja o (...) frag. 8³⁰⁶”. (BURNET, 2006, p.341).

Reale aduz uma estrutura lógica para este fragmento de Melisso quando se compromete a esmiuçá-lo: trata-se de um “schema del ragionamento melissiano” (REALE, 1970, p. 239)³⁰⁷. Todavia, além dele, outros estudiosos obedecem a esse modelo de apresentação do excerto do filósofo, como Sedley (SEDLEY, 2008, pp. 187 e ss.) e Galgano (GALGANO, 2009, p. 100). A formulação do raciocínio melissiano a partir de uma composição nesse formato possui a vantagem de se evidenciar de maneira mais dilúcida a teoria ontológica de Melisso. Reportemo-lo, pois, a seguir:

O argumento de Melisso se desenvolve assim:

- a) A multiplicidade das coisas atestada pelos sentidos seria verdadeira se cada coisa percebida permanecesse idêntica consigo, imutável, não gerável, não corruptível.
- b) Mas a própria existência sensível atesta que as coisas nunca permanecem idênticas e, pelo contrário, se alteram, se geram e se corrompem.
- c) Portanto, estabelece-se uma contradição entre, de um lado, a condição absoluta de verdade reconhecida pelos argumentos anteriores e, de outro lado, aquilo que os sentidos e a experiência nos manifestam.
- d) A contradição é eliminada negando validade ao testemunho dos sentidos. Pois, se fosse verdadeiro o testemunho dos sentidos, com o reconhecimento do devir teríamos que admitir fatalmente o não-ser, e isto é absurdo.
- e) Portanto, os sentidos se enganam e a mutação das coisas é ilusória.
- f) Logo, a realidade verdadeira é aquela do Ser-Uno; e se a multiplicidade existisse, deveria ser como o Uno. (GALGANO, 2009, pp. 100-101).

³⁰⁶ Burnet assimilará a esse fragmento a interpretação de que se trata de uma oposição, por parte de Melisso, ao pensamento de Anaxágoras de Clazômenas (BURNET, 2006, p. 341). Entretanto, tal posicionamento será ralhado por Reale, afirmando que ambos têm muito mais semelhanças do que diferenças; em seguida, este último reporta, ainda, às contribuições do comentador Calogero para melhor fundamentar seus argumentos (REALE, 1970, pp. 246-247).

³⁰⁷ Reale expõe, ao longo de sua pesquisa sobre Melisso, uma miríade de outros exames estabelecidos sobre o fragmento oitavo do sâmio (REALE, 1970, pp. 234-238). O pesquisador comenta, adiante, por exemplo, a exegese (equivocada) de Reinhardt: para ele, tal como o poema de Parmênides era dividido em duas vias principais – a via da verdade e a via da opinião – os fragmentos de Melisso também o seriam, sendo que o oitavo abordaria justamente a via da opinião (ao invés de combatê-la, já que seu produto está vinculado à plausibilidade, ainda que discreta e de nível bem mais ínfimo, das aparências). Reale censura essa interpretação: ele argumenta que as propostas de ambos os filósofos são diferentes, pois Parmênides estaria preocupado com a origem (ἀρχή) dos fenômenos, ao passo que Melisso estaria engajado em acentuar suas contradições. Daí se originaria, de acordo com Reale, a falta de veracidade da perspectiva exprimida por Reinhardt, reforçando a predominância das contradições provenientes de tal posicionamento (Idem, *ibidem*, p. 237).

O que o fragmento 8 de Melisso parece se empenhar em defender é a impossibilidade de se extrair plausibilidade ontológica do âmbito das aparências. Sabe-se que o ser humano dispõe de instrumentos que o capacitam a interagir com as coisas em sua multiplicidade: ele pode ver, ouvir e, além disso, compreender a realidade que o cerca. Contudo, o que os seus sentidos lhe apontam constantemente não é apenas que existem coisas diferentes entre si, mas que cada coisa está mudando em si mesma. Portanto, não há apenas multiplicidade no número de coisas existentes, mas precipuamente em cada coisa: afinal, quando algo muda, pode-se-lhe distinguir a parte que permanece idêntica da parte que mudou, ou o estado atual de um objeto inteiro de um estado anterior; ou, ainda, sua gênese de seu perecimento.

Se as coisas permanecessem as mesmas e fossem múltiplas, isto é, se houvesse tantos seres quanto nossos sentidos são capazes de atestar, mas que nunca sofressem mudança alguma, talvez fosse mais razoável a confiança que se deposita nos sentidos, pois eles interpelariam objetos idênticos a si próprios a toda oportunidade. Porém, apesar de parecer haver muitas e numerosas coisas, estas mudam abundantemente, numa cornucópia de ocasiões e em variados aspectos.

É nesta oportunidade que Melisso imite, em seu texto, exemplos aludindo a elementos comumente identificados pelos sentidos, como a terra, a água, o ar, opondo-os, ainda, em seguida, em pares³⁰⁸, como o ferro e o ouro, vivo e morto, preto e branco.

³⁰⁸ O fato de Melisso ter enaltecido o teor da mudança a partir de pares de opostos é reconhecido tanto por Reale (1970, p. 237) quanto por Palmer (2009, p. 211) e por Harriman (2009, p. 207). No entanto, de acordo com este último, Melisso não teria adotado semelhante procedimento a esmo. Harriman se indaga o seguinte: se qualquer mudança implica o perecimento do ser, por que Melisso teria optado por enfatizar a percepção, através dos sentidos, de supostas mudanças tão infensas umas às outras? Por que escolher os estados a partir dos quais a alteração manifesta-se que mais se opõem (o branco em contraste com o preto; o vivo em contraste com o morto; o duro em contraste com o mole; etc.), se qualquer mudança, por mais sutil que fosse, implicaria na corrupção do ser? Segundo o comentador, “the examples of sense experience that are directly contrary to each other seem rather to function within the structure of the *reductio*. The point is that sense experience goes further than merely suggesting that entities change; in fact, Melissus argues, it commits us to think that, in their putative plurality, things are entirely unlike their forms selves at different times along the relevant spectrum”. (HARRIMAN, 2009, p. 207. Grifos do autor). Melisso teria optado por sublinhar as mudanças mais antagônicas entre si justamente com o fito de frisar que qualquer mudança assume este caráter radical perante o ser. Por menor que seja a mudança, por mais sutil que pareça, ela sempre desempenhará sobre o ser uma transformação extrema em toda a sua composição, caso sobre ele incida. Não haveria, portanto, mudanças efetivamente discretas no ser, se porventura fossem consolidadas; haveria apenas as extremas, pois qualquer mudança atuaria de modo definitivo sobre o que é: bastaria uma mudança mínima para que o ser se transformasse por completo. Uma mudança menor seria suficiente para fadar o ser ao não ser. A mais ínfima das alterações

Aparentemente, estamos aptos a indicar essas propriedades de forma correta através dos sentidos – e, por isso, as coisas deveriam permanecer sempre imutáveis, pois na primeira vez que as víssemos teriam as mesmas características que em qualquer outra ocasião, justificando a eficiência sensorial.

Acontece que o que ocorre é justamente o contrário. As coisas estão insistentemente se alterando a cada circunstância e a cada contato com elas: às vezes verificamos que o quente se tornou frio, o duro, mole, o vivo, morto, e assim sucessivamente. A consequência resultante disso é que os sentidos e a compreensão que se obtém através deles não estão corretos, já que não haveria mudança nas coisas se estas fossem verdadeiras: elas se conservariam idênticas à nossa primeira impressão delas. Daí o fato de as coisas mudarem constituir uma ilusão e os sentidos errarem a respeito das coisas. Para que essa ilusão não fosse procedente, seria necessário que, entre as múltiplas coisas disponíveis, nenhuma delas mudasse, que em sua totalidade fossem eternamente tais como o um. Como não é este o caso, o ser é apenas um.

O raciocínio anterior é corroborado por alguns comentadores. Sedley, por exemplo, enfatiza que, em *Melisso de Samos*,

(...) o que existe tem de ser imutável. Se os objetos dos sentidos existissem, teriam de ser imutáveis. Os próprios sentidos, porém, reportam-nos à mudança. Portanto, os objetos dos sentidos são ilusórios. (SEDLEY, 2008, p. 188).

Os comentadores Kirk, Raven & Schofield realçam que o fragmento é dotado de uma refinada argúcia, além de o discurso concluir abolindo a pluralidade a que os sentidos impelem os homens:

Este habilidoso ataque contra a validade dos sentidos é claramente dirigido contra as suposições básicas de todos os homens no que toca à realidade (...). A estratégia do raciocínio é simples, mas engenhosa. O fragmento (...) obriga-nos a abandonar a suposição inicial de que os nossos sentidos são dignos de fé. Deste modo, não temos razão em acreditar numa pluralidade do tipo que os nossos sentidos nos revelam. (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1983, p. 421).

contribuiria para a sua transformação cabal: o que é viria a ser não ser. Se as mudanças radicais parecem mais veementes aos sentidos, o que impediria as mudanças menos sobressalentes de se manifestarem tão radicalmente quanto as primeiras? Em todos os casos, o ser mudaria do que é para o que não é, o que resulta impossível, por gerar uma contradição ontológica insolúvel. Assim, a estratégia de *Melisso* neste trecho de B8 seria a de realçar que as mudanças têm sempre um caráter radical, independentemente do modo pelo qual nossos sentidos estejam inclinados a descrevê-las.

Já Palmer sustenta que a imutabilidade desempenha uma função fundamental no fragmento 8 de Melisso: “the notion that nothing that changes can properly be said to ‘be’ plays even more of a central role in fr. 8” (PALMER, 2009, p. 211), acrescentando, ainda, o seguinte sobre este mesmo excerto:

In the remainder of fr. 8, Melissus develops the idea, already contained in this interim conclusion, that it is inappropriate to class the mutable objects of our normal experience as things that are (what they are), given that they eventually and inevitably cease to be what they happen to be at the moment we encounter them. (Idem, p. 213).

Reale, por sua vez, destaca que a eliminação da realidade do múltiplo é o recurso de que usufrui Melisso para fazer valer seu argumento:

Ciò che Melisso ha di mira *immediatamente* è una nuova prova a favore dell’unità dell’essere, ottenuta (...) *mediante l’eliminazione della realtà del molteplice*, che i sensi, l’esperienza e la comune credenza degli uomini sembrerebbero attestare. (REALE, 1970, p. 238).

Por fim, há também a observação de Galgano, que sustenta que o *logos* é o âmbito privilegiado por Melisso nesta passagem e que o filósofo ainda procurou investigar se seria possível que a multiplicidade existisse assumindo os apanágios referentes ao ser (talvez em um esforço para averiguar a plausibilidade de sua tese do modo mais diáfano possível):

Melisso, por sua vez, rechaça completamente o testemunho dos sentidos ressaltando totalmente o domínio do λόγος. Com referência a esta passagem de Melisso, deve ser lembrado que ele examina a possibilidade de que todas as coisas sejam eternas; fato que ele rechaça, rechaçando também a multiplicidade. (GALGANO, 2009, p. 101).

A análise da multiplicidade, por parte de Melisso, e dos resultados oriundos ao se asseverar sua plausibilidade são, portanto, intensamente explorados no fragmento DK 30 B 8. Pode-se constatar, a partir de sua leitura, que a rejeição da multiplicidade como um processo passível de ser verdadeiro acabou por tornar-se o veredicto final do argumento. Disto se conclui que a teoria do filósofo sâmio renui ao âmbito das aparências: porque a multiplicidade provou-se impossível, também a esfera na qual se situa, que é a esfera das aparências, plasmou-se ínvia. Em suma, o que se depreende é que, no que tange aos arazoamentos atribuídos a Melisso, há a adesão a uma postura ontologicamente monista: o ser só pode ser um.

No entanto, Palmer adverte o leitor que se debruça sobre tal pauta, alertando-o no sentido de vislumbrar a questão com mais melindre.

Should we conclude from fr. 8, then, that Melissus was a generous monist? Did he hold that there is just one entity that really or only is (what it is), while there are innumerable other things that imperfectly or contingently are (what they are), in that they are subject to various kinds of change? The complex argument we have just been considering certainly appears compatible with such a position. If it were all that had survived of his treatise, we might well have concluded that his monism was in fact generous. (PALMER, 2009, 214).

Segundo o pesquisador, é fundamental que se considerem, além do fragmento anteriormente examinado, os demais fragmentos disponíveis de Melisso que complementam a sua tese, sobretudo porque o excerto de número 8 não anuncia, por exemplo, de forma mais aferrada a impossibilidade do vazio, o que só será ressaltado em DK 30 B 7-10.

De toda forma, a maioria dos pesquisadores está disposta a identificar Melisso de Samos como um monista. Vlastos salienta que “(...) the premisses of the argument ‘Being is One’ is indisputably Melissean doctrine” (VLASTOS, 1997, p. 186). Brémond, por sua vez, frisa que Melisso “(...) devient par là le principal représentant d’une doctrine moniste radicale qui refuse toute concession à notre expérience.” (BRÉMOND, 2017, p. 37). Para Graham, “(...) we do know that Melissus was a confirmed monist, possibly the first explicit defender of some strong monism in the Eleatic tradition” (GRAHAM, 2006, p. 251). Richard McKirahan enfatiza igualmente que “(...) Melisso é o primeiro a referir-se ao o-que-é como ‘o uno’(...)” (McKIRAHAN, 2013, p. 491). A discordância da comunidade acadêmica parece repousar, conforme veremos a seguir, não na classificação filosófica que recebeu a ontologia de Melisso, mas justamente neste discreto e pequeno numeral ordinal – o “primeiro” – a partir do qual se depreende que o filósofo foi o responsável pelo ônus de fundar o monismo³⁰⁹.

³⁰⁹ Segundo Makin, não há dúvidas quanto ao monismo de Melisso, embora estas existam em relação à filosofia de Parmênides. “We have noted earlier that there is scholarly debate about the depth and nature of Parmenides’ commitment to monism. By contrast, there is no such debate about Melissus, who argues explicitly that reality is a unique and undifferentiated whole(...)” (MAKIN, 2013, p. 47). Deste modo, a polêmica não estaria em identificar se Melisso é monista ou não, mas sim em discriminar o primeiro monista eleata.

2. Parmênides e Melisso: liame ou ruptura?

É com frequência que se comparam as teorias filosóficas de Melisso às de Parmênides³¹⁰. Ambos os filósofos costumam ser categorizados como eleáticos, apesar do que enaltece Mansfeld a respeito: talvez um nem mesmo tenha conhecido o outro e, no que se refere a isso, não há outros recursos interpretativos a se apelar que não abranjam determinada especulação³¹¹. Porém, são patentes as semelhanças que as duas filosofias manifestam, independentemente de haver indícios documentais de caráter histórico a respeito de um possível encontro que seus respectivos representantes tenham concretizado. Em relação a Melisso, o estudioso afirma:

We do not know whether he ever met and listened to Parmenides the way Socrates is claimed to have done in one of Plato's novelettes, and it is of course idle to speculate. But it cannot be denied that he is a pupil of Parmenides in the spiritual sense of the term, even if Parmenides' thought is not the only influence upon his work. (MANSFELD, 2016, pp. 71-72).

De fato, são inegáveis as similitudes hauridas dos fragmentos de Parmênides confrontados aos de Melisso no que tange à avaliação que cada filósofo desenvolve sobre o âmbito das aparências. Contudo, tal afinidade pode ser menos símile do que parece.

Sedley identifica, por exemplo, uma característica presente tanto no poema de Parmênides quanto nos fragmentos do tratado melissiano: ambas as teorias condenariam a confiança com que se está habituado a lidar com os sentidos. “Assim como Parmênides criticara a confiança nos sentidos (B6), igualmente Melisso, aparentemente em uma seção separada de seu tratado, voltava suas conclusões ontológicas contra os

³¹⁰ Há uma chusma de comentadores que o exaltam. Mansfeld salienta: “Melissus of Samos is often mentioned and discussed together with Parmenides of Elea both in our ancient sources and in the modern professional literature(…)” (MANSFELD, 2012, p. 71). Pulpito, a seu turno, destaca: “È raro, infatti, trovare studi su Melisso che non facciano sistematico riferimento a Parmenide, mentre non accade pressoché mai il contrario.” (PULPITO, 2018, p. 19). Já Alcalá acentua que “formular y justificar algunas proposiciones sobre Meliso lleva inevitablemente al encuentro con Parménides” (ALCALÁ, 1994, p. 179).

³¹¹ (MANSFELD, 2016, p. 71). Diógenes Laércio chega a abordar o assunto, mas, a despeito de sua inegável importância em relação à historiografia pré-socrática, muitos de seus testemunhos históricos possuem informações que, no período coevo, são postas em dúvida por outras fontes documentais. Há ainda a suspeita de que algumas descrições que ele estabelece de determinados pensadores tenham sido consolidadas apenas para preencher lacunas sobre suas biografias. De qualquer forma, segundo ele, Melisso “(...) foi discípulo de Parmênides” (LAÉRCIO, 2008, p. 257).

sentidos” (SEDLEY, 2008, p. 187). Kirk também explicita aspectos semelhantes imbuídos nas duas filosofias:

Tal como Parmênides, Melisso começa a sua dedução das propriedades consequentes da existência com uma demonstração de que, se algo existe, não pode ter nascido. Do mesmo modo que Parmênides, argumenta que o nascer requer uma não-existência prévia, e que nada podia nascer do que não existe. E permite-nos, também, construir uma prova isomórfica contra a destruição. (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1983, p. 414).

Porém, conforme o já frisado, nem todos os elementos de ambas as filosofias se cingem em compatibilidade recíproca. McKirahan sublinha a predominância de pelo menos duas relevantes distinções entre elas:

Ele [,Melisso,] concorda com Parmênides que o-que-é é não gerado, imperecível, indivisível, imutável, imóvel e uniforme. Discorda, contudo, em dois pontos, sustentando que o o-que-é é e sempre foi ilimitado, é e sempre será, ao passo que, para Parmênides, o o-que-é é espacialmente limitado e não tem passado ou futuro. Além disso, Melisso é extremamente claro quanto a haver uma única coisa, enquanto Parmênides não chegou a argumentar em relação a isso, e há motivos para acreditar que ele não defendia tal posição. (McKIRAHAN, 2013, pp. 488-489).

Esta é, todavia, uma das querelas mais polêmicas e embaraçosas associadas à interpretação das passagens parmenídeas. Segundo Galgano, “(...) tanto Parmênides quanto Melisso tratam, em suas obras, de assuntos múltiplos, todos originários na história do pensamento ocidental: ser, não-ser, verdade, opinião, persuasão, método, tempo, espaço, etc.” (GALGANO, 2009, p. 11); mas, para ele, “em relação a Parmênides a coisa que mais chama atenção é a grande discordância entre os intérpretes. É possível encontrar interpretações diferentes e até mesmo opostas (...)”. (Idem, p. 12).

Reale também se posiciona de acordo com essa perspectiva. Entretanto, ele acrescenta que, embora haja uma uberdade de divergências entre os comentadores acerca desse tópico em especial, verifica-se que, de fato, Parmênides está muito mais inclinado do que Melisso a recepcionar de modo significativamente mais “positivo” o âmbito das aparências.

La questione del signficato della dottrina parmenidea della δόξα è certamente, nell’economia degli studi eleatici, quella più controversa e quella che vede gli studiosi maggiormente divisi. È tuttavia riscontrabile, specie nei più recenti studi, almeno una comune caratteristica di fondo: quasi tutti sono orientati a rivalutare, assai più

di quanto non si facesse nel secolo scorso, il carattere in parte ‘positivo’ che Parmenide annetteva alla sfera delle apparenze e alla giustificazione su base doxastica di tale sfera. (REALE, 1970, pp. 226-227).

Que haja uma aceitação, ainda que ínfima, do plano das aparências por parte de Parmênides constitui uma questão que é exaustivamente interpelada por diversos estudiosos; basear-nos-emos, porém, a princípio, na interpretação que Cordero articula a esse respeito. Conforme o autor, em grande medida se esteve inclinado a classificar Parmênides como um monista restrito e, portanto, como um filósofo que abolira integralmente o movimento, devido à preponderância de algumas análises interpretativas de seu texto ao longo das épocas.

Não há dúvidas de que, por razões inexplicáveis, a “imobilidade”, juntamente com a “unidade”, [são] o *sêma* que mais popularidade alcançou na Antiguidade e que marcou para sempre Parmênides como o filósofo que negou a realidade do movimento. A demonstração da impossibilidade de *explicação racional* do movimento (da qual foi deduzida equivocadamente sua existência) feita por Zenão não tem nada que ver com Parmênides. Nem a tese de Melisso acerca da impossibilidade de que o “ser” se mova como uma consequência da inexistência do vazio (...). Provavelmente, a invenção por Platão da Escola eleática contaminou Parmênides com essas ideias de seu conterrâneo, Zenão, e de seu leitor (ainda que leitor distante, pois vivia em Samos), Melisso. (CORDERO, 2011, p. 205).

Reale aponta para o mesmo problema, enfatizando que a influência das interpretações de Aristóteles sobre o tema também foi determinante:

Si è fatta ormai piena luce sui criteri con cui lo Stagirita tratta le dottrine dei predecessori, e – specie negli ultimi anni – si è ormai giunti a concludere che le testimonianze aristoteliche vanno sempre usate con estrema cautela, dato che i nuovi concetti e le nuove categorie che Aristotele introduce nell’espore e nel valutare le diverse dottrine, per lo più deformano le medesime, facendo loro assumere significati che non hanno, o, per converso, facendo loro smarrire o comunque alterare le peculiari valenze che esse hanno. Insomma, Aristotele no ha (né poteva avere) il senso del valore storico e della condizionatezza storica delle diverse prospettive di pensiero, e a tutte impone il minimo comune denominatore della propria teoresi. (REALE, 1970, p. 228).

Por isso faz-se momentoso salientar que “a aplicação daquilo que Parmênides diz sobre o fato de ser às ‘coisas’ tem origem em uma interpretação caricatural de sua filosofia (...)” (CORDERO, 2011, p. 101). Para o pesquisador, portanto, é um flagício e

uma barbaridade que se atribua a Parmênides a noção de que o movimento não existe, de que o ser é uno, etc.: uma interpretação que o sustente se baseia em testemunhos assaz tendenciosos. Um outro estudioso que expende de maneira mais explícita este tópico é Thomas Robinson, em seu artigo *Parmênides: o devir de conhecer o real*:

Este ponto me parece crítico dada a tendência entre alguns autores de pensar no caminho da aparência como inteiramente falso, tratando de um mundo que, para Parmênides, não existe. De fato, a verdade parece ser a própria antítese disso. Para Parmênides existe uma realidade única. Vista da perspectiva da *noesis*, isto é, visto enquanto simplesmente real e em sua totalidade, esta tem as características apresentadas no fragmento 8. Vista da perspectiva da *doxa*, isto é, vista através dos sentidos físicos, ela possui toda sorte de características mencionadas pelos primeiros pré-socráticos(...). A diferença entre as duas perspectivas é que a primeira produz conhecimento e a segunda meramente opinião. Há, contudo, opiniões e opiniões, algumas sendo mais plausíveis do que outras. E o conjunto de opiniões de que constituem os fragmentos de 9 a 19 está claramente sendo considerado como a realidade ‘plausível’. Se isso está correto, Parmênides não está dizendo que tudo que existe é a plenitude constituída do ser não diferenciado, qualquer coisa além do que pensássemos conhecer sendo ilusória. Ele está, na verdade, dizendo que apenas olhando para o real de uma maneira muito precisa e muito incomum, adquirimos o conhecimento. Outras abordagens, algumas mais plausíveis do que outras, não são absurdos ou sem sentido, mas, de fato, frequentemente, muito práticas e úteis, conquanto que não se afirmem que elas produzem conhecimento. (ROBINSON, 1997, pp. 33-34).

Então, quando Parmênides distingue a via da verdade da via da opinião em seu poema, não está escolhendo uma em detrimento da outra, mas está privilegiando a primeira como produtora da verdade, porque vinculada ao ser, e a segunda como produtora de um conhecimento que, correspondendo com a opinião dos mortais, não detém a estreme legitimidade do ser, mas precisa ser aprendida se se quiser obedecer às ordens da deusa (DK 28 B 8)³¹². “Como se sabe, Parmênides admite de certa forma a δόξα. Para ele, o mundo mostrado pelos sentidos oferece alguma realidade, desde que

³¹² É tempestivo ressaltar uma interpretação que Reale postula a respeito das diferenças encontradas no interior do próprio poema de Parmênides, sobretudo vinculadas à distribuição de seus versos, que reforçam que o filósofo não descartou de modo absoluto a esfera das aparências: “Della prima parte del poema parmenideo, che concerne la verita, ci sono giunti circa i novi decimi; della seconda parte, invece, che concerne la *doxa*, ci è giunto solo un decimo. Gli studiosi non si sono posti il problema del perché il poema ci possa essere stato tramandato con tanto squilibrio. La risposta, a nostro avviso, può essere una sola. Parmenide non aveva inteso il mondo delle apparenze come mondo della pura illusione decettiva, ma aveva cercato di dare ad esso una sua plausibilità. Melisso lo intese, invece, come mondo della pura illusione decettiva.” (REALE, 1970, p. 242).

interpretado à luz do princípio da deusa.” (GALGANO, 2009, p. 101). E é precisamente neste âmbito que a filosofia parmenídea aduziria um de seus maiores contrastes com a de Melisso: enquanto aquela primeira admitiria, em algum nível, por menor que seja, a plausibilidade das aparências, a segunda a rechaçaria completamente, atribuindo-lhe uma ilusão inexorável, definitiva e inescusável.

L’ultima delle novità di Melisso consiste nell’aver operato nel grande frammento 8 *la totale e recisa eliminazione della sfera delle apparenze e della doxa*, uscendo, pertanto, dall’ambiguità in cui era rimasto il Maestro. Tra “ragione” e “apparenze” Parmenide non aveva posto un *aut-aut* assoluto, contrariamente a quanto si crede (soprattutto a causa di una troppo schematica e inesatta interpretazione divulgata dalla manualistica). Alle “apparenze” Parmenide aveva ancora cercato di dare soddisfazione in una sfera inferiore di plausibilità doxastica, come le nuove correnti esegetiche stanno riconoscendo sempre più concordemente. Il taglio netto fra “ragione” e “apparenze” è invece operato da Melisso, e la totale illusorietà della sfera di sensi e la sua conseguente eliminazione vengano solo da lui espressamente operate. (REALE, 1970, p. 261).

Como nem todos os pesquisadores estão dispostos a assumir as posições de que Parmênides não é um monista e a de que a escola eleática não é a expressão de um conjunto homogêneo de ideias equivalentes, tende-se a considerar Melisso de Samos tão monista quanto Parmênides³¹³. “Melisso opera um corte total [com as aparências] e, como aconteceu com outros conceitos, a total negação da *doxa*, peculiar do sâmio, passa a ser atribuída a Parmênides.” (GALGANO, 2009, p. 100). Ou seja: passa-se a vincular a Parmênides um monismo que é próprio de Melisso.

Because his vision of what is and the arguments he employed were in certain respects reminiscent of Parmenides, Melissus came to be associated with Parmenides from an early date as a proponent of the thesis that ‘what is is one’. (PALMER, 2009 , p. 206).

³¹³ É o caso de Catherine Osborne, que afirma que “(...) Melisso foi um monista, como Parmênides (...)”. Por outro lado, a autora comenta que, entre os mesmos membros da escola eleata, pode haver a defesa “(...) de pontos de vista mais ou menos semelhantes e igualmente contraintuitivos.” (OSBORNE, 2004, p. 88). Joe McCoy também sustenta que Parmênides havia sido um monista, sendo que a filosofia de Melisso coadunava-se com a deste último: “Melissus expounded in prose the sort of Eleatic monism found in Parmenides’s hexameter verses.” (MCCOY, 2013, p. XIX). Já para Marshall, mesmo que seja difícil corroborar o vínculo histórico entre o sâmio e o Parmênides, ambas as filosofias seriam “idênticas”, sobretudo em relação à crítica que direcionam ao âmbito das aparências: “to Melissus therefore, as to his predecessor, the world of sense was a world of illusion; the very first principles or assumptions of which, as of the truthfulness of the senses and the reality of the various objects which we see, are unthinkable and absurd.” (MARSHALL, 2011, p. 7).

Porém, a visão de que o monismo na verdade endossado por Melisso é tipicamente postulado por Parmênides parece resultar de equívocos interpretativos múltiplos, e é reprochada por Reale.

(...) i posteri si abituarono a leggere Parmenide in chiave melissiana: e la totale squalifica della doxa, che è peculiare di Melisso, fu creduta propria anche di Parmenide in chiave melissiana: e la cosa fu resa anche più facile dall'ambiguità dello stesso discorso doxastico parmenideo. (REALE, 1970, pp. 261-262).

Outros estudiosos também estão propensos a defender uma postura similar diante de tal contexto. É o caso de McKirahan:

Ao contrário de Parmênides, Melisso argumenta que o o-que-é é único (...). Ele anuncia a tese claramente, oferecendo um claro argumento em sua defesa: seu caráter único é uma consequência do seu ser ilimitado [uma vez que esse argumento requer que o o-que-é seja ilimitado, Parmênides não poderia ter se valido dele]. (McKIRAHAN, 2013, p. 491).

Uma vez pontuada a questão nesses termos, é possível depreender que Melisso foi um filósofo que levou a falta de veracidade proveniente dos sentidos às últimas consequências: “Melissus’ characterization of what is is deliberately and self-consciously incompatible with the existence of the world of everyday experience.” (PALMER, 2009, p. 209).

Ele assumirá, frequentemente, nas pesquisas concretizadas a seu respeito, os epítetos de um pensador austero e radical em suas premissas. Segundo sobretudo Reale, “(...) Parmenide non è stato così radicale come Melisso, perché ha lasciato ai *δοξουντα* una loro, sia pur minima, plausibilità. [...]”. O pesquisador também sustenta que, em se tratando dos fragmentos de Melisso, “(...) è innegabile che, qui, l’idea greca dell’assoluto primato della ragione sui sensi e sull’esperienza sensibile trovi la sua espressione più vigorosa, più piena e più radicale” (REALE, 1970, pp. 226 e 234). E conclui seu raciocínio acentuando que

Melisso è un pensatore acuto e rigoroso; non ha la genialità creativa di Parmenide, che ha fondato la Scuola; tuttavia, sa portare l’eleatismo ad una perfezione e ad una purificazione teoretica, che invano si cerca nel suo fondatore. (Idem, p. 266).

Galgano, por sua vez, também enfatiza a relevância dos pensamentos do filósofo, vinculando a ele as características de “(...) um pensador perspicaz e rigoroso”

(GALGANO, 2009, p. 102). Já Palmer descreverá seu tratado como provocativo e até mesmo perverso, devido ao rigor de seu monismo estrito: “Melissus’ treatise also seems deliberately provocative, even perverse, in its advocacy of strict monism”. (PALMER, 2009, p. 216).

3. O fulcral ensejo de Melisso

Para alguns comentadores, o fato de Melisso ter postulado a elisão do âmbito das aparências de seu sistema ontológico foi fator primordial de que goza todo o mérito o filósofo sâmio, principalmente porque, a partir de suas contribuições, pensadores posteriores puderam alicerçar suas ideias e defender teorias como a do pluralismo e a do atomismo. Galgano enfatiza, parafraseando Reale, que “Melisso representa o elo entre Parmênides e os filósofos sucessivos, sem o qual se daria um hiato incompreensível.” (GALGANO, 2009, p. 102). O próprio Reale destaca que “Melisso rappresenta, pertanto, l’anello di passaggio fra l’eleatismo e il pluralismo metafisico” (REALE, 1970, p. 251), expondo que isso se dá “(...) non solo per spiegare Empedocle, (...) ma anche e soprattutto per spiegare gli Atomisti [che] si deve dire che, se Melisso non fosse, occorrerebbe inventarlo.” (Idem, p. 266).

Entretanto, certos pesquisadores e filósofos não vislumbraram em Melisso essa sua colaboração tão medular no que tange às questões de ordem metafísica, e mesmo até de ordem física, posteriores. Albertelli afirma que “Melisso non ha il minimo sentore della grande novità e della ricchezza potenziale di categorie nuove che si annida nella filosofia di coloro che si vuole siano i suoi avversari”, o que o conduzirá à proposição, entusiasmadamente reprovada por estudiosos posteriores, de que se poderia prescindir “(...) tranquillamente (...) [de] Melisso di Samo.” (ALBERTELLI, 1939, p. 213).

Aristóteles, por sua vez, não é menos impassível em sua interpretação de Melisso: “(...) para a pesquisa que estamos desenvolvendo, como dissemos, podemos deixar de lado dois desses filósofos, Xenófanes e Melisso, por serem suas concepções um tanto grosseiras” (ARISTÓTELES, *Met.* A 5, 986 b 25)³¹⁴. Essa postura levará

³¹⁴ É curioso como, logo após se menoscar a obra de Melisso, tende-se a exaltar aquela desenvolvida por Parmênides. Tanto Albertelli quanto Aristóteles procedem da mesma forma: o primeiro, ao asseverar que “Parmenide è certo, per la ricchezza dei pensieri che ha fatto nascere, la figura più imponente del pensiero presofistico” (ALBERTELLI, 1939, p. 211); o segundo, ao realçar que (...) “Parmênides, ao

determinados estudiosos a questionar seus partidários, como Reale em relação a Alberttelli (REALE, 1970, pp. 253-254) e ao próprio Aristóteles:

È vero che Melisso è un pensatore rozzo e grossolano? È vero che la sua speculazione rappresenta un frutto fuori stagione? È vero che “il pensiero occidentale può tranquillamente fare a meno di Melisso di Samo” (e che quindi, al limite, lo storico può anche prescindere da lui? L’ampia disamina critica che abbiamo condotto intorno ai frammenti che del nostro filosofo ci sono pervenuti e l’approfondita analisi delle varie interpretazioni che sono state date di essi e dei loro presupposti ci permettono, ormai, di rispondere (e senza esitazione alcuna) che è vero precisamente il contrario. (REALE, 1970, p. 253)³¹⁵.

No entanto, a filosofia de Melisso constitui um espólio para a humanidade cujo brio é incomensurável. De acordo com Reale, as contribuições melissianas ainda são assaz olvidadas, embora sua influência histórica seja latente: “(...) noi siamo (...) costretti a riconoscere al filosofo di Samo un peso e un influsso storico, che la tradizionale interpretazione nemmeno lontanamente sospettava.” (Idem, p. 242).

Melisso contribuiu para a filosofia antiga ao edificar a apresentação de uma perspectiva sobre o ser cujos parâmetros se forjam em argumentos singularmente diferentes dos veiculados até então. Além disso, conforme o já frisado outrora, seu impacto sobre os filósofos contemporâneos ou posteriores foi significativo no sentido de viabilizar teorias nunca antes formuladas, como as do pluralismo, com Empédocles, e a do atomismo, com Leucipo, Demócrito e seus demais expoentes. “Anche da questo punto di vista, dunque, si riconferma la grande importanza storica del pensiero di

contrário, parece raciocinar com mais perspicácia”. (ARISTÓTELES, Met. A 5, 986 b 28). Já é de uma grande empáfia afirmar que um filósofo é superior a outros; mas, ainda assim, só porque algo é sempre considerado ruim em comparação com outra coisa, disso não se pode inferir que seja ruim em si mesmo. Faz-se mister enaltecer, outrossim, que as censuras de Aristóteles dirigidas à filosofia de Melisso são ainda mais acentuadas no que diz respeito à exposição que o estagirita estabelece da obra sâmia em sua *Física*: Aristóteles teria rechaçado sobretudo a forma pela qual se edificou a condução dos raciocínios de Melisso, grifando que violariam princípios lógicos básicos, como o de não se recorrer a falácias. Este assunto será exaustivamente abordado por Brémond (2017).

³¹⁵ Reale se detém com obstinação na análise dos testemunhos de Aristóteles sobre Melisso. Segundo o autor, é provável que o filósofo tenha excluído Melisso de um exame mais acurado em sua *Metafísica* porque o seu objetivo [um compromisso com a causa (*aition*) que o impelisse à confirmação do motor primeiro] não era compatível com aquilo que exprimia a teoria melissiana. Além disso, faz-se verossímil, ao longo da leitura da obra, que Aristóteles parecia abnuir o conteúdo da filosofia de Melisso principalmente devido à organização da estrutura de seus argumentos, que não correspondia aos preceitos de sua lógica (mas, também, nem poderia). “Infine, Aristotele rimprovera all’elatismo in genere e a Melisso in specie (...)”. (REALE, 1970, p. 268).

Melisso, tanto desconhecida, o, pior ainda, simplesmente ignorada”. (Idem, p. 252).

Ademais, “como já foi dito antes, não é Parmênides o filósofo do Um, mas Melisso” (GALGANO, 2019, p. 102). O monismo de Melisso pode ser contemplado, portanto, como o fastígio da filosofia eleática, já que os considerados membros dessa vertente filosófica tendem a assegurar, no ser, seu caráter austero, eterno e imutável, mas a condenar, apenas em alguma medida, a instância dos sentidos, enquanto o sâmio a teria recusado integralmente. Melisso seria, assim, sob este ângulo, dentre os eleatas, o mais radical e particularmente um dos mais ousados. “Melisso cumpre o passo extremo do eleatismo, aquele passo que nem mesmo seu mestre Parmênides levou até o fim: a total eliminação das aparências do mundo sensível.” (Idem, p. 101). Apesar da tendência até há alguns anos frequente de indagar em Parmênides o representante máximo do monismo (e de todos os pretos serem a ele dirigidos em virtude desta façanha), não seria Parmênides o filósofo que assentou seu pensamento sobre um monismo rigoroso, mas Melisso.³¹⁶

Seguindo por esse rumo, Reale chega a sublinhar, em Melisso, uma espécie de “purificação” do eleatismo, respaldada mormente por seu atilamento no sentido de reivindicar a total recusa do âmbito das aparências:

Anche da questo punto di vista, dunque, Melisso purifica l’eleatismo com grande rigore, deducendo quelle conseguenze che i principi posti da Parmenide imponevano che venissero dedotte. I filosofi che seguirono dovettero sentire l’urgenza del problema della conciliazione della ragione con i dati dell’esperienza ben più dallo scritto di Melisso che non dal poema di Parmenide: questo ultimo, infatti, aveva dato una sua giustificazione e una sua interpretazione del mondo dei fenomeni, e, quindi, non era giunto al limite della rottura col mondo dei sensi; solo Melisso giunse a questo limite di totale rottura e pose, pertanto, il problema in tutta la sua urgenza drammatica. (REALE, 1970, pp. 241-242).

³¹⁶ Brémond destaca que por muito tempo Parmênides foi equivocadamente reputado o mais excelso defensor eleata do monismo em grande medida devido à influência que as interpretações de Platão e de Aristóteles exerceu sobre a doxografia posterior. “(...) la présentation des thèses de Parménide et Méliossos dans le *Théétète* porte la marque d’un éleatisme méliosséen. (...) Platon semble donc dévaluer l’importance de Méliossos par rapport à celle de Parménide, ce qui sera encore accentué par Aristote et toute la doxographie qui suivra.” (BRÉMÓND, 2017, p. 159).

McKirahan também assumirá uma interpretação congruente, acentuando o que ele considerou ser um refinamento, na obra de Melisso, das proposições presentes no poema parmenídeo.

Os escritos de Melisso (...) têm o mérito de apresentar uma versão mais compreensível da filosofia eleática. A estrutura claramente sequencial de sua obra e os argumentos curtos e penetrantes tiram proveito dos versos opacos e oraculares de Parmênides, aperfeiçoando os pontos. Além disso, Melisso estabeleceu alguns de seus argumentos de modos que filósofos posteriores poderiam tirar proveito deles, mesmo ao refutá-lo. Os argumentos dizem respeito a muitas questões filosóficas importantes que ainda não haviam sido suscitadas. Mesmo quando ele mesmo não os explora, deixa-os como um legado para futuros filósofos e revela as características da posição eleática que carecem de mais discussão. (McKIRAHAN, 2013, p. 496).

Deste modo, verifica-se que, entre outras nuances, as provocações filosóficas que o pensamento de Melisso é capaz de suscitar consistem em uma de suas mais primadas contribuições. Rejeitar o que atestam os sentidos e o plano das aparências é uma atitude bastante intrépida – e se naquela época podemos imaginar qual não deve ter sido o impacto da defesa de uma semelhante tese, o que dizer dela em pleno século XXI, quando a humanidade parece estar mais afeiçoada aos sentidos do que nunca?

Vivemos constantemente dependendo de nossa apreensão das aparências em diversos aspectos. Não apenas no que se refere à ciência, que manipula dados fenomênicos para daí extrair um conhecimento que, apesar de seu constante progresso, é mutável. As aparências nos perpetuam absolutamente todos os dias, a cada instante de nossas vidas, infiltrando-se em nosso cotidiano, nossos discursos e em nossos preconceitos. Desejamos determinados objetos pelo conforto que parecem proporcionar com base em nossa apreensão sensorial deles. Julgamos as pessoas pelo que parecem atestar seus títulos. Semeamos a discórdia de maneira indefessa perseguindo planos que apenas aparentam, por alguma tácita influência midiática, serem capazes de nos tornar felizes. O ensejo a que nos convida Melisso consiste justamente em questionar a plausibilidade de tudo isso que a experiência sensorial teima em nos afiançar como correto, o que evidencia, de certa maneira, a atualidade de sua filosofia.

Referências Bibliográficas

- ALBERTELLI, P. **Gli Eleati: testimonianze e frammenti**. Bari: Laterza, 1939.
- ALCALÁ, R. R. **Meliso de Samos: la corrección de la ontología parmenídea**. N. 3. Madrid: Éndoxa Series Filosóficas, 1994.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.
- BAILLY, A. **Dictionnaire Grec-Français**. Paris: Hachette, 1935.
- BORNHEIM, G. A. **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1998.
- BRÉMOND, M. **Lectures de Méliossos: édition, traduction et interprétation des témoignages sur Méliossos de Samos**. Berlin/Boston: Studia Praesocratica, 2017.
- BURNET, J. **A aurora da filosofia grega**. Tradução de Henrique Gairus et all. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- CORDERO, N. **A Invenção da Filosofia**. 1ª ed. São Paulo: Odysseus, 2011. _____. **Sendo, se é: a tese de Parmênides**. Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus, 2011.
- DIELS, H; KRANZ, W. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Berlin:Weidmannche, 1961.
- GALGANO, N. S. **A Transgressão de Melisso: o tema do não-ser no eleatismo**. Dissertação de Mestrado - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: USP, 2009.
- GRAHAM, D. **Explaining the Cosmos: the ionian tradition of scientific philosophy**. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- HARRIMAN, B. **Melissus and the Eleatic Monism**. Cambridge: Classical Studies, 2018.
- KIRK, RAVEN & SCHOFIELD. **Os Filósofos Pré-Socráticos: história crítica com seleção de textos**. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. 7ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- LAÉRCIO, Diógenes. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Tradução de Mário da Gama. 2ª ed. Brasília: editora Universidade de Brasília, 2008.
- MAKIN, S. **Parmenides, Zeno and Melissus**. In: SCHEFFIELD, F; WARREN, J. *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*. 1ª ed. Toronto: Routledge, 2013.
- MANSFELD, J. **Melissus between Miletus and Elea**. Amsterdam: Eleatica, 2016.

- MARSHALL, J. **The Presocratics (3): The Eleatics**. Sophia Project Archives. A Short History of Greek Philosophy. London : Percival and Co., 2011.
- MCCOY, Joe (org.). **Early Greek Philosophy: the presocratics and the emergence of reason**. Washington: The Catholic University of America Press, 2013.
- MCKIRAHAN, Richard D. **A Filosofia Antes de Sócrates: uma introdução com textos e comentários**. Tradução de Eduardo Wolf Pereira. São Paulo: Paulus, 2013.
- OSBORNE, Catherine. **Filosofia pré-socrática**. Tradução de Marcio Hack. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- PALMER, J. **Parmenides and Presocratic Philosophy**. New York: Oxford, 2009.
- PULPITO, M. **Melisso crítico di Parmenide: una rivalità mimetica**. N. 22. Coimbra: Archai, 2018.
- REALE, G. **Melisso: Testimonianze e Frammenti**. 1ª ed. Firenze: La Nuova Italia, 1970.
- ROBINSON, Thomas. **Parmênides: o dever de conhecer o real**. Boletim do CPA, nº 3. Campinas: UNICAMP, 1997.
- SEDLEY, D. **Parmênides e Melisso**. In: Primórdios da Filosofia Grega. A. A. Long (org.). Aparecida: Ideias e Letras, 2008.
- SOUZA, J. C. **Os Pré-Socráticos**. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- VLASTOS, G. **Studies in Greek Philosophy**. New Jersey: Princenton University Press, 1997.