

**UFRRJ - INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

DISSERTAÇÃO

**Os matizes ontológicos do conceito de infinito (ἄπειρον) em Melisso de
Samos**

Viviane Veloso Pereira Rodegheri

2020



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFIL**

**OS MATIZES ONTOLÓGICOS DO CONCEITO DE INFINITO
(ἄπειρον) EM MELISSO DE SAMOS**

VIVIANE VELOSO PEREIRA RODEGHERI

Sob a orientação do professor
Dr. Admar Almeida da Costa

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia** pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia PPGFIL – UFRRJ na área de concentração em Filosofia.

Seropédica, RJ
Novembro de 2020

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

VIVIANE VELOSO PEREIRA RODEGHERI

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia** no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, área de Concentração em Filosofia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 25/11/2020

Conforme deliberação número 001/2020 da PROPPG, de 30/06/2020, tendo em vista a implementação de trabalho remoto e durante a vigência do período de suspensão das atividades acadêmicas presenciais, em virtude das medidas adotadas para reduzir a propagação da pandemia de Covid-19, nas versões finais das teses e dissertações as assinaturas originais dos membros da banca examinadora poderão ser substituídas por documento(s) com assinaturas eletrônicas. Estas devem ser feitas na própria folha de assinaturas, através do SIPAC, ou do Sistema Eletrônico de Informações (SEI) e neste caso a folha com a assinatura deve constar como anexo ao final da tese / dissertação.

Admar Almeida da Costa – Dr. UFRRJ
(Orientador)

Alice Bitencourt Haddad – Dra. UFF

Gabriel Trindade dos Santos – Dr. UFC

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

V687m

Veloso Pereira Rodegheri, Viviane , 1996-
Os matizes ontológicos do conceito de infinito
(ápeiron) em Melisso de Samos / Viviane Veloso
Pereira Rodegheri. - Seropédica , 2020.
373 f.

Orientador: prof. Dr. Admar Almeida da Costa.
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, 2020.

1. Filosofia antiga. 2. Filosofia eleata. 3.
Melisso. 4. Monismo. I. Almeida da Costa, prof. Dr.
Admar, 1974-, orient. II Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em
Filosofia III. Título.

*A meu querido Ivan, por cada instante que
partilhamos na infinita busca pelo ser.*

AGRADECIMENTOS

“Este trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001”

“This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001”

O presente trabalho dissertativo me proporcionou muitas novas descobertas, dentre as quais as mais relevantes são as de novas dúvidas até então esconsas. Os ensejos nos quais se engajou a pesquisa não seriam possíveis sem o auxílio de meu orientador, professor Dr. Admar Almeida da Costa, que se prestou a me indicar os caminhos mais adequados pelos quais trilhar esta jornada. Devo meus cumprimentos também a todos os docentes membros do departamento de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ, que direta ou indiretamente contribuíram para um refinamento mais primoroso desta pesquisa. Não poderia deixar, aliás, de ser grata à banca que compõe a avaliação deste texto, cujas recomendações, comentários e assistência, mais do que auxiliar, indubitavelmente proporcionam o crescimento da produção: prof. Dr.a Alice Bitencourt Haddad e prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos.

Obrigada a meus colegas de classe, aos funcionários dos prédios para onde tive que me dirigir, por me receberem com visíveis diligência e cordialidade, e àqueles que zelaram pela preservação de ambientes tão primordiais para a melhor condução de minhas investigações, como as bibliotecas e as salas de estudos municipais e das universidades.

Agradeço, perigal, a meus pais, pela paciência em me apoiar em mais uma de minhas peripécias. Também não posso deixar de reconhecer todo o suporte inestimável que me foi oferecido pelo prof. dr. Edson Peixoto, cujos livros – para a minha surpresa e grande alegria, prontamente doados a mim – me serviram como algumas das principais fontes de estudos. Obrigada, aliás, pelos conselhos acadêmicos, sempre tão pontuais e certos, e pelo estímulo em prosseguir.

Agradeço a meu adorado esposo, Ivan Martins de Oliveira, por ter estado sempre ao meu lado nesta empreitada filosófica que chamamos de vida. Por ter me amparado quando foi preciso, me acompanhado onde quer que eu fosse e me proporcionado a verdadeira felicidade através da simplicidade de nossos tantos pequenos momentos juntos. Graças a ele, hoje

reconheço no amor o maior mestre de todos, aquele de que se aprende toda a filosofia, na sua dimensão mais pura e exata.

Como saber o que é cada coisa, mesmo o amor, sem saber o que é? Que estes estudos possam ter-me feito mais contígua a essas respostas que tendem a, cada vez mais, se evadir da curiosidade humana. Aonde quer que me levem, devo-o mormente a todos aqui citados e, sobretudo, a tudo o que têm me ensinado aqueles que me amam e a quem eu amo também.

Cavador do Infinito

*Com a lâmpada do Sonho desce aflito
E sobe aos mundos mais imponderáveis,
Vai abafando as queixas implacáveis,
Da alma o profundo e soluçado grito.*

*Ânsias, Desejos, tudo a fogo escrito
Sente, em redor, nos astros inefáveis.
Cava nas fundas eras insondáveis
O cavador do trágico Infinito.*

*E quanto mais pelo Infinito cava
mais o Infinito se transforma em lava
E o cavador se perde nas distâncias...*

*Alto levanta a lâmpada do Sonho.
E como seu vulto pálido e tristonho
Cava os abismos das eternas ânsias!*

(Cruz e Souza, Últimos Sonetos)

RESUMO

RODEGHERI, Viviane Veloso Pereira. **Os matizes ontológicos do conceito de infinito** (ἄπειρον) **em Melisso de Samos**. 2020. 384 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2020.

Melisso se tornou conhecido por veicular a tese segundo a qual o ser é um. É neste raciocínio que se assentaria o caráter radical de seu monismo ontológico, visão metafísica pioneira entre os expoentes filosóficos da então escola eleata. Em consonância com o um, diversos outros atributos foram derivados do ser ou dele constituíram a causa fundamental: o que é se caracterizaria como eterno, imutável, imóvel, indivisível, incorpóreo, total, homogêneo, ilimitado e infinito. No que tange a esta última característica, é medular enaltecer que a sua relevância no interior dos argumentos explorados por Melisso se estabelece de maneira notória e visivelmente determinante à filosofia do sâmio. Não por acaso, vários comentadores se empenharam em investigar em que se basearia tal conceito de infinito, cindindo-o em duas classificações diferentes: infinito temporal e infinito espacial. Através desta pesquisa, visa-se a evidenciar que estas categorias são demasiadamente ambíguas e não parecem exprimir de maneira apropriada as particularidades associadas à filosofia melissiana: o mais adequado seria renunciar a ambas. Além disso, aspira-se também ao desenvolvimento de um exame mais pormenorizado da obra de Melisso, atualizando-se o acervo das interpretações disponíveis e sugerindo novas leituras a seu respeito.

Palavras-chave: Melisso, ser, infinito espacial, infinito temporal, uno.

RÉSUMÉ

RODEGHERI, Viviane Veloso Pereira. **Les nuances ontologiques du concept d'infini (ἄπειρον) chez Méliossos de Samos.** 2020. 384 p. Dissertation (Maîtrise em Philosophie) Institut des Sciences Humaines et Sociales, Programme d'Études Supérieures en Philosophie, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2020.

Méliossos devient célèbre pour véhiculer la thèse selon laquelle l'être est un. C'est sur ce raisonnement que se fonderait le caractère radical de son monisme ontologique, une vision métaphysique pionnière parmi les représentants philosophiques de la fatidique école Éléate. Dans la lignée de l'un, plusieurs autres attributs découlent de l'être ou constituent sa cause fondamentale: ce qui est serait caractérisé comme éternel, immuable, immobile, indivisible, incorporel, total, homogène, illimité et infini. En ce qui concerne cette dernière caractéristique, il est important de souligner que sa pertinence au sein des arguments explorés par Méliossos est établie de manière notoire et visiblement déterminante pour la philosophie samienne. Ce n'est pas par hasard que plusieurs commentateurs se sont efforcés de rechercher sur quoi reposerait ce concept d'infini, en le divisant en deux classifications différentes: l'infini temporel et l'infini spatial. À travers cette recherche, il s'agit de montrer donc que ces catégories sont trop ambiguës et ne semblent pas exprimer adéquatement les particularités liées à la philosophie méliossienne: il serait plus approprié de renoncer aux deux. D'ailleurs, l'objectif est également de développer un examen plus détaillé de l'oeuvre de Méliossos, en actualisant la collection d'interprétations disponibles et en suggérant de nouvelles lectures à ce sujet.

Mots-clés: Méliossos, être, infini spatial, infini temporel, un.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	p. 17
I. ELEMENTOS BIOGRÁFICOS E DOXOGRÁFICOS VINCULADOS A MELISSO DE SAMOS.....	p. 22
I. 1. Quem foi Melisso?	p. 22
A filosofia pré-socrática: um milagre grego?.....	p. 23
Dificuldades vinculadas ao precário contingente de fontes.....	p. 26
<i>Mythos e Lógos</i>	p. 28
Filosofia.....	p. 31
O prefixo “pré”	p. 33
Sócrates.....	p. 34
Tentativas de alteração da classificação.....	p. 36
Por que conservar o emprego do termo “filosofia pré-socrática”?.....	p. 39
A escola eleata.....	p. 42
A região de Eleia.....	p. 44
Uma escola.....	p. 47
Parmênides e Melisso.....	p. 50
A adoção da terminologia.....	p. 51
Biografia: breve explanação.....	p. 53
I. 2. O estilo dos textos e os óbices associados à aferição da legitimidade dos fragmentos.....	p. 55
O estilo.....	p. 55
O rigor lógico de cunho dedutivo identificado nos fragmentos.....	p. 58
Contribuições estilísticas.....	p. 60
A legitimidade do título: divergências quanto à autenticidade.....	p. 61
Os títulos dos pré-socráticos	p. 64
Pontos dúbios sobre o primeiro fragmento: dez fragmentos autênticos.....	p. 67
O exórdio do tratado.....	p. 69
De espúrio a legítimo.....	p. 70

Paráfrases em Simplício e em Pseudo-Aristóteles.....	p. 74
O MXG como uma das fontes primordiais.....	p. 75
As paráfrases são indícios de fragmentos verídicos?.....	p. 77
I. 3. Desenvolvimento e influência das análises doxográficas antigas.....	p. 77
I. 3. 1. Platão e suas alusões à escola eleata.....	p. 81
I. 3. 2. Aristóteles e a crítica à filosofia melissiana.....	p. 87
Melisso e a <i>Metafísica</i> de Aristóteles.....	p. 88
Melisso e a <i>Física</i>	p. 95
Melisso em <i>Do Céu</i> e em <i>Sobre a Geração e a Corrupção</i>	p. 99
Melisso no <i>Organon: Tópicos e Refutações Sofísticas</i>	p. 101
A deliberação final.....	p. 105
I. 3. 3. A contribuição de Simplício: exame e transcrição dos fragmentos de Melisso.....	p. 111
Simplício: alguns sucintos apanágios biográficos.....	p. 113
Acesso ao tratado original de Melisso.....	p. 116
Método de transcrição.....	p. 120
Simplício e Aristóteles.....	p. 123
Melisso segundo Simplício: avaliação final.....	p. 126

II. PRINCÍPIOS FILOSÓFICOS DE MELISSO DE SAMOS: INVESTIGAÇÃO DAS PROPRIEDADES PARTICULARES AO SER.....

p. 129

II. 1. A imutabilidade e a rejeição ao âmbito das aparências.....	p.130
Introdução ao texto melissiano: contextualização filosófico-terminológica.....	p. 130
A imutabilidade do ser.....	p. 131
Metodologia de adução dos fragmentos.....	p. 133
As passagens do tratado filosófico de Melisso: o enigmático B7.....	p. 134
Aquilo de que o ser é privado.....	p. 136
Metáforas.....	p. 138
Inspirações indiretas em Xenófanos: os epítetos divinos de ser.....	p. 138
O tratamento hipocrático de Melisso: a instância não antropomórfica do ser.....	p. 139
Saúde, dor e desgosto.....	p. 141

Por um só fio de cabelo.....	p.142
Alterações mínimas: aprofundamento teórico.....	p. 145
Inexorável negação da mudança.....	p. 147
Refutação da mobilidade do ser.....	p. 147
A indivisibilidade em B10 como complemento à imobilidade de B7: o fragmento	
B10.....	p. 149
Imobilidade interna.....	p. 150
A necessidade em B7.....	p. 151
B7 e B10: apurações finais.....	p. 151
B8: um profuso argumento.....	p. 152
Estrutura argumentativa de B8.....	p. 154
Modelo paradigmático dos argumentos de B8: nuances estilísticas.....	p. 155
Descrição do fragmento B8.....	p. 156
B8 está de fato conectado aos fragmentos que a ele se avizinham?.....	p. 157
O escopo de B8.....	p. 158
Os exemplos empregados em B8: pares de opostos.....	p. 160
Possíveis alvos de Melisso.....	p. 161
A rejeição ao âmbito das aparências e a volatilidade dos sentidos.....	p. 164
O cunho epistemológico de B8: o ser e a verdade.....	p. 167
Dificuldades formais.....	p. 169
A estabilidade do conhecimento.....	p. 173
A imutabilidade e sua relação com a rejeição à multiplicidade em B8.....	p. 175
A mutabilidade em B8 e seus pressupostos mais básicos.....	p. 176
Perecimento.....	p. 177
“(...) Nada é mais forte do que o ser verdadeiro (...)” (<i>Melisso</i> , DK 30 B8).....	p. 179
A multiplicidade é banida por Melisso ao término de B8.....	p. 180
O fragmento B2 de Melisso: a confirmação de que, se o ser não muda, deve ser	
infinito.....	p. 181
II. 2. A homogeneidade e a indivisibilidade do ser: o uno.....	p. 183
O uno em Melisso: monismo.....	p. 187
êv: terminologia do um.....	p. 188

Cinco conseqüências argumentativas gerais resultantes da afirmação de que o ser é um.....	p. 189
Os fragmentos sobre o uno.....	p. 196
B4: a eternidade e a infinitude do ser.....	p. 198
Diferença entre o caráter único e a unidade do ser.....	p. 200
A expressão “e/ou” em τε καὶ ἀρχή e τέλος	p. 202
O infinito em B4.....	p. 208
B5: o ser não seria um se tivesse limite com outro.....	p. 208
O outro.....	p. 209
O outro no <i>Sofista</i> : um paralelo.....	p. 210
As coordenadas de B5.....	p. 212
A crítica de Eudemo.....	p. 214
B6: o infinito do ser e o monismo.....	p. 217
O argumento do um.....	p. 218
Suposições contraditórias e contrárias referentes ao um.....	p. 219
Paradigmas linguísticos modais em Melisso.....	p. 221
Propostas relativas à localização de B6.....	p. 221
Classificações do monismo.....	p. 222
Constatações acerca do monismo em Melisso.....	p. 224
A homogeneidade articulada ao ser	p. 225
Conseqüências da homogeneidade no tratado de Melisso.....	p. 228
Os fragmentos que denotam a homogeneidade do ser.....	p. 231
Homogeneidade em B7.....	p. 232
B8 e ὁμοῖον.....	p. 237
Homogeneidade e infinito.....	p. 238
A indivisibilidade ontológica.....	p. 239
Os fragmentos que exprimem a indivisibilidade no tratado de Melisso: dois excertos.....	p. 242
Indivisibilidade e infinito.....	p. 247
Ilações sobre o rígido monismo de Melisso.....	p. 248

II. 3. A totalidade do ser como uma consequência de sua infinitude e eternidade.....	p. 250
Citações de Melisso referentes à totalidade e a raiz etimológica da palavra.....	p. 251
$\pi\tilde{\alpha}\nu$ em B2.....	p. 253
$\pi\tilde{\alpha}\nu$ em B7.....	p. 254
$\pi\tilde{\alpha}\nu$ em B8.....	p. 256
Interpretações modernas sobre a totalidade em Melisso.....	p. 259
O ponto de vista assumido por Aristóteles.....	p. 265
Cosmos e totalidade.....	p. 269
O provável e heteróclito aspecto da totalidade em Melisso.....	p. 274
II. 4. O caráter incorpóreo do ser.....	p.278
A legitimidade de B9.....	p. 280
Exposição e interpretação de B9.....	p. 292
Conclusão sobre a incorporeidade em Melisso.....	p. 303
II. 5. Mais do que um parêntese: o vazio.....	p. 306
B0: coisa alguma se afirma sobre o nada.....	p. 312
B1: o princípio segundo o qual nada vem do nada.....	p. 317
B7,7: a condição para o movimento é o vazio.....	p. 321
Melisso e a possível influência posterior de seus princípios: o atomismo e o pluralismo emergentes.....	p. 329
III. O INFINITO (<i>απειρον</i>) EM MELISSO: PONTOS INCÓGNITOS.....	p. 336
III.1. Dificuldades relacionadas à reflexão sobre o infinito e o papel fundamental que este atributo ontológico exerce no seio da filosofia melissiana.....	p. 336
III. 2. O ser como dotado de uma dimensão temporalmente infinita.....	p. 338
III. 2. 1. Argumentos favoráveis à perspectiva.....	p. 341
III. 2. 2. Argumentos contrários à perspectiva.....	p. 343
III. 3. O ser como provido de uma dimensão espacialmente infinita.....	p. 347
III. 3. 1. Argumentos em favor da tese.....	p. 349
III. 3. 2. Argumentos infensos à tese.....	p. 353

CONCLUSÃO.....p. 355

BIBLIOGRAFIA.....p. 360

APÊNDICE Ip. 368

APÊNDICE IIp. 371

INTRODUÇÃO

A antiguidade está repleta de filósofos célebres; no entanto, as pesquisas acabam se concentrando em demasia naqueles já conhecidos do público, marginalizando os que lhes são anteriores. Faz-se mister, contudo, esquadrihar diligentemente as contribuições filosóficas dos primeiros pensadores, sob pena de ignorar algumas das mais facundas e intrigantes questões produzidas pela humanidade. Este constitui, pois, o caso de Melisso :

Toute philosophie, et particulièrement la philosophie antique, se construit par rapport aux prédécesseurs, en réinterprétant leurs doctrines et en se positionnant par rapport à elles(...). Même un auteur comme Méliossos, considéré dès l'Antiquité par la plupart comme un philosophe mineur, et dont la doctrine se limite essentiellement à un examen des prédicats de l'être, a été l'objet d'analyses d'une richesse remarquable. (BRÉMOND, 2017, p. 5).

A tarefa de investigar suas provocações reflexivas não é fácil. Como já enfatiza Harriman, “there are a number of puzzles, including those philological and philosophical, that demand our attention when examinig Melissus’ fragments. ” (HARRIMAN, 2019, p. x). Esta pesquisa apresenta por escopo a análise do conceito de infinito em Melisso de Samos, sem, porém, abdicar da abordagem de outros tópicos importantes relativos à filosofia do sâmio.

Conforme se poderá constatar, o infinito consiste em um tema central no âmago da filosofia melissiana, açambarcando todas as demais definições que se manifestam em seu texto. Embora a ontologia de Melisso seja úbere e reporte a vários termos e noções distintas, o infinito parece estar implicado em todas elas. O seu caso, no entanto, não é único. A maioria dos raciocínios estabelecidos por Melisso está intrincada e não são poucos os argumentos que são deduzidos de outros que, por sua vez, aludem ao primeiro. Melisso interpela uma diversidade de tópicos com tino e profundidade filosófica singulares, tais como a imobilidade, a imutabilidade, a homogeneidade, a indivisibilidade, a incorporeidade, a eternidade, o vazio e o uno. Estas características, que são frequentemente associadas (ou dissociadas, no que tange ao vazio) ao ser, mantêm relações quase que congênicas entre si.

Optamos por abordar o infinito não porque este seja o conceito mais fulcral de Melisso, conquanto se trate de uma das mais insignes inovações filosóficas proporcionadas por sua filosofia. Debruçar-nos-emos sobre o infinito porque, a partir de estudos mais exaustivos sobre o conjunto de comentários aos quais os fragmentos de Melisso se vinculam, foi possível observar a constante presença de duas classificações cujos termos são minimamente incômodos: *infinito espacial* e *infinito temporal*, que lhe remetem. Trata-se, pois, de categorias

presentes no conceito de infinito indicado por Melisso, embora este último jamais tenha se reportado a elas. Ambas constituem uma criação dos doxógrafos, principalmente contemporâneos (mas influenciados por uma leitura anterior de Melisso), para apontar os diferentes resultados que derivam de um exame mais acurado sobre o infinito descrito pelo sâmio.

Ao longo deste trabalho, procuraremos evidenciar como estas classificações são inadequadas se desvelarmos com mais afinco cada fragmento referente à obra de Melisso. Evidenciaremos como os apanágios atinentes ao ser demandam que o infinito não assuma determinadas predisposições que parecem inerentes quando aplicadas as classificações em pauta. Nossa divergência repousa, sobretudo, sobre o caráter material ou mutável que se extrairia do infinito admitindo suas dimensões espaciais ou temporais.

O trabalho está organizado em três blocos maiores que servem de norte para o leitor. No primeiro bloco, abordaremos questões básicas oriundas do estudo das fontes, tanto antigas quanto acadêmicas atuais, nas quais os fragmentos ou os testemunhos de Melisso constam imbuídos. Elementos biográficos também serão analisados.

É neste primeiro bloco que serão expendidas algumas dificuldades relacionadas à maneira pela qual classificamos, historicamente, Melisso. Trata-se, pois, de um filósofo denominado pré-socrático e, por sua vez, também designado como eleata. Em que medida tais categorias são coerentes? É pertinente preservar o seu emprego? Também serão sinalizadas as passagens nas quais um pouco mais sobre a vida de Melisso é descrita.

Neste mesmo plano nos dedicaremos ao exame de determinados pontos dúbios provenientes dos fragmentos atribuídos a Melisso, bem como dos testemunhos estabelecidos sobre sua obra. Melisso desenvolve um estilo particular de escrita – ele escreve em prosa – e o seu empenho em veicular raciocínios lógicos através de uma linguagem clara e acessível é sobressalente. Ao que tudo indica, o próprio Melisso teria, também, intitulado a sua obra com o nome *Sobre a Natureza ou Sobre O Que É*, procedimento insólito para a época. Além dos fragmentos restantes da obra do sâmio, que segundo Diels-Kranz consistem em dez, há também um fragmento espúrio, por alguns autores considerado legítimo, que figuraria como o primeiro fragmento de seu *corpus* filosófico. Veremos como assumir a sua veracidade torna o texto de Melisso ainda mais coeso.

À peroração deste primeiro bloco, abordaremos o modo pelo qual a recepção de Melisso se estabeleceu na Antiguidade. O primeiro a citá-lo ao lado de Parmênides fora Isócrates; Platão também o fez mas, a princípio, não parecia de modo tão tenaz menoscabá-lo. Ele mais

aparentava, na verdade, apontar para a existência de uma mesma vertente de pensamento, que compartilhava princípios filosóficos específicos e conceitos semelhantes, sob a denominação de “escola elata”, cujo mestre primitivo seria Xenófanés e, o mais célebre, Parmênides.

Todavia, é depois de Platão, com Aristóteles, que a imagem de Melisso será violentamente transformada por toda a posteridade. Será o estagirita quem lhe atribuirá o epíteto de “grosseiro”, exprobrando sua filosofia e a designando como pouco arguta. Depois dele, no século V d.C., competirá a Simplicio reunir todos os fragmentos de que, no período hodierno, dispomos – os dez considerados legítimos, além da dúbia paráfrase às vezes tida como o décimo primeiro fragmento –, mas será possível identificar, além dele, diversos outros autores que mencionaram Melisso em seus testemunhos, entre os quais o designado como Pseudo-Aristóteles, Filopono, Sexto Empírico, Plutarco, Diógenes Laércio e outros.

No segundo bloco, trataremos dos princípios filosóficos que Melisso se obstinou a explorar no ser, realçando como todo o conjunto de sua filosofia está necessariamente comprometido com a exposição aferrada do infinito. Primeiramente, observaremos como a imutabilidade e a rejeição ao âmbito das aparências constituem critérios basilares referentes ao ser que garantem sua estabilidade, sua apreensão e, outrossim, o seu caráter infinito. Nesta oportunidade, examinaremos os fragmentos – também é válido lhes aludir como citações – atribuídos a Melisso, elencando-os segundo os conteúdos que julgamos mais familiares ao tema abordado.

Adiante, ressaltaremos como a filosofia de Melisso é dependente das noções de homogeneidade e de indivisibilidade, justamente por rechaçar a mobilidade e a mutabilidade anteriormente analisadas – aspectos que, novamente, reiteram o relevante papel exercido pelo infinito. É também nesta ocasião que o monismo de Melisso será mais rigorosamente exposto, evidenciando como foi o sâmio, e não Parmênides, o responsável por primeiro defender esta forma radical de austeridade ontológica.

Depois, a totalidade do ser será examinada, articulando-se-lhe a própria eternidade tendo em vista seu viés infinito. Este tópico da pesquisa apresentará mais detalhadamente uma interpretação, de autoria do pesquisador Rodolfo Mondolfo em consonância com outros, do ser de Melisso, que, para estes estudiosos, precisava se referir ao um e ao mesmo tempo a tudo para não se sujeitar a contradições. O infinito em sua definição de “ilimitado” – uma das acepções gregas do termo – comporta bem esta sua característica.

Em seguida, o caráter incorpóreo do ser, que se deduz principalmente do fragmento B9, será investigado. Este aspecto do ser em Melisso, porém, é bastante polêmico, pois conflita

diretamente com a sua alusão à *plenitude* em B7 e com o reporte do filósofo ao termo *grandeza* em B3. Estes elementos, plenitude e grandeza, são em geral providos de conotações expressamente sensoriais, que tornariam o ser de Melisso metafisicamente menos ilibado e ameaçariam inevitavelmente a sua plausibilidade. Observaremos como as definições destes termos são polissêmicas e admitem múltiplas interpretações, grifando como o infinito que se constata no ser se posiciona ante a elas.

No tópico final deste segundo bloco, interpelaremos o modo pelo qual Melisso se refere ao vazio, respaldando-nos em pesquisas recentes de autores como Galgano (2009) e Harriman (2019). Melisso não apenas determina que o critério para o vazio é o movimento, como também, presumivelmente, acaba por influenciar toda uma geração de filósofos posteriores, entre os quais se incluem os atomistas e os pluralistas, tal qual asseveram alguns comentadores e estudiosos em filosofia antiga. Também veremos como o princípio do infinito está em atrito com o vazio de Melisso: para o ser se definir como infinito nos termos propostos pelo sâmio, ele não pode admitir o movimento que o vazio exigiria.

A partir daí, deslançar-se-á o terceiro e último bloco, que se dedicará ao exame mais detido sobre o infinito propriamente dito. Antes de mais nada, serão aduzidas e esmiuçadas, na medida do possível, as definições que a palavra *ἄπειρον* denota no idioma grego antigo, buscando as suas raízes etimológicas mais primordiais.

Então, não mais suscetíveis a incorrer em erros de natureza linguística, resumiremos como, ao longo de todo o acervo de fragmentos de Melisso, fomos capazes de identificar a maneira pela qual o infinito se evidenciou presente, sendo indelével a sua participação, direta ou indireta, ao longo de toda a extensão dos raciocínios elaborados pelo filósofo sâmio¹.

É nesta etapa do processo que interpelaremos mais a fundo as perspectivas que os principais pesquisadores sustentam sobre o infinito de Melisso, descrevendo-o ora como espacial, ora como temporal, ora como ambos simultaneamente. Vamos haurir as consequências de se designar o infinito com tais classificações, argumentando que sua incoerência com os fragmentos de Melisso, na sua maioria de interpretações, é patente. Ao término, a conclusão estará estruturada compondo-se de uma avaliação geral de tudo o que fora defendido até então, expondo-se, sumariamente, o veredito final de nossa pesquisa.

¹ Daí a importância de nosso tema principal se posicionar na parte final da pesquisa. A argumentação em torno das concepções de infinito mais adequadas à filosofia proposta por Melisso só será possível porque outros conceitos vinculados ao infinito atuarão de modo determinante na própria definição do que seja o *ἄπειρον* para o sâmio. Na parte final, raciocínios extraídos de subtópicos identificados no desenvolvimento da dissertação, que se relacionam, por exemplo, ao monismo, à totalidade e à imutabilidade do ser, serão veiculados para melhor justificar nosso posicionamento sobre o que seja o próprio infinito na filosofia de Melisso de Samos.

A metodologia da pesquisa foi adotada a partir de consultas a fontes bibliográficas diversas, e é importante realçar que as traduções efetuadas de verbetes extraídos de dicionários são de nossa autoria. Disponibilizamos as citações que veiculamos em suas línguas originais, de forma que os pesquisadores possam por si mesmos as interpretar. Os fragmentos de Melisso reproduzidos em seu idioma original – o grego antigo – foram todos extraídos do TLG; já as suas respectivas traduções em língua portuguesa são provenientes da coleção *Os Pensadores*, vol. *Os Pré-Socráticos*, organizados por José Cavalcante de Souza e traduzidos por Isis Lana Borges, em sua edição de 1973.

Estamos cômicos sobre o fato de que nem todas as particularidades que vicejam no interior da filosofia de Melisso poderã ser exploradas com o cuidado de que são dignas. Também sabemos que é provável que, infelizmente, abordemos alguns tópicos de modo superficial, a fim de privilegiar outros considerados mais eminentes. De toda forma, esperamos poder apresentar aqui informações que, se antes estavam esparsas em diversos comentários avulsos, agora podem ser analisadas e comparadas de maneira mais eficiente pelo leitor.

Também possuimos por objetivo que este último possa examinar as pesquisas conduzidas neste trabalho e que possa se posicionar criticamente a respeito delas. A nossa aspiração mais elevada seria a de provocar no leitor uma reflexão interessada sobre os temas debatidos nestas páginas como Melisso em nós provocara, mas sabemos que isto depende de inúmeros fatores e que, talvez, se trate de um desígnio muito pretensioso de nossa parte. Entretanto, desejamos uma boa leitura e esperamos poder contribuir de algum modo na trajetória daquele que tão gentilmente reservou um tempo para enveredar por este conteúdo.

A Melisso tem-se dedicado, embora menos atualmente, no máximo algumas notas de rodapé, ou análises pouco expressivas em compêndios e outros livros que, na verdade, têm por fito a apresentação de outras filosofias em conjunto. No entanto, a filosofia do sãmio é dotada de uma riqueza e de uma singularidade ímpares, ainda mais no que tange ao conceito de infinito: a sua interlocução com o ser, que nos parece bastante veemente, é o que pretendemos esmiuçar agora.

I.ELEMENTOS BIOGRÁFICOS E DOXOGRÁFICOS VINCULADOS A MELISSO DE SAMOS

I.1. Quem foi Melisso?

A questão sobre quem foi Melisso engendra diversas outras indagações adiaforas. A princípio, poderíamos designá-lo como um filósofo classificado como pré-socrático, eleata e nascido em Samos (Σάμος, ilha grega situada ao leste do mar Egeu) aproximadamente no ano de 470 a.C. Ele atuou, no entanto, provavelmente entre 444 e 441 a.C, não havendo um acordo sobre por quais regiões ele vagou expendendo seus ensinamentos. Os temas de sua filosofia se concentram sobretudo na análise do que é o ser e quais são as implicações derivadas de sua obstinada e sistemática investigação: deste modo, tópicos como a imutabilidade, a imobilidade, a eternidade, a verdade, a homogeneidade, o infinito e até o vazio constituem alguns daqueles principais sobre os quais se debruçam os exames plasmados pelo sâmio.

Todavia, interpelar Melisso e sua filosofia de modo tão sucinto se assemelha a um procedimento um tanto superficial e, malgrado esta tendência se tratar de uma constante ao longo da História da Filosofia e também no interior da própria academia, nossos esforços ao elaborarmos esta pesquisa devem adotar rumos opostos ao que se tem verificado. É indispensável frisar, neste íterim, que os procedimentos que se inclinam a negligenciar ou olvidar a importância de Melisso como filósofo autônomo, independente e coerente têm minguado no decorrer das últimas décadas e, recentemente, fomos surpreendidos com a publicação de duas obras dedicadas a ele e às questões que seu pensamento suscitam – as de autoria de Brémond (2017) e, depois, de Harriman (2019). Não obstante a constatação destas noveis empreitadas investigativas, Melisso permanece, infelizmente, como um filósofo ainda bastante enigmático e insulado do âmago das pesquisas em filosofia antiga.

É momentoso salientar, ademais, que estas classificações que outrora expusemos e que são profícuas em alguns sentidos para identificarmos o período de atividade e os temas filosóficos relacionados a Melisso, por mais vantajosas que possam aparentar ser, não consistem em uma categoria sobre a qual a comunidade acadêmica tem deliberado a ponto de chegar a um acordo. Afirmar que um filósofo é pré-socrático ou que sua filosofia constitui uma das que compõe a escola eleática pode ser mais problemático do que parece. Imbuamo-nos, a seguir, um pouco mais nesta temática a fim de justificar o azo pelo qual aderiremos a ambas as

terminologias – cōncios, no entanto, e é medular sublinhá-lo nesta oportunidade, de suas múltiplas consequências interpretativas.

A filosofia pré-socrática: milagre grego?

A filosofia pré-socrática constitui um termo assaz aplicado no meio doxográfico para se referir ao trabalho desenvolvido por pensadores cujo surgimento comporta desde o início do século VI até o final do século V a. C. É momentoso salientar, outrossim, que tal expressão reporta mormente aos indivíduos cujas contribuições filosóficas derivam da Antiguidade ocidental, isto é, sobretudo da atual Grécia e de outras regiões propínquas. Esta terminologia, no entanto, implica uma uberdade de consequências tanto no que tange às características particulares de cada vertente de pensamento analisada quanto no que diz respeito à maneira pela qual os próprios filósofos se denominavam. Convém investigá-lo com mais acentuada profundidade adiante.

André Laks já adverte o leitor no exórdio do livro que publicara comprometido com a abordagem do tema²: “o termo ‘pré-socrático’ é uma criação moderna”³ (LAKS, 2013, p. 15). No interior da obra, o autor até distingue entre a classificação que estes autores receberam e os autores propriamente ditos, tão enfática constitui-se a dessemelhança entre ambos: associa, à primeira, a categoria de Pré-Socráticos e, aos segundos, a de pré-socráticos (com letras minúsculas cingidas por um hífen ao centro). Laks realça que J. -A. Eberhard foi o responsável por primeiramente empregar o termo, em 1788, em uma carta em cujo destinatário figurava Kant (Idem, *ibidem*). Paulatinamente, a expressão começou a ser veiculada e, com a publicação de *Die Fragmente der Vorsokratiker*, de Diels-Kranz, em 1903 - e a visibilidade que seu estudo granjeara –, os termos foram aderidos com ainda mais freqüência no meio acadêmico, sobretudo e veementemente por pesquisadores debruçados sobre assuntos vinculados à historiografia do

² De modo semelhante a Lacks, Dixsaut e Brancacci apresentam sua perspectiva a este respeito: “Le terme ‘Présocratiques’, par lequel désignons habituellement – et par lequel nous désignerons peut-être encore pendant quelque temps – les philosophes grecs de l’époque archaïque, est une dénomination récente, propre au vingtième siècle. (DIXSAUT & BRANCACCI, 2002, p. 7).

³ Neste entrementes, isto não signifca que os filósofos pré-socráticos só tenham sido abordados a partir da modernidade. Pelo contrário; não fossem os testemnhos de filósofos antigos e as citações diretas que alguns deles efetuaram, nada sobre os pré-socráticos restaria atualmente. Como se constatará adiante, a obra de Diels- Kranz constitui uma referência moderna do conjunto que se compilou abarcando os filósofos pré-socráticos; no entanto, há também uma obra de referência da antiguidade, posterior aos célebres escritos de Aristóteles presentes na *Metafísica* e na *Física*, e que atraiu destaque sobretudo devido à forma pela qual foi organizada: a de Teofrasto. Segundo Kirk, Raven e Schofield, “a grandiosa obra de Teofrasto veio a ser para o mundo antigo a autoridade-padrão sobre a filosofia pré-socrática, e está na origem da maior parte das coleções posteriores de ‘opiniões’”. (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1983, p. XVI).

período clássico. A terminologia foi adotada, em suma, de modo gradativo pela comunidade científica, tendo se estabelecido de maneira mais concreta depois da publicação de Diels-Kranz, embora a questão sobre se este procedimento é o mais apropriado ainda não tenha apresentado soluções suficientemente plausíveis. A este respeito, Laks destaca: “surgido no final do século XVIII, o neologismo ‘pré-socrático’ abriu um debate mais do que foi adotado.” (LAKS, 2013, p. 39).

O fato é que outros fatores contribuíram para a expansiva disseminação do uso da categoria de “pré-socráticos”. Entre eles, pode-se citar a célebre noção de milagre grego atribuída ao estudioso Ernest Renan, que apresentava a premissa de que a civilização grega havia sido privilegiada em relação às demais por, ocasionalmente, aduzir tantos expoentes ilustres determinados a interpelar os temas mais complexos, inextrincáveis e lídimos que a superfície telúrica já fora capaz de testemunhar. Esta noção, todavia, explicitamente exaltava não apenas aquilo que nos tempos hodiernos se reconhece como uma preferência injustificada por um povo, história ou cultura específicos – neste contexto, pela grega; ela também visava a respaldar, terminando por sacralizar intensamente, toda a tradição historiográfica que tendia a supervalorizar, e tende, até hoje, os conhecimentos oriundos do Ocidente. O autor se exprime desta maneira:

Até então, acreditara eu que a perfeição não é deste mundo; só uma revelação me parecia aproximar-se do absoluto. Já há muito que deixara de acreditar no milagre, no sentido próprio do termo (...); mas eis que ao lado do milagre judeu se vinha postar, para mim, o milagre grego, algo que só existiu uma vez, que jamais fora visto, que não voltará a ver-se, mas cujo efeito durará eternamente, isto é, um tipo de beleza eterna, sem qualquer mácula local ou nacional. (RENAN, 1883, p. 6).

Este suposto donativo de que gozou apenas uma parcela ínfima das regiões esparsas pelo mundo todo, além de ter favorecido os gregos por mera fortuna do destino, parece, segundo Renan, ter também privado as outras populações daquilo que viria a ascender e a vigorar, por séculos a fio, como uma referência estética internacional e um paradigma de eloquência intangível: as particularidades da cultura e do povo proveniente da Grécia antiga. Conquanto tal perspectiva, que, deveras, revela-se bastante insustentável⁴, já tenha sido aparentemente

⁴ O aspecto negativo que este ponto de vista carrega consigo é o fato de ter difundido a tácita impressão de que os primeiros passos da filosofia no globo terrestre se concentraram exclusivamente na Grécia antiga. Todavia, este raciocínio é equivocado à medida que ignora outras filosofias igualmente antigas presentes na China e em outros países do Oriente. No que tange a este tema, consultar FUNG YU-LAN, 1966, p. xi e ss. Com efeito, deve-se reconhecer que a filosofia assumiu matizes extremamente únicos e específicos na Grécia do século V a.C., mas tratar a região como o seu berço dourado e congênito constitui uma tendência errônea, uma vez que traços de diversas vertentes filosóficas antigas já vicejavam em outros locais mundo afora. Portanto, o mais tempestivo a se fazer é não deixar de observar que a filosofia antiga em toda a sua extensão não é somente grega. “This is the

superada pelos comentadores do presente⁵, pode-se até hoje identificar os efeitos que dela derivam: quando, por exemplo, se alude à filosofia grega, logo se pensa na filosofia grega antiga. Sem mencionar ainda a volumosa quantidade de trabalhos filosóficos empreendidos por outros autores da antiguidade que não os gregos cujo estudo foi ignorado por décadas sucessivas: Sun Tzu, a título de ilustração, foi um filósofo chinês nascido em 544 a.C cujos textos até o período presente são vagamente abordados.

E, a despeito de a filosofia antiga grega ser tão primada, o mesmo não ocorre em relação à dos filósofos pré-socráticos, embora esta última seja um subgrupo daquela. Há uma gama de empecilhos de ordem historiográfica que agravam ainda mais a condição destes autores como pouco populares, a começar pelos fragmentos que lhes são atribuídos.

decisive, seminal moment for the subsequent intellectual development of humanity. During that same historic epoch, in an inexplicable and enigmatic way, various fundamental developments happened to be taking place in as yet mutually isolated cultures: China (Laotse, Confucius), India (Machavira, Buddha), Israel (the great prophets Jeremiah, Ezekiel), Iran (possibly Zoroaster), and Greece (the Presocratic philosophers, Socrates, Plato, Aristotle). It is the singular historical juncture in the world that K. Jaspers named ‘the pivotal period of human history’” (VAMVACAS, 2001, p. 3). Ademais, de acordo com Bréhier, “il est indéniable qu’il y a eu, à certaines époques, dans les pays d’Extrême-Orient et surtout dans l’Inde, une vraie floraison de systèmes philosophiques”(BRÉHIER, 1928, p. 13). Pode-se ainda consultar os escritos de Burnet, que, embora defendessem que a filosofia propriamente dita surgiu na Grécia antiga, concedem que “(...) devemos estar preparados para constatar que os primeiros gregos dos tempos históricos a tentar compreender o mundo não estavam, de modo algum, na situação de homens que começavam a trilhar um caminho até então inexplorado.” (BURNET, 2006, p. 22).

⁵ A questão sobre se houve um “milagre grego” assumiu um caráter impertinente com o tempo, mesmo porque investigar as origens da filosofia nunca pareceu implicar a anuência de milagres ou ocorrências do tipo. Contudo, este prestígio pelo povo grego em sua antiguidade ofuscou a contribuição filosófica de outros povos. Reale, por exemplo, atribui somente à Grécia a origem da filosofia: “La ‘filosofia’, sia come indicazione semantica (ossia come termine lessicale) sia come contenuto concettuale, è una creazione peculiare dei Greci.” (REALE, 1987, p. 11). Cordero tende a se manifestar por um caminho símile, embora enfatize também os resultados disso: “(...) Saber com bastante precisão quando e onde começou uma atividade autoriza-nos a estabelecer laços indissolúveis entre a atividade e a cultura que nasceu, no momento em que nasceu. Essa peculiaridade (...) ocorre com a filosofia. Ela deu seus primeiros passos em cidades gregas e foi monopólio de pessoas que pensavam em grego, falavam em grego e escreviam em grego (...).” (CORDERO, 2011, p. 16). Segundo Bornheim, para quem “a filosofia teve seu início nas colônias da Grécia, nos séculos VI e V a.C.”, a questão se pontua de modo lacônico: se, por um lado, houve uma ojeriza entre pesquisadores que defendiam que o conhecimento grego em sua totalidade havia sido exportado de outras culturas, como a babilônica, a arábica e a egípcia, e estudiosos que atribuíam ao milagre grego o êxito da região helênica, hoje estas duas pautas já não dizem respeito aos focos das investigações destes autores. “A opinião dos autores sobre este problema, sobretudo no século passado, debatia-se entre duas teses extremas: a primeira afirma que a Grécia trouxera do Oriente todos os principais conteúdos de sua cultura, e assim sendo, seria ela destituída de originalidade maior, mesmo em relação à Filosofia. E a segunda tese faz o elogio do ‘milagre grego’, defende a independência do gênio helênico, considerando-o uma espécie de produto exótico dentro do panorama bárbaro dos povos antigos. São teses exacerbadas, que hoje vêm sendo substituídas por uma visão mais equilibrada.” (BORNHEIM, 1998, pp. 7-8). Marilena Chauí também o explicita: “desde o final do século XIX da nossa era e durante o século XX, estudos históricos, arqueológicos, lingüísticos, literários e artísticos corrigiram os exageros das duas teses, isto é, tanto a redução da Filosofia à sua origem oriental, quanto o “milagre grego”. (CHAUÍ, 2000, p. 30).

Dificuldades vinculadas ao precário contingente de fontes e de seus conteúdos

McKirahan destaca que, em se tratando de toda a filosofia antiga grega em sua forma escrita, “nenhum dos protótipos antigos restou, de modo que as obras chegaram-nos apenas através de cópias ou, antes, cópias das cópias incrivelmente distantes do original.” (McKIRAHAN, 2013, p. 31). Mas, em relação à filosofia pré-socrática, “(...) a situação(...) é pior (...), uma vez que, à exceção de dois breves escritos de Górgias, não apenas os protótipos, mas todas as cópias de suas obras pereceram.” (Idem, p. 32)⁶.

Marcondes enaltece o mesmo problema⁷:

⁶ Também o sublinham Mourana e Oudin : « De la main même de ces premiers philosophes, il ne reste pratiquement plus rien, mais leur pensée, reprise par leur postérité, nous est parvenue sous une forme fragmentaire, notamment par le biais de citations qui nous permettent d’en reconstituer la teneur ». (MORANA & OUDIN, 2009, p. 10), além de André Laks: “Dos Pré-Socráticos, nós não lemos senão fragmentos – a palavra fragmentos devendo aqui ser tomada, como em (...) um sentido amplo, incluindo, ao lado das citações literais, resumos doutrinários (ou ‘doxografias’), paráfrases, comentários, alusões, indicações biográficas – em resumo, o conjunto das informações, frequentemente trechos, suscetíveis de ajudar a uma indispensável reconstrução. [...] Nenhuma obra pré-socrática nos chegou (...). Na quase totalidade dos casos, o que nós conhecemos delas é o que os outros autores nos transmitiram, citaram, ou mais geralmente disseram, em seus próprios escritos.” (LAKS, 2013, pp. 55-57). Curd e Graham também abordam o teor desta dificuldade: “part of the difficulty of working with Presocratic material is the problem of our texts and the sources for them. No Presocratic text has survived complete and intact. We are almost entirely dependent on the vagaries of later ancient writers for what we know of these thinkers and their work. » (CURD & GRAHAM, 2009, p. 2), acrescentando, adiante, na mesma obra, sobre as citações relativas aos pré-socráticos, que « much of their work has not survived, and we know of most of it only through the reports and quotations given by later philosophers and historians. These later scholars preserved or referred to those parts of Presocratic thought that were most relevant for their own work; therefore most of what has come down to us are fragments of and testimonia about their views on natural philosophy, metaphysics, epistemology, and ethics. » (Idem, p. 6). Portanto, mesmo os testemunhos aparentemente mais imparciais são passíveis de suspeitas, uma vez que a seleção de uma parte do texto original em detrimento de outra é frequentemente escusa. Muitos autores não se preocupam em exaltar que foram seletivos em seu arranjo de análises, como o próprio Aristóteles, conforme veremos mais adiante na pesquisa. Para Curd e Graham, enfim, é válido frisar que “no Presocratic book has survived intact, and so what we know of the early Greek philosophers is gathered from other works.” (Idem, p. 7). De maneira semelhante, Waterfield frisa que “the work of none of the Presocratics or the Sophists remains in its entirety. We have to rely on fragments preserved in later writers and reports about their thought. Some of these reports were written by thinkers with their own agendas, who were implicitly or explicitly unsympathetic or even hostile to the Presocratics (...). Unfortunately, distortion was the name of the game.” (WATERFIELD, 2000, p. xiii) e, como ele, Brémond ressalta um ponto similar: « S’il n’est pas aisé de déterminer ce qui caractérise spécifiquement ceux que l’on appelle les ‘présocratiques’, il existe un point commun certain entre tous les auteurs qui sont répertoriés dans les Fragmente der Vorsokratiker de Diels : il nous manque leurs oeuvres. » (BRÉMOND, 2017, p. 3). Por fim, McCoy pontua outros problemas similares vinculados aos escritos antigos referentes aos pré-socráticos: « Discerning the meaning of these early teachings and reconstructing the vision each Presocratic attempted to bequeath to us often involve a great deal of uncertainty because of the scarcity of evidence, possible corruptions or distortions in the testimony that has come down to us, and, in general, the remoteness of their linguistic and cultural setting ». (MCCOY, 2013, p. xii).

⁷ Apesar de se tratar de um inconveniente na história da filosofia as condições nas quais se encontram as fontes documentais dos textos escritos pelos filósofos pré-socráticos, isto não necessariamente representa um empecilho para o escritor comprometido não apenas com a transmissão de seus pensamentos, mas também com a sua investigação filosófica. Conforme destaca Barnes, “Fragments of beautiful pottery may, after all, be themselves objects of beauty; and certainly many of the Presocratic texts are fascinating and stimulating pieces of thought. Moreover, fragments are challenging in a way that wholes are not: they appeal to the intellectual imagination, and they excite the reader to construct for himself, in his own mind, some picture of the whole from which they came. For my part, I find the Presocratic fragments objects of inexhaustible and intriguing delight. (BARNES, 1987, p. 35).

A leitura, interpretação e discussão da filosofia dos pré-socráticos envolvem, para nós, uma grande dificuldade. Suas obras se perderam na Antiguidade, e só as conhecemos por meios indiretos. Em alguns casos é possível até que não tenha havido obra escrita, já que a tradição filosófica grega em seus primórdios valorizava mais a linguagem falada do que a escrita. (...) Entretanto, essas obras não sobreviveram integralmente; trata-se apenas de fragmentos permitindo no máximo uma reconstrução do pensamento desses filósofos. (MARCONDES, 2010, p. 30).⁸

Além disso, há muitas dúvidas sobre a legitimidade daquilo que abordam os documentos que chegaram à contemporaneidade. Um problema adicional constitui o volume destes fragmentos ou citações: se alguns filósofos possuem aproximadamente trezentos fragmentos que lhes são associados, como Demócrito de Abdera, outros não têm mais do que dois, como Leucipo de Mileto – em contraste ainda com aqueles sobre os quais nenhuma citação considerada legítima restara, como Pitágoras de Samos. De toda maneira, lidar com fragmentos ou testemunhos invariavelmente significa lidar com a obra incompleta do autor, o que é bastante frustrante para os pesquisadores da área.

Não obstante as talas arrostadas para se analisar a filosofia antiga dos pré-socráticos a partir de documentos escritos, ainda é possível identificar outra dificuldade: a incompatibilidade que o sentido de muitas palavras gregas detém com o significado de seus termos correspondentes em línguas modernas. Este óbice de viés semântico também abrange a palavra *apeiron*, a que se recorrerá com maior regularidade neste trabalho:

Where general ideas are in question, accuracy of translation is always somewhat problematic. We cannot verify philosophical identities by pointing ; therefore context and syntax take on added importance. The accepted ways of grouping semantic ingredients in Greek and in English are often different enough to make a Greek word appear, from an English-speaking standpoint, ambiguous. (...) The word *apeiron* is here sometimes translated « unlimited », particularly when it carries the secondary

⁸ Tanto McKirahan (McKIRAHAN, 2013, pp. 33-34) quanto Marcondes (MARCONDES, 2010, p. 30) elencam quais são as escassas fontes dos escritos gregos antigos: elas derivam, basicamente, de fragmentos (citações que contêm as palavras do autor) ou testemunhos/doxografia (trechos de obras de outros autores reportando às ou opinando sobre filosofias anteriores, embora sem transmitir excertos delas). Para estudar os filósofos pré-socráticos, então, deve-se sempre recorrer a uma fonte indireta de seus textos, tendo em vista que os escritos originais foram elididos pelo tempo ou por causas adversas, como a eminência de guerras. No entanto, o período no qual foram reportados testemunhos ou fragmentos dos filósofos pré-socráticos parece ter englobado toda a antiguidade, uma vez que sua extensão vai desde o século IV a.C. até o século VI d.C. Isso nos induz a aferir a dimensão medular que estes filósofos admitiram: “os fragmentos dos pensadores pré-socráticos que chegaram até nós conservam-se como citações em autores antigos posteriores, desde Platão, no século quarto a.C., até Simplicio, no século sexto d.C., e ainda, em raros casos, em escritores bizantinos tardios, como João Tzetzes”. (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1983, p. xiii).

meaning « indefinite » ; sometimes, « infinite ». (WHEELWRIGHT, 1966, p. 15)⁹

Pode-se, ainda, indicar outros estorvos que tolhem um maior interesse investigativo da comunidade acadêmica pelos pré-socráticos¹⁰. É que sobre muitos dos apanágios que são vinculados a eles repousam indagações e polêmicas sem solução aparente. Algumas, por exemplo, versam sobre a forma superficial pela qual a filosofia do período é, em geral, abordada: aos conteúdos desenvolvidos pelos filósofos pré-socráticos são atribuídos posicionamentos demasiado extremos que nem sempre refletem o que uma interpretação mais acurada poderia sustentar.

Mythos e Logos

Um dos tópicos relativos a este ponto é a típica divisão que se edifica comumente entre *mythos* e *logos*, como se o exame mais obstinado dos elementos referentes a este último resultasse numa supressão total daquele. A maior parte dos estudiosos está inclinada a enaltecer o apartamento rigoroso entre um e outro nesta época, sobretudo para atender a fins considerados pedagógicos em compêndios ou livros didáticos abordando o tema. Há pesquisadores e comentadores, porém, que mais recentemente têm enaltificado sua opinião infensa a esta conduta.¹¹

⁹ De acordo com Bornheim, “devemos lembrar (...) as singulares dificuldades que acarreta uma tradução deste gênero. Para nenhum outro caso da literatura filosófica vale de um modo tão violento a assertiva de que toda tradução é necessariamente uma interpretação.” (BORNHEIM, 1998, p. 18). Este raciocínio pode ser concluído com aquilo que aponta Mourelatos: “interpretative work on fragments of the pre-Socratics must be at the microscopic level.” (MOURELATOS, 2008, p. liii).

¹⁰ Conquanto as condições dos escritos antigos que reportam aos filósofos pré-socráticos não sejam muito incentivadoras, outros filósofos, modernos e contemporâneos, como Nietzsche e Heidegger, além de uma gama de demais pesquisadores, se comprometeu a interperlar o tema da filosofia pré-socrática de maneira facunda e copiosa, contribuindo para a recuperação, ainda que com algumas ressalvas, do interesse da comunidade acadêmica por esses filósofos. A este respeito, Vamvacas afirma que “M. Heidegger observed that the origin of all philosophic inquiries is to be found in the Presocratics.” (VAMVACAS, 2001, p.1); já André Laks ressalta que “os Pré-Socráticos se beneficiaram, pois, da sinergia resultante de uma estranha aliança entre a ciência histórica, representada pelo par formado de Zeller e Diels, e a implacável crítica do método histórico que foi Nietzsche. [...] [Também] Heidegger [foi] o mais importante apologista dos “Pré-Socráticos depois de Nietzsche.” (LAKS, 2013, pp. 51 e 53).

¹¹ Não que não tenha havido um processo cada vez mais constante de questionamento racional e sistemático sobre a natureza e a veracidade dos mitos, mas a imersão deles no contexto grego predominou por toda a antiguidade e não foi integralmente abandonada. Muito pelo contrário. A reflexão de caráter teogônico se refinou e limou de tal maneira que diversos filósofos passaram a questionar a quantidade (Xenófanes de Cólôfão) ou as características, a personalidade e a postura ética dos deuses (como, depois do período designado como pré-socrático, Platão, o que pode ter sido herdado desta época). Os mitos, então, foram objeto de investigação tão privilegiado quanto a origem do cosmos, a constituição do que há ou a dimensão numérica dos fenômenos naturais. Da mesma forma, o *logos*, ou, de maneira genérica, o discurso, não passou a ser mais enfatizado porque, na verdade, ele sempre esteve presente na cultura grega, quer com os escritos de Hesíodo, quer com os poemas épicos de Homero. O que houve foi o surgimento de indagações inéditas, sem que as anteriores fossem exterminadas nem as novas elevadas às

La philosophie grecque commence au moment où, à la suite d'une série de facteurs complexes, quelques intellectuels ne se sont plus contentés de l'explication du monde exprimée d'une manière mythique, et on trouve, dans un autre type de rationalité, les arguments pour l'existence et l'ordre de celui-ci. (...) Mais, dans leur nouvelle explication, le mythe est autrement valorisé, les forces de la nature étant conçues d'une manière abstraite et organisées dans un système qui présente la nature profonde du réel (...). (NEACŞU, 2011, p. 23).¹²

A clássica divisão, portanto, entre *mythos* e *lógos* não é bem determinada; não houve uma cisão deste gênero entre um e outro que proporcionou à filosofia o cenário mais tempestivo para se manifestar. Não se trata de uma ruptura drástica estabelecida a partir de um processo que, à medida que se distancia de seu início – o *mythos* – tende a enfatizar mais seu destino – o *logos*. Trata-se, pois, de uma gradação monocromática, bastante sutil, que sucedeu entre o primeiro termo e o segundo, sem que nem um nem outro fossem banalizados a tal ponto de serem considerados “superados” pela mesma e incipiente filosofia. Na verdade, ambos remetem a uma forma de perscrutar o mundo, de o analisar e avaliar, que, sobretudo no período denominado como pré-socrático, eram tão filosóficas quanto quaisquer outras submetidas ao crivo dos pensadores desta época.

De fato, compete verificar se estamos aptos, deveras, a considerar o *mythos* mais próximo à filosofia em seu baluarte teológico ou o *logos* mais próximo à filosofia em seus liames científicos: se a filosofia reporta, pelo menos em sua acepção atual, tanto à investigação sobre Deus, deuses ou suas manifestações quanto à análise sistemática dos fenômenos naturais e à produção de discursos que lhes sejam relativos visando ao conhecimento, por que se deveria

mais importantes ou as únicas a serem tratadas. O escopo das questões insurgentes passou a apontar para objetos de investigação diferentes dos que eram habitualmente abordados, colimando-se ambientes outrora nunca vistos. Para Bréhier, é necessário « dire que la philosophie ne saurait être scindée du reste de la vie spirituelle, qui s'exprime encore par les sciences, la religion, l'art, la vie morale ou sociale. Le philosophe tient compte de toutes les valeurs spirituelles de son temps pour les approuver, les critiquer ou les transformer. Il n'y a pas de philosophie, là où il n'y a pas un effort pour ordonner hiérarchiquement les valeurs » (BRÉHIER, 1928, p. 16).

¹² Aduzem uma posição interpretativa alinhada com a de Neacşu Bornheim: “O itinerário do pensamento pré-socrático não se desdobra do ‘mito ao logos’, mas de um *logos* mítico para a conquista de um *logos* mais acentuadamente noético” (BORNHEIM, 1998, pp. 9-10) ; Vamvacas, ao frisar que as relações entre *mithos* e *logos* permaneceram por bastante tempo indissolúveis e “borradas” e ao realçar a importância do pensamento crítico desenvolvido no período: “The Greek spirit did not spring suddenly into being. There was a slow, gradual development from a-logical, mythological conceptions toward rational thinking, which would constitute the basis of European philosophy, science, and ethics. For centuries the boundary between the mythological and the rational would remain blurred. The historical moment at which the Greek spirit began to realize that truth could be traced by means of critical thought itself is the 7th century B.C.” (VAMVACAS, 2001, p. 3) ; McCoy, ao exaltar o quão fulcral foi o papel exercido pela palavra *physis* então: « Yet the origins of Greek philosophy were not exactly a rejection of the traditional gods so much as a denial of their capriciousness in shaping the world. The crucial break that the Presocratics made was in forging an understanding of ‘nature (φύσις)’ as orderly and intelligible in its own right(...) » (MCCOY, 2013, p. xii) e Cordero : “(...)dada a especificidade da tradição mítica na Grécia, não há (...)nenhuma passagem, evolução, ruptura ou continuidade que seja do *mythos* ao *lógos*.” (CORDERO, 2011, p. 19). No entanto, é fundamental reconhecer que a filosofia do período assumiu um viés científico bastante nítido. (BURNET, 2006, p. 36).

literalmente migrar de um termo a outro para descrever com mais verossimilhança o surgimento da filosofia?

As reservas se devem à dificuldade em definir de maneira satisfatória os termos “mito” e “razão”, e, logo, em pensar uma “passagem” qualquer de um ao outro (independentemente dos problemas inegáveis com os quais se confronta a explicação da maneira como essa passagem pode historicamente se efetuar). De outra parte, existem boas razões para se conservar a fórmula, que focaliza a atenção em uma descontinuidade entre antigas e novas formas de pensamento das quais é difícil recusar a existência, e das quais é evidentemente importante dar-se conta. Ora, as duas dificuldades mencionadas são perfeitamente superáveis. Nada obriga, com efeito, a conceber a passagem do mito à razão como uma “mudança heroica e progressiva no seio do pensamento grego”, como se tratasse de subsumir globalmente, e de maneira exaustiva, o conjunto dos dados disponíveis em um modelo único. O propósito seria mais de identificar um momento que, para ser *significativo*, não conhece menos (...) exceções, variações e recuos (...). Quanto aos próprios termos “mito” e “razão”, convém fazer deles um uso funcionalista, que libera da obrigação de lhes atribuir uma acepção muito estritamente fixada¹³. (LAKS, 2013, pp. 61-62 – grifo do autor)

Portanto, este movimento que o raciocínio humano parece ter efetuado tendo como ponto de partida o mito e como ponto de chegada o *logos* não se efetivou a partir de um vetor, numa trajetória retilínea e bem delineada. Na verdade, houve nuances entre um período e outro e não se pode atribuir a elas o epíteto de uma passagem. As divindades não deixaram de ser interpeladas; os discursos resultantes da análise dos fenômenos naturais¹⁴ não passaram a constituir os únicos objetos de estudo legítimo. Houve uma mudança de paradigma, mas ela não foi tão extrema a ponto de excluir os dois tópicos aqui dissecados¹⁵. Se o contraste entre ambos deve ser exprimido, também se deve estar cômico sobre o seu contexto historiográfico

¹³ Neste trecho, Laks reporta ao conceito de diferenciação consolidado por H. Spencer, acentuando as contribuições deste último para a questão examinada (LAKS, 2013, pp. 63 e ss).

¹⁴ Evidentemente, o período da filosofia entitulado como “pré-socrático” não se restringiu apenas ao estudo da *phísis*, mas debruçou-se outrossim à investigação da *arché*, do *kosmos*, de *einai* e de diversos outros conceitos. É fulcral atentar, aliás, para as múltiplas acepções semânticas provenientes destas palavras.

¹⁵ Kirk, Raven e Schofield, por exemplo, a este respeito discorrem o seguinte: “Não interessa aqui, ao nosso propósito, a mitologia pura, mas antes conceitos que, apesar de expressos na linguagem do mito e por intermédio das suas personagens, são o resultado de uma mais direta, empírica e não- simbólica maneira de pensar”. (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1983, p. 1). Também Curd e Graham destacam que “while the Presocratics rejected both the kind of account that Hesiod gave and his attitude toward uncritical belief, we must take care not to overstate the case: in the fragments of the Presocratics we shall find gaps in explanation, appeals to the Muses, apparent invocation of divine warrant, breaks in the connection between evidence and assertion. Despite all these apparent shortcomings, these early Greek thinkers took a bold leap in adopting a critical attitude. » (CURD & GRAHAM, 2011, p. 4). Logo, “mito” e “razão”, os clássicos pares modernos geralmente aludidos para apreender a filosofia pré-socrática, não devem ser perscrutados em sua forma estreme, independente e substancial; tampouco o surgimento mais acentuado da segunda culminou no desaparecimento do primeiro. Ambos conviveram, pois, mutuamente, mas agora sob um escrutínio mais dilúcido de contemplação, ainda que se possa deduzir desta convivência uma sofisticação cada vez mais veemente das abordagens filosóficas propriamente ditas.

de imissão e os problemas que se pode identificar ao apartar *mythos* e *logos* de uma maneira mais radical.

Prosseguindo o trabalho, ao se empregar a classificação “filosofia pré-socrática”, pode-se incorrer em vários equívocos implícitos em sua descrição, a começar pela palavra “filosofia”.

Filosofia

O termo *filosofia* é originário da conjunção de outras duas palavras gregas, *philo* (φίλος) e *sophia* (σοφία), significando *amigo ou amante da sabedoria*¹⁶. Segundo Diógenes Laércio, foi primeiramente empregado por Pitágoras: “Pitágoras foi o primeiro a usar o termo e a chamar-se de filósofo” (LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, 12, p. 15). Marilena Chauí afirma que isto ocorreu quando Pitágoras examinava os espectadores dos jogos olímpicos e observou que poderiam ser distinguidos em três tipos: os que compareciam com intentos comerciais e que, portanto, não prestavam atenção aos resultados; os atletas participantes propriamente ditos, além dos artistas; e os filósofos, que iam para analisar o desempenho dos competidores e para debater temas considerados relevantes (CHAUÍ, 2000, p. 19). Os filósofos receberam, destarte, a conotação de observadores, de pessoas que contemplam e perscrutam a vida exterior em seus detalhes.

Embora a palavra tenha sido concebida primeiramente por um filósofo pré-socrático¹⁷, nem todos os filósofos se consideravam como tais. Em primeiro lugar, porque o termo não era tão adotado no vocabulário popular, mesmo porque àquela época ainda se tratava de um neologismo. Em segundo lugar, porque, conquanto se tenha vinculado a seu significado a concepção das atividades de observar, vislumbrar ou investigar, havia outras palavras na época que pareciam exprimir estas ações ou, mais propriamente, reportar ao sentido original da filosofia, e até mesmo de seus agentes, como os sofistas (σοφιστής). E, em terceiro lugar, porque os sentidos que a palavra adquiriu com o tempo são tão múltiplos e demandaram tantas eras para se desenvolver e se estabelecer como área especializada que, certamente, a maneira pela qual classificamos hoje em dia os filósofos desta época não é congruente ao modo pelo qual eles mesmos se categorizariam.

¹⁶ De acordo com Zeller, no que tange à palavra filosofia e seus dois afixos, “(...) In origine essa designava qualsiasi specie di cultura spirituale e di sforzo verso la cultura ; e così anche la principale delle due parole componenti, Sophia, era usata per ogni specie di arte e di sapere.” (ZELLER, 1966, p. 1).

¹⁷ Foi Platão, porém, quem popularizou o seu sentido mais central a partir de sua veiculação na *República* e na *Apologia de Sócrates*.

No que tange a este fator, Osborne enfatiza que “não se definiam como ‘filósofos’, ao menos não no sentido que hoje damos à palavra, tampouco tinham um conceito de ‘filosofia’ como um campo bem definido de investigações” (OSBORNE, 2013, p. 12). Está de acordo com a autora também as opiniões de Cordero (2011, p. 15).

Curd e Graham abordam o tema de maneira semelhante:

Although we call these early Greek thinkers “philosophers,” they would probably not have called themselves by that name. They were active in many fields, and would not have thought that astronomy, physics, practical engineering, mathematics, and what we call philosophy were separate disciplines, and most would not have thought that engaging in study of any of these areas would preclude them from being active in politics. In a society that was still more oral than literary, in which books (as scrolls, not codices) were just beginning to be written and distributed, the Presocratics thought and wrote about an astounding number of things. (CURD & GRAHAM, 2011, p. 6).

Conforme, outrossim, o pesquisador Laks, a filosofia, então, não configurava, ainda, um ramo específico de diligências investigativas dedicadas à análise exaustiva de inúmeros objetos de estudo de modo crítico, reflexivo e permanente. É o que induz o autor a indagar:

Em qual medida os filósofos pré-socráticos, dos quais vimos em que sentido podem ser pré-socráticos, são filósofos? (...) A legitimidade dessa denominação foi recentemente objeto de um debate do qual os resultados têm importantes repercussões na historiografia do pensamento grego. (LAKS, 2013, p. 59).

Portanto, com que autoridade se pode relacionar aos filósofos da antiguidade grega pré-socrática à categoria de filósofos? Laks destaca que esta tradição começou, ao menos a partir de um viés mais filosófico, com Platão, e posteriormente se concretizou em Aristóteles (Idem, pp. 59 e ss.), assim como Hadot menciona o célebre excerto atribuído a Heródoto no qual se registra que as pessoas são estimuladas a visitar muitos países por amarem a sabedoria e manifestarem um *desejo de ver*. (HADOT, 1995, p. 36).

O pesquisador relata o caráter anacrônico da palavra “filósofo” na passagem a seguir:

Il est à peu près certain que les présocratiques du VII^e et du VI^e siècle av. J.-C., Xénophane ou Parménide par exemple, et même probablement, malgré certains témoignages antiques mais très discutables, Pythagore et Héraclite, n'ont connu ni l'adjectif *philosophos*, ni le verbe *philosophein* (philosopher), à plus forte raison le mot *philosophia*. Ces mots n'apparaissent en effet, selon toute vraisemblance, qu'au Ve siècle, dans ce « siècle de Périclès » où Athènes brille à la fois par sa prépondérance politique et par son rayonnement intellectuel, à l'époque de Sophocle, d'Euripide, des sophistes (...). [En somme,] (...) les mots de la famille de *philosophia* n'ont fait leur apparition qu'au ve siècle avant J.-C. et elle n'a été définie philosophiquement qu'au IV^e siècle, par Platon; pourtant

Aristote et, avec lui, toute la tradition de l'histoire de la philosophie considèrent comme des philosophes les premiers penseurs grecs qui apparurent au début du Vie siècle, à la périphérie de la zone d'influence grecque, dans les colonies d'Asie Mineure (...). (Idem, pp. 27 e 35).

Esta questão permanece, portanto, em aberto, apesar de perseverarem pertinazes os tentames de dirimi-la por parte dos historiadores em filosofia antiga. A despeito de seus esforços, sobretudo para tornar o estudo de filosofia em suas origens mais homogêneo e alicerçado sobre bases mais concretas, é necessário frisar que determinar quando a filosofia se iniciou no contexto grego implica, necessariamente, entender o que ela é.

O prefixo “pré”

O prefixo “pré”, presente também na classificação que se disseca, pode suscitar vários sentidos que não necessariamente atendem àquele que provavelmente se visou a reportar quando inserido inicialmente na terminologia *filosofia pré-socrática*, conduzindo-nos por um trajeto nebuloso na historiografia. Laks indica dois destes sentidos que são bastante incômodos quando perquiridos:

Primeiramente, uma formação em ‘pré-’ sugere espontaneamente uma anterioridade cronológica (...) e talvez antes de mais nada (...) uma caracterização morfológica. [Mas] alguns Pré-Socráticos, e não dos menores, são contemporâneos de Sócrates, e mesmo de Platão – uma simultaneidade que adquire ainda mais relevo pelo fato de que o desenvolvimento da filosofia pré-socrática se efetua em um período notavelmente breve – um pouco mais de um século e meio. (LAKS, 2013, p. 50)¹⁸.

De fato, embora o termo aparente conotar uma “anterioridade” a Sócrates, este aspecto não procede se considerarmos, por exemplo, a obra de Demócrito de Abdera, que além de ser contemporâneo daquele, interpelou temas tão graúdos, latos e variados de modo tão fecundo que não poderiam se restringir à tradicional noção de que os filósofos do período se debruçaram precipuamente sobre a análise da natureza (*phísis*)¹⁹, seu funcionamento e suas incógnitas

¹⁸ Danilo Marcondes também ressalta que o termo suscita a ideia de uma ordem cronológica vigorando sobre a classificação, e realça, ademais, as exceções identificadas neste sentido: “A denominação ‘filósofos pré-socráticos’ é basicamente cronológica e designa os primeiros filósofos, mencionados no capítulo anterior, que viveram antes de Sócrates (470-399 a.C.), chegando alguns dos últimos a serem seus contemporâneos.” (MARCONDES, 2010, p. 30)

¹⁹ Embora a *phísis*, como toda a sua riqueza e opulência semântica, constitua um tema assaz enaltecido entre os filósofos considerados pré-socráticos, as abordagens concretizadas por eles não se restringiram a ela, a despeito deste termo figurar no título, provavelmente posterior, de várias obras. Marcondes aponta para, pelo menos, outros

inerentes²⁰. “There are obvious difficulties with this approach, notably the fact that some of the Presocratics (the most striking case is Democritus) postdate Socrates”(CURD & GRAHAM, 2009, p. 3).

A existência de filósofos contemporâneos a Sócrates neste período constitui um fator que nos impele, portanto, a indagar o motivo pelo qual se consagrou a expressão “filósofos pré-socráticos” para designá-los. De acordo com André Laks, neste entretanto, o prefixo “pré-” pode provocar ainda um raciocínio equívoco adiado:

A segunda fonte de ambigüidade do prefixo “pré-” é filosoficamente mais importante. Na ordem temporal ainda, mas mais idealmente, o “pré-” de “pré-socrático” sugere a ideia de “preparação”, de “antecipação”, ou mesmo de “inferioridade”. Ele desempenha assim o papel de perfeito fixador da teleologia e do primitivismo do qual os inícios da filosofia são em todo estado de causa marcados. (LAKS, 2013, pp. 51-52).

Deveras, há determinados estudiosos que acusam a filosofia pré-socrática de ser uma pseudo filosofia, tanto pelo seu conjunto de fontes demasiadamente precário quanto pela sua estrutura fundante pouco substancial ou nítida. Com isso, alguns apontam que a filosofia verdadeiramente começara com Sócrates ou com Platão. O prefixo “pré-” contribui significativamente para a disseminação desta imagem primeva e excessivamente rústica, principalmente se pensarmos em quais outras ocasiões da ciência historiográfica ele se aduz: “pré-história”, “pré-modernismo”, “período pré-industrial”, e até no vocabulário clínico “pré-operatório”, conotando uma preparação para um momento culminar posterior. No que se refere ao introito da filosofia, este momento culminar específico consistiria no surgimento da filosofia de Sócrates, frequentemente considerado uma âncora nas profundezas talássicas da filosofia antiga.

Sócrates

Sócrates se situa na História da Filosofia, de fato, como um marco ímpar. As peculiaridades de sua filosofia são geralmente associadas ao incoar dos debates que deslancharam na antiguidade sobre ética, moralidade, dialética, lógica, religiosidade, política e uma cornucópia de outros assuntos. Ainda que se relate que não tenha escrito qualquer obra,

cinco aspectos distintos sobre os quais a filosofia se debruçara no período analisado, entre os quais o *cosmos*, a *arché* e o *logos*. (MARCONDES, 2008, pp. 24-28).

²⁰ Há outros núcleos temáticos que se referem à filosofia produzida nesta época, como a ética (em DK 68 B 35-115, além de vários outros) e o respeito aos animais (em DK 68 B 57 e 198).

fator sobre o qual alguns filósofos pré-socráticos levariam vantagem, as alusões às questões que levantara são tão aferradas no interior da doxografia antiga que é impossível negligenciar seu espólio para a posteridade.

A primeira dificuldade do termo “pré-socrático” se deve ao próprio uso que faz do nome de Sócrates. [...] Remetendo a um mesmo regime o conjunto dos pensadores que precederam o incontestável evento intelectual e espiritual que foi a aparição de Sócrates, o termo “Pré-Socrático” ratifica uma cesura significativa não somente no seio da história do pensamento filosófico, mas, mais largamente, na história da humanidade: a época moderna não hesitou em traçar um paralelo entre Sócrates e Cristo. [...] (LAKS, 2013, pp. 39 e 55).

Com efeito, não se trata de destituir de Sócrates a importância filosófica, biográfica e historiográfica que lhe é devida – mesmo porque, além de vitanda, tal atitude seria completamente incongruente com a realidade do âmbito da filosofia antiga ocidental²¹; porém, quando se emprega o termo “pré-socrático”, inevitavelmente se menoscaba, ainda que de modo implícito, o quão fundamentais foram as teorias desenvolvidas antes de Sócrates, e isto principalmente devido à combinação do prefixo “pré-” com aquilo que Laks nomeia como o radical: “tudo se passa de fato com frequência como se no composto a potência do prefixo (‘pré-’) prevalecesse sobre a limitação imposta pelo radical (‘Sócrates’).” (LAKS, 2013, p. 53).

Todavia, também não se pode olvidar que muito provavelmente a filosofia de Sócrates recebeu a interferência e a influência de toda a filosofia anterior – fator que é corroborado tanto pelos testemunhos de Platão²² quanto pelos de Aristóteles²³. A este respeito, McKirahan enaltece que

a filosofia grega vinha florescendo havia mais de um século quando Sócrates nasceu (469 a. C.). O pensamento de Sócrates, assim como o de todos os pensadores posteriores da filosofia grega, foi fortemente influenciado pela obra dos antigos pioneiros nesse campo, tanto os filósofos-cientistas conhecidos como “pré-socráticos” quanto os sofistas do século V. As teorias, os argumentos e os conceitos dos primeiros filósofos gregos são também importantes e interessantes em si mesmos. E, ainda assim, esse período seminal de atividade filosófica e científica é bem menos familiar do que a obra de Sócrates, Platão e Aristóteles. (McKIRAHAN, 2013, p. 15).

²¹ A este respeito, pode-se consultar o que expõe o trabalho de A. A. Long: “(...) dadas as fontes a nossa disposição e a notável sobrevida de Sócrates, seria irresponsável trata-lo simplesmente como um entre outros pensadores do século V a. C.” (LONG, 2008, p. 48).

²² Principalmente em obras consideradas maduras, como em *Parmênides*, *Teeteto*, *O Sofista*, *A República* e *Timeu*.

²³ Sobretudo em passagens da *Metafísica*.

Além disso, mesmo que Sócrates tenha vivido algum tempo depois dos filósofos jônicos e itálicos cujas teorias fossem talvez mais populares em suas terras de origem, na Atenas do século V a.C. os seus preceitos certamente ainda eram discutidos. De acordo com Burnet, as questões exploradas pelos pré-socráticos

devem ter sido acaloradamente debatidas em Atenas por volta de meados do século V a.C., quando Sócrates era jovem. Segundo qualquer visão que tenhamos dele, é certamente inacreditável que Sócrates não se tenha interessado por essas controvérsias da época, por mais remotas que elas possam ter-lhe parecido em idade mais avançada. (BURNET, 2006, p. 377).

Sendo assim, a denominação de “pré-socráticos” é problemática não porque Sócrates não seja uma referência filosófica, mas porque os filósofos anteriores a ele também o são, ainda que cada qual à sua maneira e que os princípios investigados pelos pensadores deste período assumam diversas peculiaridades específicas. Veremos, adiante, a pluralidade de contribuições de Melisso de Samos, que é considerado um filósofo pré-socrático, para a filosofia posterior, sobretudo do ponto de vista das questões que sua filosofia explorou.

Tentativas de alteração da classificação

É possível identificar, por parte dos comentadores, justamente devido à gravidade destes problemas vinculados à sua terminologia, tentativas de alteração da categoria dos “filósofos pré-socráticos”. Elas estão imbuídas numa uberdade de textos; entre eles, os estudos desenvolvidos por Maria Sassi:

I should add that I have tried in any way I could to avoid the risks of a predetermined construction. First of all, as is evident from the title, I prefer to speak of a plurality of beginnings of philosophy in Greece, and I trace its various beginnings in different contexts and different periods. (SASSI, 2001, pp. xiv e xv).

Evidentemente, não se trata de um procedimento isolado associado apenas a esta autora, cujo trabalho se designa por *The Beginnings of Philosophy in Greece* (2009), ou *A Filosofia e seus Inícios*. Burnet escreve sua pesquisa sobre os filósofos do período intitulando sua obra de *A Aurora da Filosofia Grega* (2006), ou *Early Greek Philosophy*; A.A. Long, ao organizar as séries de estudos de seus colegas acadêmicos sobre a filosofia pré-socrática, atribui ao livro o nome de *Primórdios da Filosofia Grega* (2008), ou *Early Greek Philosophy* – o título original é, portanto, exatamente correspondente ao anterior, como na obra homônima de Barnes (1987);

McKirahan, evitando o emprego do termo “pré-”, denomina seu livro de *A Filosofia antes de Sócrates: uma introdução com textos e comentários* (2013), ou *Philosophy Before Socrates: an introduction with texts and commentary*; François Châtelet, por sua vez, nomeia sua obra como *La Philosophie Païenne: du VI.e siècle av. J.-C au IIIe siècle ap. J-C – histoire de la philosophie* (1999). Antes disso, Guthrie escreve, na contramão, *A History of Greek Philosophy – vol. I: the earlier presocratics and the pythagoreans* (1962), como o fazem Osborne (*Filosofia Pré-Socrática*, 2013 – *Presocratic Philosophy*) e Bornheim (*Os Filósofos Pré-Socráticos*, 1998); no entanto, pode-se identificar, apesar destas poucas exceções, um maior zelo entre os estudiosos para encontrar um nome adequado para designar esta categoria específica de filósofos da antiguidade.

Estes ensejos são mais recentes e refletem uma preocupação bastante nítida que a comunidade acadêmica tem manifestado: a de, afetada pelo incômodo da classificação “filosofia pré-socrática” e pelos óbices que dela são oriundos, aspirar à elaboração de um termo que seja mais fidedigno ao que esta filosofia em especial representa.

Laks destaca que, todavia, esta constitui uma tarefa assaz árdua, pois, a despeito dos inúmeros esforços até então despendidos, não foi exequível concretizar uma classificação alusiva aos ditos “filósofos pré-socráticos” que contemplasse a complexidade e os pormenores historiográficos suscitados por seu reporte com êxito.

Algumas diligências se plamam no sentido de atribuir aos pré-socráticos uma denominação que mencione a questão da origem ou das origens, evitando, destarte, a sua tradicional designação. Mas Laks enfatiza que o termo “origem” pode se estabelecer a partir de dois eixos fundamentais, considerando-se maior ou menor o fator temporal: ele pode suscitar a questão da gênese, que implica uma análise das fontes e dos inícios (e sobre a qual se expressam muitas disputas entre os representantes de certos povos – os gregos e os rotulados como bárbaros, principalmente – já na antiguidade, uma vez que, aparentemente, todos se sentiriam lisonjeados em provir de uma região considerada o bálsamo originário da filosofia) ou também pode provocar a dimensão do princípio, cujo âmbito se relaciona à causa ou à norma (LAKS, 2013, p. 105).

Cada um destes resultados conduz a consequências por demais diversas – como saber se aquilo à que se refere está inserido em um plano ontológico ou cronológico [nesta oportunidade, Laks alude a Vernant (1962)]; ou, ainda, a de identificar em qual ponto exato a filosofia parece ter surgido, já que se trata de realçar sua origem, isto é, suas raízes mais primevas. Todos estes elementos não nos orientam por veredas suficientemente alumiadas a

ponto de esclarecer onde está situada a origem – ou as origens, pois pode haver muitas – da filosofia: trata-se, pois, de uma palavra cuja conotação é excessivamente polissêmica.

Abdicando, destarte, de interpelar a filosofia nestes termos, “alguns críticos e historiadores preferem falar de ‘começos’ ou ‘inícios’” (Idem, p. 106). Entretanto, este procedimento não se desenvolve de modo mais vantajoso. Isto porque, segundo Laks,

(...) nada diz (...) que se ganhe mais em falar de “inícios” que de “origens”. Primeiramente, as análises semânticas visando a distinguir “origens” e “inícios” são facilmente reversíveis. [...] [Além disso,] os *inícios* não estão menos expostos que as origens à empresa de uma normatividade que incomoda. Com efeito, (...) um início tende a ser *homogêneo* com aquilo de que é início. Aquilo do que há início já existe enquanto tal. Nessa medida, a noção de “início” conduz tanto quanto aquela de “origem” a investir o originário de conceitos ou de problemáticas reportadas, quando não se acaba por aumentá-las ideologicamente. (Idem, pp. 108-109).

Os “inícios” ou as “origens” nem sempre são suficientemente pontuais ou caracterizados com conceitos e apanágios tão específicos quanto se deseja a ponto de determinar, aí, um momento crucial no que tange ao incoar de certo objeto de estudo. Na verdade, a questão sobre indicar o introito ou o fim histórico de um movimento, uma ciência ou um conjunto de conhecimentos assume várias nuances e não se limita apenas à antiguidade²⁴.

Além disso, incorrendo no perigo de idealizar excessivamente o instante no qual algo deslanchou como tal – e, neste caso, não apenas a filosofia pré-socrática, mas toda a filosofia considerada ocidental posterior a ela – historiadores esparsos pelo orbe tendem a adotar posturas que são ilusórias e a vincular a estes instantes históricos pressupostos, critérios ou conceitos antes inexistentes. Trata-se, pois, de tornar algo que é substancialmente incipiente e que possui, portanto, diretrizes ainda pouco sólidas em um ramo institucionalmente reconhecido, em uma área distinta e específica bem determinada em relação às demais, mesmo na época na qual encetou – o que pode muito presumivelmente não corresponder com a realidade.

É medular aditar que não é menos passível de cometer erros o que perscruta um início para a filosofia entre os seus precursores, isto é, aquele que procura realçar que a filosofia foi uma invenção fornida de autoria, ou uma disciplina fundada por um determinado indivíduo. Laks ressalta que, a depender da definição de filosofia de quem efetua este tipo de pesquisa,

²⁴J. Habermas, por exemplo, discorre sobre a questão da passagem da modernidade à contemporaneidade em seu livro *O Discurso Filosófico da Modernidade*, tópico que soçobra igualmente em um oceano de problemas (HABERMAS, 2000), em sintonia com Laks, que enfatiza: “Isso não vale menos para o historiador moderno que para os antigos” (LAKS, 2013, p. 111). De acordo, outrossim, com este último, tal instância tanto “vale para a filosofia como para outras artes (Idem, p.110).

muitos podem ser aqueles que são considerados seus pioneiros: desde Tales, mais tradicionalmente, até Pitágoras ou o próprio Aristóteles. Isto variaria conforme a perspectiva de cada estudioso. “É possível, evidentemente, multiplicar os pontos de partida, de acordo com a maneira pela qual se define filosofia.” (LAKS, 2013, p. 110). E, se por um lado, a filosofia não parece ter apresentado um incunábulo tão definido, por outro, ela não o teria tão contingente a ponto de depender do simples critério de um pesquisador sobre o que ele avalia ser a filosofia.

Em suma, a questão central a que se deve atentar é de ordem historiográfica e de primazia histórica. No final das contas, o que aparta um período de outro, uma era da outra? Embora haja uma uberdade de respostas possíveis para esta indagação, isto não a torna menos difícil. Laks aborda a temática nas linhas a seguir.

Tocamos na questão historiográfica de saber o que “faz época”, isto é, o que interrompe uma continuidade, segundo o sentido etimológico do termo (a *epoché* é antes de mais nada “suspensão”), em proveito de outra. (Idem, p. 111).

Veremos, adiante, como, apesar de todas estas obstâncias, optamos por preservar o uso da terminologia “filosofia pré-socrática” para reportar ao plano que integrou Melisso e outros filósofos que porventura se fizer necessário aludir.

Por que conservar o emprego do termo “filosofia pré-socrática”?

Como se pôde verificar, a terminologia “filosofia pré-socrática” não se estabelece como a mais tempestiva a se aplicar no que tange aos filósofos dos séculos VI e V a.C. da Grécia antiga, e isto devido a uma copiosa diversidade de fatores. Todavia, o uso de termos alternativos para designar estes filósofos não se manifesta isento de equívocos. Os impasses destas classificações abarcam uma lata extensão que vai desde ao problema da definição do que constitui um período histórico até àquilo que define propriamente a atividade filosófica.

Por que, então, optaremos por seguir a tradição acadêmica no desenvolvimento deste trabalho, elegendo o termo “filosofia pré-socrática” para associar ao filósofo Melisso de Samos?

Em primeiro lugar, deve-se enaltecer que esta questão está, de fato, vinculada a uma deliberação por parte do pesquisador. Levando-se em consideração a gama de terminologias disponíveis para se vincular a um filósofo deste período específico e os conhecimentos prévios neste sentido por parte do estudioso, é fulcral que este se posicione a respeito de qual terminologia julgou mais adequada para adotar e exponha os azos pelos quais assumiu

semelhante postura. Por isso, é indispensável acentuar que, no que tange ao uso do termo “filosofia pré-socrática” e de seus nomes alternativos, não há um modelo a se seguir considerado, de comum acordo, o mais apropriado. Não há posicionamento mais certo ou mais errado do que outro, pois a questão ainda está aberta e provoca constantes dúvidas entre os que se vêem na iminência de optar por um nome.

Apesar disso, faz-se medular destacar que a análise deste debate, por mais historiográfico que seja seu caráter, deve sempre ser efetuada pelo pesquisador, pois se trata do modo mais conveniente de aludir aos filósofos que compuseram as teorias que serão por ele perscrutadas – ponto que não é de pouca importância. Sem mencionar que, como se trata de um tema aberto, ou seja, ainda se está em busca da elaboração de um termo que seja provido de um viés suficientemente adequado sob um ângulo filosófico, pois a comunidade acadêmica não chegou a um acordo integral, toda contribuição que se consolidar será muito bem-vinda. Conforme afirma Émile Bréhier, « la première question, celle des origines, reste sans solution précise » (BRÉHIER, 2005, p. 11), mas cada um pode contribuir de alguma maneira com o debate.

Revelemos, pois, as bases que alicerçam o porquê de nosso posicionamento. De acordo com Laks, que parafraseia Mansfeld neste trecho da obra, “a denominação [de filosofia pré-socrática] ‘é a tal ponto ancorada no uso que não vale à pena lhe procurar uma outra.’” (MANSFELD apud LAKS, 2013, p. 54). Concorde com ele J. Barnes: “the label is well entrenched and it would be idle to attempt to evict it.” (BARNES, 1987, p. 10).

Portanto, a terminologia foi adotada porque, querendo ou não, já está consagrada pelo consueto aval acadêmico. Não será, por isso, a designação mais apropriada, nem a menos; contudo, por ser a de regularidade mais frequente, sua adesão é cômoda e se respalda, de alguma forma, na recepção que se fez ao longo das décadas do termo “filosofia pré-socrática”. Este ponto de vista também é explicitado por A.A. Long, que destaca a inviabilidade de se abolir o uso do termo devido à sua notória projeção: “Não estou sugerindo que ‘pré-socráticos’ seja um termo a ser totalmente abandonado: ainda que isso fosse desejável, seria impraticável.” (LONG, 2008, p. 48).

Dixsaut e Brancacci indicam os mesmos benefícios em se adotar o nome. Para os autores, embora este último tenha sido exposto a uma enxurrada de indagações e críticas, acabou se estabelecendo ao longo do tempo – o que, de algum modo, seria inevitável, pois foi justamente o aprofundamento do debate sobre os pré-socráticos que conduziu ao exame sobre se a maneira pela qual se lhe reporta é plausível.

(...) la dénomination collective de « Présocratiques », bien qu'à première vue d'une extension excessive, ce qui, à la limite, la rend informe, a entraîné une enquête approfondie et à peu près exhaustive des relations historiquement démontrables et théoriquement envisageables entre tous les philosophes de l'époque archaïque, abstraction faite des limites scolaires et géographiques ; elle a trouvé sa légitimité dans les résultats acquis, au moins dans une première phase de l'histoire de ces études. (BRANCACCI & DIXSAUT, 2002, p. 9).

Conforme realçam seus trabalhos, « cette notion s'est affirmée rapidement en dépit des oppositions » (Idem, p. 8). Brancacci e Dixsaut sublinham mais dois motivos pelos quais a “filosofia pré-socrática”, enquanto terminologia, acabou vingando no cenário acadêmico:

(...) cette notion a été capable de synthétiser des données issues de la doxographie antique et de l'enquête historico-philologique moderne ; elle se relie en effet sans trop de difficulté à l'analyse la plus importante de l'histoire de la philosophie, à savoir celle esquissée par Aristote dans le premier livre de la *Métaphysique* et à d'autres endroits de son oeuvre. Le *consensus* progressif des savants à reconnaître que la reconstruction aristotélicienne découle d'un préjugé philosophique et éminemment subjectif n'a pourtant pas diminué, au cours du siècle passé, l'importance que cette reconstruction revêt pour l'étude de la philosophie ancienne. In en a plutôt promu une étude minutieuse, qui n'est pas encore achevée. (Idem, *ibidem*).

Ou seja : a terminologia “filosofia pré-socrática” apresenta a vantagem de reunir, entre suas conotações, uma gama de sentidos que, em sua maioria, são coerentes. Por exemplo: os filósofos pré-socráticos são predominantemente anteriores a Sócrates, apreensão que não se haure tão facilmente de outras terminologias, como “primórdios da filosofia grega” ou “a filosofia e seus inícios”. Além disso, a terminologia em uso alude, mesmo que indiretamente, à importância dos trabalhos legados por Aristóteles sobre os filósofos deste período, ainda que posteriormente (e quiçá graças a isso) se tenha constatado a tendência subjetiva do estagirita em caracterizar cada filosofia e seu respectivo representante de modo parcial e pessoal.

Por fim, a terminologia em pauta ainda faz jus à obra de Diels-Kranz em consonância com a de Zeller, que, invariavelmente, permanecem, embora um pouco desatualizadas, como uma referência sobre os filósofos designados como pré-socráticos.

La troisième raison de l'heureuse préférence de l'historiographie pour la catégorie « Présocratiques » est à trouver dans la synergie qui s'est produite entre l'ouvrage de Diels et la célèbre *Philosophie der Griechen* d'Eduard Zeller. Cet ouvrage, considéré aujourd'hui comme dépassé, mais qui a été pendant longtemps irremplaçable, représente le plus haut document de l'historiographie philosophique allemande de la fin du XIXe siècle concernant l'Antiquité. (Idem, p. 9).

Por fim, não se pode negligenciar o papel axial que estes filósofos desempenharam em sua época em inúmeras áreas e, na nossa, como uma herança fundamental e indelével da antiguidade:

In the ancient testimonies about the Presocratics, we find reports of writings on physics, ethics, astronomy, epistemology, the gods and human worship of them, mathematics, metaphysics, meteorology, geometry, politics, the mechanism of sense perception, history (including the history of their own field), and even painting and travel. They wrote in poetry and they wrote in prose. They were as interested in the question of how a human being ought to live as in the question of the basic stuffs of the cosmos. Struggling to make philosophical notions clear in a language that did not yet have technical philosophical terms, they used elegant images and awkward analogies, straightforward arguments and intricate paradoxes. (CURD & GRAHAM, 2011, p. 6)²⁵.

Abordaremos, adiante, porém de modo mais sucinto, quais são as implicações em se afirmar a existência de uma “escola eleata”, habitualmente vinculada a Melisso de Samos e outros expoentes, e quais são as principais informações de que dispomos sobre sua biografia.

A escola eleata

A filosofia pré-socrática geralmente é cindida em escolas, isto é, em vertentes de pensamento que se assemelham e que, devido a suas afinidades, podem compor um mesmo grupo sob uma determinada denominação. Marcondes realça que as divisões são estabelecidas frequentemente a partir de dois eixos: numa primeira fase, com subdivisões provenientes da filosofia jônica e com aquelas derivadas da filosofia italiana e, numa segunda fase, analisando-se as filosofias classificadas como pluralistas.

Na primeira fase, expõem-se vertentes de pensamento bastante particulares entre os jônicos, como as de Tales, Anaxímenes e Anaximandro, todos de Mileto e responsáveis pelo

²⁵ É revelante ressaltar, outrossim, a maneira pela qual Waterfield caracteriza os filósofos pré-socráticos, atribuindo-lhes curiosidade, uma perspectiva otimista de que o mundo é apreensível e a manifestação de amor e facilidade em relação a conceitos abstratos. (WATERFIELD, 2000, p. xix). Também convém exprimir o ponto de vista de Bornheim a respeito: “o pensamento pré-socrático oferece momentos que devem ser apreciados como um dos pontos culminantes da História da Filosofia. Longe de poderem ser empalidecidos sob o epíteto de precursores, encontramos em sua fragmentada obra os fundamentos que determinaram o próprio curso do pensamento ocidental. Neste sentido, ao contrário de serem distantes e estranhos, conservam a sua atualidade através da sinuosa e ingrata memória do homem.” (BORNHEIM, 1998, p. 14). De modo complementar, segundo McCoy, « the cycle of affirmation of doctrine, critique, and reintegration of previous insights into new doctrine, which is the recurrent theme in the story of philosophy in the West, can be seen in its pure and original form in the Presocratics » (McCOY, 2013, p. xxxv) ; o estudo dos pré-socráticos, portanto, é imprescindível tanto àqueles que se debruçam sobre o estudo da filosofia antiga quanto àqueles que se empenham em perquirir sua projeção posterior. Charles Kahn argumenta com um entusiasmo semelhante: de acordo com o pesquisador, revolução consolidada pelos pré-socráticos faria com que, depois deles, “the world would never be the same again”. (KAHN, 2013, p. 17).

desenvolvimento de uma filosofia mais dedicada à investigação cosmogônica da natureza; a de Xenófanes de Cólofão; e a de Heráclito de Éfeso. Também são examinados juntos os membros da filosofia italiana, isto é, dos indivíduos nascidos em regiões próximas às gregas mas que, atualmente, pertencem de modo predominante ao território da Itália, sobretudo no que tange a ilhas e arquipélagos: Pitágoras de Samos, Alcmeon de Crotona, Arquitas de Tarento e Filolau de Crotona como membros da escola pitagórica e Parmênides de Eleia, Zenão de Eleia e Melisso de Samos como sequazes da escola eleata. Por fim, na segunda fase, entre os pluralistas, Leucipo de Mileto e Demócrito de Abdera são, na maioria das vezes, categorizados como membros da escola atomista, tendo Anaxágoras de Clazômena e Empédocles de Agrigento empreendido um estilo filosófico que não costuma ser introduzido em mais subdivisões.

Uma tradição que remonta a Aristóteles (*Metafísica* I, 4) – e que se encontra igualmente em Diógenes Laércio (I, 14-5), cuja obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* é uma das principais fontes para conhecer o pensamento dos pré-socráticos – costuma dividi-lo em duas grandes correntes, a escola jônica e a escola italiana. Veremos que esta divisão, embora a rigor imprecisa, pode ser útil por caracterizar uma diferença básica de concepção filosófica entre as duas tendências. (MARCONDES, 2008, p. 31)²⁶.

Deveras, o caráter impreciso desta divisão costuma estar relacionado ao fato de que nem todos os filósofos que são associados a um mesmo grupo apresentam em suas filosofias, origens

²⁶ Além de Marcondes, Wheelwright disserta sobre o assunto reportando aos estudos promovidos por Hegel para identificar as escolas filosóficas do período pré-socrático: “Since Hegel it has been customary in histories of ancient philosophy to conceive the course of early Greek metaphysics as falling into four main stages, represented by the Milesians (...), Heraclitus (...), the Eleatics (...), and the pluralistic naturalists (...)”. (WHEELWRIGHT, 1966, p. 13). Também Curd e Graham interpelam a temática sob um ponto de vista similar, descrevendo-a a partir de um viés sutilmente diverso, embora seja possível cotejar algumas dessemelhanças entre um e outro panoramas. “Traditional histories of Presocratic philosophy have tended to see a double strand of interests developing, usually side by side without much interaction (at least until the time of Plato). First, there are the Milesians and their descendents among the *physiologoi*: Heraclitus (however uneasily he might fit the pattern), Parmenides (as critic of physical science), the pluralists and atomists (who persist in the study of the cosmos despite Parmenides' arguments). Second, there are Pythagoras and the Pythagoreans, who concentrated on formal or mathematical accounts of things, and were as committed to living a certain sort of life as to philosophical inquiry.” (CURD & GRAHAM, 2009, p. 14). Já Barnes aparta estes filósofos a partir de três estágios, de modo semelhante ao que executou, posteriormente, Marcondes. (BARNES, 1987, pp. 36-49). O fato é que, independentemente do modelo adotado para classificá-los, os filósofos pré-socráticos são geralmente catalogados, de forma paradigmática, como jônicos, itálicos ou pluralistas – diferenciando-se as nuances realçadas entre uns e outros com o fito de destacar as particularidades de suas filosofias. Deve-se, porém, explorar os lindes da filosofia pré-socrática conforme orienta McCoy: “without the expectation that these divisions are neat and unproblematic (...)” (McCoy, 2013, p. xiii). Uma postura mais crítica também é aderida por parte de Cordero, que alude a Parmênides e a Pitágoras para evidenciar o quanto estas classificações podem ser impróprias: “(...) Parmênides seria um representante eminente da ‘vertente itálica’ (...) [e] esta escola se oporia à ‘vertente jônica’ (...). Hoje sabemos que esta divisão não tem o menor sentido. Pitágoras era um jônico, nascido em Samos, depois exilado no sul da Itália. A caracterização tampouco é válida para Parmênides, nascido no seio de uma família fócea, que acabava de abandonar a Jônia para também estabelecer-se no sul da Itália.” (CORDERO, 2011, p. 89).

geográficas e até períodos de existência apanágios tão parelhos como se lhe atribui à primeira vista.

Ademais, é momentoso acrescentar que se faz difícil concentrar determinado conjunto de filósofos sob uma mesma denominação, pois suas filosofias aduzem aspectos abundantemente diferentes²⁷, o que, em tese, não se expressaria de forma nítida quando nos propomos a conglomerá-los a partir de um critério específico.

The above general outline of the Presocratics' thinking aside, there are significant differences between them. Each has his own personality and his unique intellectual radiance. Thus it is difficult to classify them in groups. (VAMVACAS, 2009, p. 24).

Adiante, concenterar-nos-emos sobretudo nos empecilhos que dizem respeito à escola eleática, classificação na qual se imite tradicionalmente o filósofo Melisso de Samos. Objetiva-se desvelar as tácitas talas inerentes a esta categoria, a começar pelos próprios termos que a designam.

A região de Eleia

Os filósofos considerados eleatas são, usualmente, três: Parmênides de Eleia, Zenão de Eleia e Melisso de Samos. Segundo Zafiropulo, “(...) aujourd’hui, hélas, seuls trois des adeptes de l’école d’Élée nous sont encore connus. Ce sont Parménide d’Élée, Zénon d’Élée et Melissos de Samos”. (ZAFIROPULO, 1950, p. 10).

Contudo, eventualmente se adiciona à categoria mais um filósofo: Xenófanes de Cólofão, baseando-se nos testemunhos da *Metafísica* de Aristóteles e das *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, de Diógenes Laércio. Para alguns, o pensador crítico do politeísmo cuja teoria filosófica é assertiva quanto à existência elementar da terra se trataria do presumível mestre de Parmênides. Kirk, Raven e Schofield grifam esta possibilidade:

Há, certamente, em Parmênides, ecos, não meramente verbais, da teologia e da epistemologia de Xenófanes. E a decisão de Parmênides de escrever a sua filosofia em hexâmetros pode bem ter sido inspirada, em parte, pelo exemplo de Xenófanes, que passou a última parte da sua longa carreira na Sicília e no Sul da Itália. (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1983, p. 251).

²⁷ Como o sublinha Long, “podemos observar diferenças significativas entre as metodologias e os interesses dos primeiros filósofos gregos. [...] A fluidez e diversidade da filosofia grega em seus primórdios é parte central de seu caráter e de sua importância.” (LONG, 2008, pp. 42-43).

Raras vezes, determinados pensadores associam também o sofista Górgias de Leontino à escola eleata. É adequado acentuar ainda que a tradição de se referir a estes filósofos como eleatas é contumaz desde a antiguidade:

Platon nous parle de l'ἐλεατικόν ἔθνος, Clément d'Alexandrie mentionne l'ἐλεατικὴ ἀγωγή, montrant ainsi que dès l'antiquité un certain nombre de penseurs avaient déjà été réunis sous la dénomination d' « École Éléate ». (ZAFIROPULO, 1950, p. 7).

A primeira peculiaridade sobre a qual se pode deter é que, entre estes filósofos, apenas dois são provenientes de Eleia: Parmênides e Zenão. Com que plausibilidade se poderia asseverar, então, uma relação entre eles capaz de designá-los todos como “eleatas”? Burnet reconhece esta dificuldade ao escrever o seguinte sobre Melisso, embora não elimine de todo sua relação com Parmênides devido a este fator geográfico:

Afirma-se que, como Zenão, ele teria sido discípulo de Parmênides mas, como era oriundo de Samos, é possível que, originalmente, tenha sido membro da escola jônica. [...] Por outro lado, ele certamente foi convencido pela dialética eleática e renunciou à doutrina jônica, na medida em que esta era incompatível com aquela. (BURNET, 2006, p. 336).

A maioria dos filósofos pré-socráticos, com efeito, consiste em filósofos itinerantes, ou seja, em filósofos que cultivaram o hábito de viajar e visitar outras regiões, quer em busca de novos conhecimentos, quer para tornar mais acessíveis as suas próprias visões filosóficas. No entanto, mesmo apelando para o recurso desta possibilidade, não há resgistros que apontem que Xenófanes tenha visitado Samos ou que Melisso tenha comparecido alguma vez à Eleia; menos, ainda, que qualquer um destes filósofos tenha estado em Cólofão, excetuando-se Xenófanes. Com isso, mina-se a probabilidade de que denominados eleatas tenham compartilhado materiais filosóficos entre si, como ressalta Barnes:

One particular case is worth mentioning. Melissus came from Samos in the eastern Aegean, Parmenides from Elea in west Italy. Melissus was working at most a decade or so after Parmenides. Yet it is quite certain that Melissus knew Parmenides' work intimately: either he had met Parmenides, or he had discovered a copy of his work, or he had learned of it from some third party. (BARNES, 1987, p. 12)

Esta primeira dificuldade, de dimensão geográfica, constitui um fator determinante no seio da filosofia eleática. Conforme se poderá verificar, há ainda outras obstâncias mais difíceis de dirimir, mas elas estão alicerçadas, em alguma medida, no fato de que seria basicamente inadmissível considerar todos os filósofos eleatas como oriundos de Eleia, ou seja, como compatriotas. É veemente que esta classificação não suscita unicamente esta ideia e, quiçá, a

suscite apenas por uma questão de lógica. Entretanto, para os que nunca se depararam com a temática, uma terminologia orientada sob este viés pode provocar alguns inconvenientes.

Outro aspecto que se pode destacar é que, na mais provável das hipóteses, estes filósofos não se conheceram, exceto, talvez, por Parmênides e Zenão²⁸. Seus anos de nascimento não são reportados com exatidão pelos testemunhos que alcançaram a contemporaneidade. Ademais, os períodos mencionados apontam para a impossibilidade de que Melisso (nascido provavelmente em 470 a.C) tenha, por exemplo, encontrado Parmênides (cerca de 530-460 a.C) quando possuía apenas dez anos de idade, enquanto este último presumivelmente fenecia em seu leito de morte – ou, ainda, que Xenófanes (cerca de 570-528 a.C.) tenha instruído Parmênides quando suas faixas etárias estavam tão distantes uma da outra que, provavelmente, este último veio a nascer somente após a morte de Xenófanes²⁹. Então, mesmo de um patamar mais histórico, é inverossímil que os eleatas tenham se conhecido ou interagido. Este tópico é interpelado também por Burnet:

Segundo uma afirmação de Aristóteles, Parmênides havia sido discípulo de Xenófanes, mas é praticamente certo que isso tenha sido apenas o comentário jocoso de Platão no *Sofista* (...). O próprio Xenófanes nos diz que, aos 92 anos, ainda perambulava de um lado para outro (frag. 8). Não devemos desprezar a afirmação de Sócion, preservada por Diógenes, de que, embora Parmênides tivesse "ouvido" Xenófanes, não havia "seguido" suas idéias. (BURNET, 2006, p.189)

Portanto, o fator histórico que aparta estes filósofos uns dos outros consiste em um ponto relevante para a análise sobre se eles são idoneamente classificados como eleatas. Todavia,

²⁸ Conforme McKirahan afirma na obra de A.A. Long, em consonância com os estudos de outros pesquisadores, “muito de nossa escassa informação a respeito da vida de Zenão provém do prólogo do *Parmênides* de Platão. Muitos estudiosos aceitam que, quando Sócrates era ‘muito jovem’ (embora já avançado o suficiente em anos para engajar-se em um debate filosófico), Zenão tinha quarenta anos e Parmênides, sessenta e cinco (*Parm.* 127 a-b). O diálogo se passa durante as quadrienais Grandes Ateneias, sendo suas datas dramáticas mais prováveis o ano de 454 a. C., quando Sócrates contava quinze anos, ou o ano de 450 a.C., quando Sócrates contava dezenove anos. (McKIRAHAN, 2008, p. 191). Kirk, Raven e Schofield adotam uma postura similar: “quer Parmênides e Zenão tivessem ou não visitado alguma vez Atenas e encontrado aí o jovem Sócrates, Platão não precisava de ter sido tão exato no tocante às idades de cada um deles. O fato de ele fornecer estes pormenores é uma forte sugestão de que está a escrever com exatidão cronológica” (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1983, p. 250), ratificando, destarte, que Parmênides e Zenão tenham provavelmente se conhecido. Cordero, por sua vez, discorda: “Platão não pretende fazer história da filosofia, e o encontro entre um Sócrates muito jovem e um Parmênides muito velho é mais que improvável, fazendo parte, muito provavelmente, das liberdades que toma Platão com os personagens históricos de seus diálogos. [Por isso], a maior parte dos estudiosos está inclinada a aceitar a data [relativa a Zenão] sugerida em Diógenes Laércio (...), mais de trinta anos [antes] (...) da data proposta [por Platão].” (CORDERO, 2011, p. 90).

²⁹ Para Cordero, “(...) fazer de Parmênides o seguidor de Xenófanes é uma maneira fácil de tentar classificar um pensador que já Platão considerava inclassificável.” (CORDERO, 2011, p. 91). Segundo o comentador, certos pesquisadores tentam enaltecer a relação mestre-discípulo de ambos na tentativa de atribuir a Parmênides um monismo inexistente, que, ainda que existisse, seria muito adverso àquele teológico assumido por Xenófanes.

deve-se dedicar também acuro a uma outra série de problemas provocada por esta categoria de filósofos pré-socráticos.

Uma escola

O termo “escola”, que não aparece apenas entre os eleatas, pode ser incômodo devido a uma cornucópia de fatores. Em primeiro lugar, não há registros doxográficos que apontem para o surgimento de uma instituição de ensino em particular entre os filósofos pré-socráticos ocupados com o estudo do ser. No que tange a estes últimos, não há evidências suficientes de que um tenha sido mestre do outro, nem de que tenham compartilhado entre si registros ou trabalhos dedicados a uma investigação específica em um local arquitetado apenas para este fim. Tampouco, pode-se aludir à existência de seminários, debates ou outros tipos de ferramentas consideradas pedagógicas que os tenha vinculado. Conforme J. Barnes, o termo pode suscitar múltiplas noções equívocas, a ponto de nos fazer duvidar seriamente da validade do nome “escola eleata”³⁰:

There was no Eleatic 'School': Parmenides, Zeno and Melissus did not meet regularly, discuss their thoughts together, give lectures, have students, hold seminars. Nonetheless, they were not working and thinking in isolation. (BARNES, 1987, p. 12)³¹

Na verdade, o que asseguram alguns pesquisadores é que provavelmente Melisso, além de não ter conhecido Parmênides, sequer teve acesso a seus textos originais. Isto, contudo, de acordo com Mansfeld, só pode ser especulado e, na posição coetânea na qual nos situamos, é inútil insistir neste sentido.

Several ancient sources moreover tell us that Melissus was Parmenides' pupil. 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. (MANSFELD, 2016, pp. 71-72).

Em segundo lugar, na palavra “escola” está implícita uma relação de mestre e discípulo, isto é, o que, para nós, seria compatível, com algumas ressalvas, com as funções exercidas pelo

³⁰ Conquanto se admita que estes filósofos não pareçam ter atuado isoladamente.

³¹ A. A. Long adverte o leitor, em contrapartida, sobre a literalidade com que ele apreende as classificações da filosofia antiga ocidental, o que pode se apresentar como um ensejo nocivo: “(...) esse não é um período de escolas no sentido literal em que falamos da Academia de Platão ou do Liceu de Aristóteles, com um líder formal, um currículo e uma sucessão ininterrupta.” (LONG, 2008, p. 42). De modo complementar, Zafiropulo destaca, ainda, a origem etimológica do termo “escola” em grego, o que certamente conduz a interpretações bastante diferentes das acepções de escola que medram hoje em dia: “(...) les Grecs n’avaient qu’un seul mot, σχολή, pour désigner le loisir et l’étude”. (ZAFIROPULO, 1950, p. 10).

professor e pelo aluno – embora, no primeiro caso, se trate de um liame hierárquico ainda mais contrastante. No entanto, os testemunhos que nos restaram parecem assumir traços espúrios e tendenciosos quando se trata da abordagem desta temática: não possuímos garantias documentais suficientemente dilúcidas capazes de corroborar que Parmênides tenha sido mestre de Zenão ou de Melisso³², ou ainda que Xenófanes tenha sido mestre do primeiro, a despeito do que expõem algumas fontes doxográficas³³.

Além disso, a relação de um mestre com um discípulo também conota que o segundo é teoricamente dependente do primeiro, ou que o aderente deve ser considerado como um eterno aspirante aos ensinamentos legados por aquele que os ensinou. Desta maneira, tem-se a impressão de que os membros de uma mesma escola desenvolveram, ou visaram a desenvolver, teorias uniformes, conquanto esta constatação se trate, com efeito, de um erro. Ainda que se afira com absoluta convicção que alguns filósofos eleatas foram sectários de outros, mesmo que levando-se em conta a distância territorial que os apartou, disso não se deduz a plena simetria filosófica das teorias que produziram, como expressa Long:

Melisso pode ser chamado um eleata ou seguidor de Parmênides em virtude das conclusões com vistas às quais argumenta, mas, enquanto comandante-em-chefe de Samos, pode não ter tido qualquer contato pessoal com Parmênides, cujo local de nascimento e residência presumida eram Eleia, no sul da Itália. Zenão de Eleia, que deve ter conhecido seu conterrâneo Parmênides, pode tê-lo seguido mais literalmente do que Melisso, mas os argumentos de Zenão dependem diretamente, diferentemente do que ocorre com Parmênides, da história pregressa da matemática grega. (LONG, 2008, p. 42)

Há, também uma outra perspectiva em vigor quando se trata da escola eleata: a difusão intensa de um ponto de vista que parece atribuir ao pupilo o papel de “partidário” dos pressupostos sobre os quais fora instruído por alguém de afinco investigativo, argúcia e atilamento superiores. Daí se originariam os vínculos desproporcionais entre um e outro: se, para o mestre, o ensino a respeito de determinados tópicos filosóficos é benéfico apenas à

³² Em relação ao caso específico de Parmênides e Melisso, McKirahan se posiciona afirmando sobre este último que “(...) diz-se que foi aluno de Parmênides, o que é possível, mas é mais provável que se trate da tentativa de alguém explicar sua adoção das ideias dos eleatas.” (McKIRAHAN, 2013, p. 488).

³³ Uma quantidade relevante de testemunhos doxográficos alusivos ao período da escola eleata é aparentemente tendenciosa, como os vínculos que Platão sugere entre Parmênides e Zenão em seu *Parmênides* ou as divisões estabelecidas por Aristóteles em sua *Metafísica*, obra que, conforme se constatará, não é tão passível assim de expor visões imparciais sobre os pré-socráticos. Tem-se também, como uma das fontes disponível, Diógenes Laércio, mas além de este filósofo estar distante dos pré-socráticos ao menos seis séculos, sua obra se dedica mais a explorar os aspectos biográficos a título de curiosidade dos filósofos do que a relatar com maior rigor filosófico suas teses e seu histórico de vida. Como destaca McKirahan, “no que tange a estas questões, essas fontes não são confiáveis.” (McKIRAHAN, 2013, p. 488, n. 6).

medida na qual pode melhor dissertar sobre eles, para o discípulo é totalmente vantajoso, já que, na ausência destes ensinamentos, ele estaria inane de conteúdo e conhecimento.

Em suma, o que ocorre é que o mestre é constantemente perscrutado como o “fundador” da escola, responsável por fazer irradiar toda a originalidade que se resume a ela. No que tange a Parmênides, “he would be the founder of the Eleatic School, the main exponents of which are Zeno of Elea and Melissus of Samos.” (VAMVACAS, 2001, p. 187), o que torna Parmênides historicamente provido de bastante destaque e influência, como acentua McKirahan: “(...) suas opiniões filosóficas distintas assim como seu método filosófico deram origem ao termo ‘Filosofia Eleática’ e ‘Escola Eleática’” (McKIRAHAN, 2013, p. 262) e Reale: “A Elea egli fondò la sua Scuola detta appunto eleatica, destinata ad avere un influsso assai grande sul pensiero greco.” (REALE, 2012, p. 53). Assim, Parmênides de Eleia acaba por se consagrar como a mais incólume autoridade do meio eleata.

Le fondateur d’une école doit en effet amener de toute nécessité quelque doctrine nouvelle ou fondre des idées déjà existantes en un tout original. [...] La critique moderne (...) préfère considérer Parménide comme le fondateur de l’école Éléate. Nous ferons de même (...). (ZAFIROPULO, 1950, pp. 14 e 17).

Esta visão, curiosamente, não repousa sobre outros filósofos da antiguidade, como Sócrates, Platão e Aristóteles. A maioria dos estudiosos está inclinada a admitir que os três são filosoficamente autônomos, apesar de Aristóteles ter sido discípulo de Platão e, este, de Sócrates. Mas o mesmo não sucede entre os filósofos que lhes são anteriores – quiçá, devido a uma maior escassez de estudos sobre eles e, perigoso, porque, provavelmente, os testemunhos e fragmentos que lhes são relativos despertam muito mais polêmicas.

Porém, afirmar a possibilidade de que os integrantes da escola eleata tenham desenvolvido entre si uma relação de mestre/discípulo de modo intransigente constitui um procedimento que pode se plasmar como deletério, pois, além de ignorar todas as particularidades atinentes ao complexo vínculo que possam ter nutrido entre si, este ponto de vista tende a privilegiar mais determinados filósofos em detrimento de outros. É o que se constata suceder visivelmente entre Parmênides e Melisso.

Parmênides e Melisso

São inúmeros os pesquisadores que concordam que o reporte a Melisso resulta necessariamente na alusão a Parmênides³⁴. Segundo Pulpito,

Melisso di Samo ha goduto di scarsa fortuna nella tradizionale storiografia filosofica. [...] 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).

Devido a isso, « Melissus has traditionally been thought the least impressive of the Parmenidean trinity » (MAKIN, 2013, p. 45). A noção, porém, que se sustenta neste trabalho é a de que, ainda que Melisso tenha tido acesso aos escritos originais de Parmênides, o que é assaz improvável, este último não exerceu uma influência sobre aquele tal qual um mestre sobre seu discípulo.

Na verdade, o processo de atribuição de dependência criativa a um determinado indivíduo egrégio, considerado equivocadamente discípulo de outro, não constitui reflexo de um procedimento comum apenas à área da filosofia antiga: ele sucede em diversas outras esferas. De acordo com Rincón, também entre compositores musicais frequentemente se estabelece uma relação de mestre/discípulo sem que de fato seja possível identificá-la de modo indubitável. Então, a maneira pela qual suas obras são apresentadas e seus conteúdos são descritos se torna comprometida, definindo, porém, toda uma tradição.

Para o público, e para muitos dos que estudaram sua obra, Ravel e Debussy são tratados como mestre e discípulo, embora nenhuma relação deste tipo

³⁴ Conforme Brémond, “Le philosophe de Samos présente un certain nombre d’aspects particulièrement intéressants pour une étude de la réception, le premier d’entre eux étant la question de son rapport avec Parménide : les deux penseurs ont été associés très tôt, et Mélissos a souvent été considéré comme son disciple. » (BRÉMOND, 2017, p. 6). Para Alcalá, “formular y justificar algunas proposiciones sobre Meliso lleva inevitablemente al encuentro con Parménides.” (ALCALÁ, 1994, p. 179). Segundo Kirk, Raven e Schofield, “a estatura de Melisso como filósofo tem sido frequentemente considerada de longe inferior à de Parmênides ou de Zenão (...)” (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1983, p. 413). Palmer discorre que a tendência de vincular o filósofo sâmio a Parmênides está sobretudo relacionada à avaliação que Platão e Aristóteles efetuaram da obra de Melisso, que posteriormente é « (...) consequently often grouped with Parmenides among the later doxographers, historiographers, and commentators. It is no surprise, therefore, that association of Parmenides and Melissus has long been standard in modern histories of early Greek philosophy and that the derivation of the attributes of what is in Melissus’ treatise has tended to be seen as a relatively faithful reworking of Parmenidean metaphysics, minus the poetic trappings and the cosmology. » (PALMER, 2009, p. 206). A obstinada abordagem de Melisso junto a Parmênides será examinada, outrossim, por Mansfeld, que considera perniciosa a suposta proximidade do sâmio com Parmênides, geralmente enfatizada por todas as fontes antigas : “This closeness to Parmenides has proved to be handicap. In ancient sources, beginning with Aristotle (Plato is less severe), and also in our modern literature one encounters the verdict that Melissus is a sort of Parmenides *dimidiatus*, that is, that he to some extent debased the master’s thought and even made elementary logical mistakes. ” (MANSFELD, 2012, p. 72). Cordero acrescenta ainda que « Melisso de Samos (...) sem dúvida alguma conhecia o Poema de Parmênides (...) » (CORDERO, 2011, p. 199), além de reiterar esta afirmação em outra obra (CORDERO, 2011, p. 109).

tenha existido. Para o público, ambos “pertencem à mesma escola” ou “fizeram uma música muito parecida”. Finalmente, os editores musicais costumam gravar em disco os dois juntos ou inclui-los nos concertos um ao lado do outro, como se fossem gêmeos. E, entretanto, se ouvirmos sua música de maneira atenta, encontraremos entre os dois uma enorme diferença! (RINCÓN, 2006, pp. 20-21).

Nesta pesquisa em especial, um dos maiores desafios a ser arrostado será o de interpelar a filosofia de Melisso sem estabelecer um panorama comparativo com a de Parmênides, na contramão do que a tradição acadêmica consolidou. Estes parênteses servem para que possamos enfatizar esta necessidade: a de tratar de Melisso da maneira legítima e independente que sua filosofia inspira.

Não queremos, com isso, defender que o estabelecimento de um estudo que tenha por fito veicular comparações entre uma e outra filosofias não seja lúdico. No entanto, é imprescindível que abandonemos gradativamente esta tendência, uma vez que foi ela a responsável por relegar a Melisso um papel secundário e até insignificante na história da filosofia.³⁵ Acentuamos, portanto, o nosso desígnio de evitar, na medida do possível, ao máximo um reporte a Parmênides quando abordarmos com mais profundidade a filosofia de Melisso.

A adoção da terminologia

Apesar de todos estes limitantes associados à terminologia de “escola eleata”, é possível também extrair algumas vantagens desta classificação. De fato, estes procedimentos são revérberos de iniciativas “based on the later desire to systematize which bedevils Presocratic studies in various ways.” (WATERFIELD, 2000, p. 3).

Uma divisão como esta pode facilitar os estudos daqueles que se debruçam sobre as diferentes filosofias existentes entre os pré-socráticos, mostrando-se profícua a iniciativa de os reunir segundo algumas similaridades que aduzem suas filosofias. É o que enfatiza McCoy:

From the birth of Thales, the first wise man of the West, to the death of the last great Presocratic, Democritus, around 370 B.C., two and a half centuries had passed. It is helpful for us to separate this age into smaller periods, with the caveat that such divisions are constructed for heuristic purposes rather than being objective historical markers. (McCOY, 2013, p. xiii).

³⁵ Caso o leitor esteja interessado, há vários trabalhos dedicados a interpelar as interseções entre Parmênides e Melisso. Entre eles, os desenvolvidos por Pulpito (2018), além das críticas que Reale (1970) e Galgano (2009) dirigem a este tipo de abordagem, cujas contribuições valem a pena consultar.

Portanto, aquele que se depara com uma das subdivisões que os pesquisadores sobre a filosofia pré-socrática tendem a exaltar – como *escola pitagórica, escola jônica, escola milesiana, escola eleática* e assim sucessivamente – deve estar prevenido quanto a se tratar de um conjunto de classificações de cunho mais focado na organização teórica dos conteúdos do que na cronologia ou no vínculo histórico real que cada membro dos respectivos movimentos filosóficos possa ter apresentado.

A escola eleata, por exemplo, a despeito de todas as divergências a que esta categoria possa remeter, é dotada de um aspecto comum haurido das filosofias desenvolvidas por seus membros. Se considerarmos Xenófanes de Cólofão como um dos eleatas, todos se preocuparam em explorar filosoficamente o eterno (ἀίδιον).

Se os considerarmos apenas como Parmênides, Zenão e Melisso, todos se debruçam sobre a investigação do ser³⁶, cada qual lhe aludindo de uma maneira mais particular. Além disso, cada um parece enaltecer uma característica fulcral do ser, como a indivisibilidade e a imobilidade, bem como todos manifestam interesse pelo estudo do não ser³⁷.

Melisso define este último como o vazio, tal qual se verá adiante, além de aditar ao ser noções totalmente inéditas, como a da homogeneidade, a do uno e a do infinito, escrevendo em prosa. Zenão, de maneira implacável, articula paradoxos de teor lógico engenhosos com o escopo de defender a constante inalteração do ser. Parmênides, por sua vez, registrando sua filosofia em versos, atribui ao ser um formato semelhante ao de uma esfera e, além de aludir a uma deusa e a conhecimentos astronômicos e genealógicos, delega ao indivíduo a responsabilidade de deliberar sobre qual caminho se deve traçar: a via da verdade ou a da opinião.

³⁶ Na língua grega, o ser pode ser exprimido a partir de inúmeros termos. Ele pode aparecer conjugado, como alguns escritos eleatas apontam - τὸ εἶναι, indicando “aquilo que é” –, ou, ainda, como το οντος – o ente. Há, todavia, ainda outros formatos sintáticos a partir dos quais se configura a palavra, sendo que todos podem suscitar uma gama de questões filosóficas se analisados os modos pelos quais são registrados, como frisa Casertano (CASERTANO, 2002, pp. 67-93). A este respeito, também é válido consultar o trabalho desenvolvido por Kahn (KAHN, 2003), que aponta, no interior da filosofia antiga, também o uso de οὐσία, εἶστώ e outros. Já quanto ao termo εἶναι, Cordero realça: “se é verdade que todos [os filósofos antigos] se ocuparam do ser, nenhum filósofo grego utilizou essa fórmula, [no infinitivo].” (CORDERO, 2011, p. 53).

³⁷ Galgano se incomoda quanto ao uso do termo “não-ser”, grafado com hífen, cuja adesão pelos comentadores em filosofia pré-socrática em geral é contumaz. Ele considera que, no que tange a Melisso, seu emprego deve ser considerado com ainda mais ressalvas: “(...) penso que, historicamente, o hífen deveria ser usado com muitas reservas na concepção de Melisso; somente de Górgias e Platão em diante o substantivo não-ser com hífen passa a ser pertinente à concepção destes filósofos e afinal mantém a pertinência até nossos dias.” (GALGANO, 2016, p. 12). Por sorte, a partir da vigência da Reforma Ortográfica da Língua Portuguesa (TUFANO, 2008), a adoção de hífen entre o “não” e o “ser” se evidencia incorreta, mesmo que se trate, neste contexto, da análise de um conceito filosófico. Ao longo desta pesquisa, faremos alusão ao conceito sem recorrer ao uso do hífen.

Todas as filosofias abrangidas pelo nome “escola eleata” são compostas por diferenças explícitas e marcantes, o que evidencia o quanto cada uma é única e particular. O termo deve servir, portanto, apenas para comportar, sob uma mesma categoria, vertentes filosóficas precipuamente diferentes que apresentam semelhanças pontuais, sobretudo no que se refere à investigação de seus objetos de estudo³⁸.

Concentrando-nos um pouco mais no assunto de Melisso, analisemos, abaixo, quais são os dados biográficos a seu respeito que resistiram à sucessão dos milênios até alcançarem o período hodierno.

Biografia: breve explanação

A vida de Melisso é transmitida mormente por Plutarco. São escassas, na verdade, as informações disponíveis sobre sua biografia; contudo, sabe-se que, general de uma frota naval sâmia, Melisso granjeou êxito durante uma batalha contra Péricles, provavelmente entre 444-441 a. C., feito pelo qual jamais caíra em obliúvio.³⁹ O fato é que Plutarco é o principal responsável por reportar estes detalhes atinentes à trajetória de Melisso enquanto cidadão sâmio – e, entretanto, o conjunto de dados referentes à sua biografia carece ainda, infelizmente, de muitos aspectos relevantes.

Le médio-platonicien Plutarque s'est moins intéressé à Mélissos en tant que philosophe qu'en tant qu'homme politique. En effet, à part en T38, il ne le mentionne qu'à propos de la bataille navale que Mélissos aurait remportée en tant qu'amiral de la marine samienne contre l'armée de Péricles. Cet exploit fournit pour Plutarque la preuve que les philosophes peuvent aussi se montrer des hommes politiques compétents. (...) Plutarque

³⁸ De acordo com Laks, “a questão se põe de saber em qual medida não existe certa verdade histórica em uma ou outra filiação (...)” (LAKS, 2013, p. 114). Segundo McKirahan, estas filiações podem até superar as evidências históricas e se manifestar num plano mais propriamente teórico. “mesmo sendo da ilha de Samos, na costa oriental do Egeu, distante de Eleia na Itália ocidental, Melisso é filosoficamente um eleata.” (McKirahan, 2013, p. 487). Guthrie sustenta a mesma perspectiva sobre Melisso: «Although a Samian, his acceptance and defence of the main tenets of Parmenides (the unity, the eternity and immobility of reality, and the rejection of the senses) put him philosophically among the Eleatics. » (GUTHRIE, 1969, p. 102).

³⁹ Zafiropulo destaca que, possivelmente, as contribuições filosóficas de Melisso tenham soçobrado no esquecimento devido justamente a esta batalha: para o autor, os gregos atenienses jamais o perdoaram por macular de modo tão incólume sua soberania bélica. «Les hasards des jeux de la politique contribuèrent également à empêcher son nom aussi bien que ses écrits de se répandre dans le public et leur connaissance demeurerait longtemps l'apanage des cercles spécialisés dans l'étude de la philosophie. En effet, comme amiral de la flotte Samienne, Mélissos infligea en 441-440 à Péricles une cuisante défaite. [...] Personne n'aime beaucoup louer son adversaire, surtout s'il en a un jour reçu une sévère volée. Cette attitude devait pendant des siècles peser sur le jugement de la postérité. » (ZAFIROPULO, 1950, pp. 212-213). Palmer acentua, do mesmo modo, que Melisso é constantemente lembrado, entre os comentadores e doxógrafos, por esta façanha: “Melissus is famous for the tactical prowess he exhibited when in 441 BC he captained the navy of his native Samos to victory over the Athenian fleet (Plu. Per. 26. 2–3)”. (PALMER, 2009, p. 205).

est ainsi le premier à nous faire connaître le rôle militaire de Mélissos lors de la révolte de Samos (...). Il est cependant étonnant que Plutarque ne consacre pas de développement à la pensée de Mélissos dans le Contre Colotes : il mentionne l'Éléate, avec Parménide, dans la liste des philosophes attaqués par Colotes. (BRÉMOND, 2017, p. 210).

É possível também identificar outro autor de documentos doxográficos que alude à vida conduzida por Melisso. Trata-se, pois, de Diógenes Laércio⁴⁰, que em sua *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* narra, acerca de Melisso, sua eleição, devida à sua participação política ativa, como comandante naval de atuação nos mares gregos. Melisso figuraria entre os “filósofos esporádicos”. Igualmente, para Diógenes, Melisso foi discípulo de Parmênides e provavelmente conhecera Heráclito:

Melisso, filho de Itágenes, nasceu em Samos. Foi discípulo de Parmenides, porém manteve contatos com Heráclito; nesta ocasião Melisso recomendou Heráclito aos efésios, que se obstinavam em ignorar-lhe o valor (...). Participou também da política e conquistou a consideração de seus concidadãos. Consequentemente foi eleito comandante naval, tornando-se ainda mais admirado por seu valor. [...] De acordo com Apolodoro, Melisso estava no apogeu na 84ª Olimpíada. (Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, p. 257, nº 54 – com adaptações da autora).

Simplício, por sua vez, também constitui uma fonte de impreterível importância em se tratando de Melisso; porém, é válido enfatizar que esta se ocupa menos de sua biografia. Disso não se conclui, neste entretanto, que não constitua um dos documentos mais indispensáveis de que dispomos sobre a filosofia de Melisso atualmente. Pelo contrário: tal qual afirma Brémond (BRÉMOND, 2017, pp. 130-131), é através da análise de Simplício que inúmeras características atinentes ao tratado de Melisso serão interpeladas.

Adiante, debruçar-nos-emos de forma mais detida sobre as doxografias antigas que transmitem informações referentes a Melisso, concentrando-nos nas principais: Platão, Aristóteles e o próprio Simplício, acerca de quem discorreremos mais minuciosamente a seguir. Antes, porém, devemos analisar, no interior da obra de Melisso, um fator bastante relevante sobre seus fragmentos: o estilo inédito de seus textos e as dificuldades que alguns testemunhos podem suscitar no que tange, principalmente, à ordem e à veracidade de seus excertos filosóficos.

⁴⁰De acordo com Miriam Campolina Peixoto, Diógenes parece alimentar por alguns filósofos pré-socráticos uma austera e copiosa admiração, o que é revelado pelos seus escritos ao descrever-lhes os feitos em vida. O mesmo sucederia, destarte, com Melisso: “(...) a admiração de que foram objeto, e a própria admiração que nutria Diógenes por eles, ganha forma, em maior ou menor grau, quando evidencia aquelas que seriam as razões que lhes fizeram merecedores dela. De Melisso nos diz que a admiração que lhe devotavam crescia em virtude de sua coragem que era ainda maior em vista de sua excelência pessoal (...). (PEIXOTO *et al.*, 2013, p. 74).

I.2. O estilo dos textos e os óbices associados à aferição da legitimidade dos fragmentos

Os textos associados a Melisso são fornidos de apanágios assaz singulares, cujas particularidades explicitam de modo mais veemente não apenas a sua filosofia mas, outrossim, as inovações que esta edificou em sua época. Abordaremos abaixo três tópicos referentes a este âmbito, dissecando-lhes os arcanos paulatinamente: o estilo textual adotado por Melisso; as características e os pontos dúbios do título de seu tratado; e a legitimidade de um de seus fragmentos considerada escusa – trata-se, pois, daquele que seria o primeiro, indicado por Simplício. Avancemos, pois, a deslindar estes elementos.

O estilo

Melisso parece redigir de modo pouco familiar para a época. As particularidades de seu estilo vão desde o modo de compor os argumentos até à maneira pela qual Melisso se referia ao público. Deslindaremos, adiante, um pouco mais dos detalhes dos frutos finais de sua expolição escrita.

O estilo do texto de Melisso é dotado de traços bastante peculiares. O primeiro aspecto a se destacar é que o filósofo sâmio escreve em prosa⁴¹: “Melisso (...) escreveu um tratado em

⁴¹ No que tange à descrição do método desenvolvido por Melisso ao compor a sua escrita, é consuetudo que os comentadores estabeleçam um plano comparativo de seus fragmentos com os de Parmênides. Fá-lo-emos nas linhas a seguir apenas à medida do possível. Brémond, por exemplo, enaltece que « il est particulièrement intéressant d’observer le rôle qu’a eu Mélissos dans l’interprétation de Parménide : en tant sans doute qu’elle propose des arguments en prose souvent plus clairs que les vers imagés de Parménide, son oeuvre a pu servir de clef de lecture pour l’éléatisme en général. » (BRÉMOND, 2017, p. 6). A tendência é, pois, a de que considerável parte dos pesquisadores atribua a Melisso uma linguagem mais dilúcida do que a de Parmênides. Corroboram-no, também, as análises de Makin, que exprime que “Melissus writes in a style far more accessible than that of Parmenides. (...) There are some areas in which Melissus makes Parmenides’ ideas clearer and more determinate [and] (...) in some cases Melissus offers innovative support for views where Parmenides’ own arguments had been difficult (...)” (MAKIN, 2013, pp. 45-46). McKirahan assume uma linha semelhante: “(...) a despeito de sua prolixidade, o argumento de Melisso é mais claro do que o argumento correspondente em Parmênides. [...] A filosofia eleática acarreta o caráter enganoso da percepção sensível como guia para a realidade. Parmênides sabe disso e indica-o, mas aqui novamente é Melisso quem produz um argumento claro.” (McKIRAHAN, 2013, p. 494). A seguir, o autor conclui apontando que “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.” (Idem, p. 496). Harriman explicita, em comparação com o texto de Melisso, que o poema de Parmênides é “so fragmentary and often downright obscure” (HARRIMAN, 2019, p. x), que causa perplexidade que o segundo seja mais estudado do que o primeiro. No livro de A.A. Long, Sedley grifa que “Melisso não está interessado no modo de investigação altamente refinado de Parmênides, segundo a lógica do ser e da negação. Ele escreve, sugiro, como um físico jônio dirigindo-se a uma audiência afim e expõe o Um eleata com argumentos apropriados à cosmologia jônica.” (SEDLEY, 2008, p. 182). O autor continua sua avaliação dissertando que a assimetria entre Melisso e Parmênides está “nas diferenças estilísticas que tipicamente separam a prosa do verso” (Idem, p. 189). Constatase, destarte, como alguns pesquisadores, por mais inclinados que estejam a afirmar que Melisso apenas dá continuidade ao raciocínio de Parmênides, se vêem constrangidos a admitir a patente dessemelhança existente

prosa (do qual nos chegaram algumas passagens) (...)” (CORDERO, 2011, p. 109). Palmer corrobora-o e, ao narrar o desempenho bélico naval de Melisso, aproveita para veladamente direcionar um panegírico a seu trabalho: “His dialectical prowess was channelled into a prose treatise, *On nature, or On what is.*” (PALMER, 2009, p. 205).

Também é fundamental acentuar que Melisso desenvolve a argumentação a partir de raciocínios remissivos, isto é, de alvíres que se referem uns aos outros mutuamente,⁴² complementando-se ao longo de toda a extensão do texto. Com isso, ele fortalece a rede de conclusões a que chega, além de tornar menos árdua a tarefa de identificar, entre os fragmentos que nos restaram, qual consistiria a primeira premissa de um arrazoamento específico. Por mais que a premissa de um argumento vá figurar, em outro fragmento, como uma conclusão, a ordem pela qual estes dados são apresentados é menos aleatória e mais seqüencial do que aparenta, uma vez que os raciocínios se estabelecem em cadeia.

(...) [nella] struttura argomentativa (...), in Melisso il ragionamento parrebbe assumere la forma di una catena di deduzioni, che partendo da una premessa fondamentale, si sviluppa in modo che ogni attributo derivi dall’attributo precedente. (PULPITO, 2018, p. 22).

entre seus estilos literários – embora este não seja integralmente o caso de Sedley. Mas é o que sucede se analisarmos o comentário de Barnes a respeito. Ele declara, sobre Melisso, que “seu livro, com efeito, é uma versão modificada, em prosa simples, do poema de Parmênides.” (BARNES, 1997, pp. 165-166). Admite, contudo, citando Simplício, que “Melisso, porquanto escreveu em prosa, forneceu um relato mais claro [do que Parmênides] de suas ideias acerca dos [objetos perceptíveis], tanto implicitamente ao longo de sua argumentação como explicitamente (...)” (SIMPLÍCIO apud BARNES, 1997, p. 171). Já quanto a Sedley, este prossegue seu exame acentuando que Melisso e Parmênides “(...) compartilham um vigoroso interesse (...) pelo método inferencial, embora Melisso vá ainda mais além ao impor uma arquitetura geral mais clara a seu argumento.” (Idem, *ibidem*). De acordo com Pulpito, há ainda outras nuances relacionadas à comparação dos textos de Parmênides e Melisso, conforme ele articula em seus estudos. “In modo ancora più sottile, le analisi si sono concentrate sul diverso stile letterario del poema dell’Eleate e del trattato del Samio, oltre che sulle difformità sul piano del lessico e delle risorse espressive: se Parmenide propone un’operazione culturale complessa che si muove sullo sfondo dell’epica arcaica, Melisso parebbe avere come riferimento esclusivo la produzione letteraria del primo naturalismo ionico.” (PULPITO, 2018, p. 22). Palmer destaca, em sua comparação dos estilos textuais empregados por Melisso e Parmênides, tópicos semelhantes: « It will be worth drawing attention to some of the immediately apparent differences between Melissus’ treatise and Parmenides’ poem. First, the absence of anything like Parmenides’ poem in Melissus and his adoption of prose rather than verse as his medium both suggest that Melissus is much less concerned than Parmenides with relating his pronouncements to pre-philosophical traditions. Second, despite some sporadic and readily refutable claims to the contrary, there is no good evidence that Melissus’ treatise included a cosmology. » (PALMER, 2009, p. 208). Por fim, quanto a Parmênides ter dedicado uma parte do Poema à exposição de uma experiência sobrenatural com uma Deusa, e Melisso em nenhum momento ter apresentado um trecho semelhante a este em seus fragmentos, Mansfeld realça que “Melissus strips Parmenides’ account of its wonderful mystagogical, rhetorical, and psychological paraphernalia. His discourse is entirely secular.” (MANSFELD, 2012, p. 75).

⁴² Esta característica de seu tratado conduz Zucchetto a afirmar que Melisso escreve de modo muito pertinaz: “esemplare dell’insistenza e della circolarità dell’argomentazione di Melisso è, in questo senso, B8, che propone evidentemente una dimostrazione (indiretta) accessoria”. (ZUCHELLO, 2013). Quanto a B8 se tratar de um argumento de que se pode prescindir, Harriman discorda. (HARRIMAN, 2019, pp. 196-197).

Abordando este mesmo ponto, Harriman descreve, tal qual Pulpito, o modelo lógico-argumentativo adotado por Melisso:

He clearly identifies the premises of his arguments, the methods by which he proceeds from them, and the conclusions he establishes. The conclusions established, in turn, act as premises for arguments that follow, forming a neat, pellucid (within reason) chain of argumentation. So the structure of the treatise permits us to reconstruct the original arrangement by following the pattern of deduction to which Melissus adheres closely. (HARRIMAN, 2019, p. ix)

Se, por um lado, o método de Melisso parece comportar aspectos que o configuram como mais apreensível a seu público, por outro, o modo pelo qual a sua lógica se articula o tornou alvo mais sensível de reproches da parte de Aristóteles, como se analisará adiante. Contudo, ainda que se identifiquem dificuldades ao investigar o texto, a doxografia coeva tende a concordar que sua linguagem é mais clara que aquela arquitetada por Parmênides⁴³.

Alguns comentadores dissertam, também, que Melisso parece ter adotado um estilo mais cognoscível em sua exposição dos raciocínios na aspiração de atender ao escopo de provocar uma mais enfática apreensão do público acerca dos temas que eram abordados, inclusive inserindo recursos do discurso performativo oral em seus textos. Em seu exame dos fragmentos de Melisso, Zucchello discorre que “(...) banalizzando si potrebbe sostenere che Melisso intendesse rivolgersi a destinatari più ‘laici’, per i quali fosse essenziale la linearità e la chiarezza degli argomenti.” (ZUCHELLO, 2013).

Desta forma, as questões abrangidas pelos estudos por ele empreendidos se tornariam mais acessíveis às camadas populares, ampliando, igualmente, o horizonte de debate. Sedley

⁴³ Embora, é momentoso frisar, os filósofos quase sempre não interelassem os mesmos assuntos da mesma forma. Eis, pois, o perigo de tanto realçar a relação entre os estilos de escrita de Parmênides e de Melisso, como se pôde verificar, algumas notas atrás, que a doxografia abundantemente faz: este procedimento só seria plausível se se admitisse que ambos estavam a expor o mesmo argumento, o mesmo raciocínio e que fossem conduzidos às mesmas ilações, a fim de que se plasmasse uma avaliação mais justa. No entanto, as filosofias de Melisso e de Parmênides, apesar das interseções que se pode cotejar, são assaz diferentes. A comparação constante entre um e outro filósofos tende apenas a reforçar o rótulo que a tradição doxográfica lhes imputou, que é o de que Melisso é filosoficamente dependente de Parmênides – perspectiva que esta pesquisa rejeita. Além disso, se se tratam de filosofias assimilares, conquanto organizadas sob um mesmo rol, não há motivo para persistir em investigá-las juntas. Seria o mesmo que explorar teoricamente a definição de nebulosa e de galáxia. Sabe-se que ambas constituem formações distintas, ainda que por algum tempo, até o início do século XVIII, se tenha confundido, devido sobretudo a uma limitação da potencialidade dos instrumentos de medição e óticos disponíveis, uma e outra (FILHO & SARAIVA, 2019). Verifica-se que limitar a definição de uma nebulosa à de uma galáxia, por mais que ambas tenham relação no plano celeste, é equívoco, pois tratam-se de estruturas nitidamente distintas, tanto pelos componentes quanto pela quantidade de objetos que cada formação pode abarcar. Tratar-se-ia de uma tarefa exaustiva aludir, toda vez que se fizesse presente o tema de uma nebulosa, a uma galáxia. O mesmo sucede em relação a Parmênides e Melisso. A este último está vinculada uma série de fragmentos que demandam maior investigação; contudo, esta necessidade jamais será suprida enquanto anexarmos aos estudos de um filósofo as implicações resultantes do estudo de outro.

reforça que provavelmente Melisso, ao compor sua filosofia, se dirigia a uma plateia afim, apesar de defender que ele associou aspectos de seu pensamento a uma suposta física eleática:

[Melisso pretende], perante uma audiência que não se deixaria convencer facilmente, defender a cosmovisão parmenídica, traduzindo-a nos termos dessa mesma audiência. (...) [Ele] aborda a (...) tarefa sob o prisma do apelo de um físico a princípios do pensamento científico de então. (SEDLEY, 2008, p. 189).

No que diz respeito à configuração propriamente dita dos argumentos, constata-se que Melisso veicula com maior frequência proposições que apelam para o uso da conjunção condicional, o que parece denotar que o sâmio seria mais flexível à possibilidade de as coisas não serem tais como ele as definia. No entanto, este procedimento consiste numa estratégia discursiva bastante eficiente, pois quando seus interlocutores começassem a se indagar sobre a possibilidade de tudo ser diferente do que Melisso sustentava, este já estaria a aduzir-lhes as consequências de se pensar de tal forma.

O rigor lógico de cunho dedutivo identificado nos fragmentos

No exórdio de cada argumento, o que se evidencia é que Melisso primeiramente assume um determinado estado de coisas, destringendo os motivos pelos quais elas são ou não o caso. Disto se conclui um rigor lógico de cunho dedutivo bastante sólido e substancial no interior dos arrazoados produzidos pelo sâmio⁴⁴.

(...) [as] paráfrases indicam que a argumentação se desenrolava principalmente através de uma dedução rigorosa das consequências em assumir simplesmente que algo existe. Este fato é confirmado pelos fragmentos autênticos que possuímos. [...] (KIRK & RAVEN, 1987, p. 413).

⁴⁴ Embora Melisso veiculasse raciocínios de viés dedutivo, é momentoso frisar que a dedução pela qual o filósofo se norteava é diferentemente concebida daquela com a qual a maioria estaria no período hodierno familiarizada. Seus argumentos entrelaçam-se uns com os outros e não necessariamente obedecem à ordem tradicional na qual premissas são postuladas anteriormente às conclusões. A posição que é exigida do interlocutor, entretanto, na condução autônoma de seu próprio juízo ao avaliar as sentenças, é bastante ilustrativa do quanto Melisso valorizava a reflexão filosófica. Além disso, por mais que Melisso usufruísse de paradigmas lógicos para sustentar sua argumentação, é válido enfatizar que a sua lógica era distinta da lógica clássica cristalizada por Aristóteles, que só vingou posteriormente aos anos de atuação do sâmio. No que tange ao pensamento de Melisso, não se trata, apesar destes fatores, de um protótipo de filosofia dedutiva. Na verdade, Melisso teria estabelecido as bases sobre as quais os pilares de uma dedução mais lapidada mais tarde se edificariam – e nisto a sua importância não é menor mas, sim, fundamental.

É também a estrutura dos argumentos, que exploram os resultados de se validar esta ou aquela afirmação, o que leva Marshall a discorrer sobre Melisso asseverando que “he developed very fully what is technically called in the science of Logic the *Dilemma*.” (MARSHALL, 2011, p. 6). Harriman enfatiza o mesmo: « The surviving fragments, two preserved paraphrases of his book, and the evidence of ancient commentators indicate that Melissus adopted a rigorously deductive method of argumentation. » (HARRIMAN, 2019, p. ix).

Além dos autores anteriormente citados, Osborne destaca que seu estilo lógico é açambarcado pelas principais asserções do texto que lhe é atribuído: “Melisso aponta para um conflito entre a razão e os sentidos (...). Ele já havia tentado provar, por argumentação lógica, que a realidade deve ser única, eterna, imutável e infinita.” (OSBORNE, 2013, p. 88). Osborne acrescenta, ainda, que o estilo de Melisso é eficaz por predominantemente refutar a validade das apreensões sensíveis sem que se precise recorrer a elas através de experimentos, ou seja: Melisso se faz persuasivo somente através da argumentação baseada na razão e na lógica. Deste ponto de vista, o âmbito epistemológico a que seus argumentos fazem alusão, como a questão sobre o que é verdadeiro ou não, é interpelado em sua análise:

(...) seu método é muito interessante. Ele contesta os dados da experiência sensorial recorrendo a verdades conceituais, fatos sobre o que um certo predicado (aqui, “verdadeiro”) deve acarretar. Tais fatos parecem escapar à necessidade de recorrer à experiência sensorial. Verificamos o que é verdadeiro sobre ser verdadeiro examinando a nossa noção de ser verdadeiro, e não quaisquer objetos do mundo exterior. Então, o argumento parece um meio de contestar o valor da experiência sensorial sem se esquivar da questão. Melisso coloca em dúvida os sentidos privilegiando a gramática lógica da palavra “verdadeiro”. (Idem, pp. 90-91).

Também faz-se tempestivo sublinhar que Melisso escreveu seus textos aderindo sobretudo ao emprego da primeira pessoa do plural (“nós”) – principalmente em DK 30 B 8–, o que evidencia que o filósofo parece se posicionar de forma mais solidária aos erros que os seres humanos são passíveis de cometer em se tratando das ilusões proporcionadas pelo plano empírico. É o que assevera Pulpito: “Melisso afferma che a noi uomini sembra che le cose mutino e ci appaiano sempre diverse (...)”. (PULPITO, 2018, p. 31).

Segundo a paráfrase de Barnes do comentário de Simplício, “Melisso escreveu em um estilo arcaico, mas não de maneira obscura.” (SIMPLÍCIO apud BARNES, 1997, p. 169). Todavia, embora a linguagem desenvolvida em seus fragmentos e os recursos neles empregados pareçam garantir uma maior inteligibilidade sobre seu conteúdo, algumas passagens

permanecem providas de um sentido oblíquo e latente⁴⁵. É o caso do que sucede em B7, quando Melisso reporta a elementos como dor, angústia, saúde e até a fio de cabelo. Neste entretanto, é medular ressaltar que o uso de metáforas em determinados excertos é frequente, o que, além de figurar como mais um recurso discursivo, interfere no modo pelo qual se devem interpretar adequadamente tais trechos⁴⁶.

Há que se destacar, também, que um dos pontos enfatizados por Burnet sobre o estilo textual empreendido por Melisso é que sua obra é crítica – principalmente, se levarmos em consideração o plano sensorial, sobre o qual o sâmio concentra a maioria de suas reprimendas, todas de caráter lógico. “O eleatismo sempre foi crítico, e não nos faltam indicações da postura adotada por Melisso em relação aos sistemas contemporâneos”. (BURNET, 2006, p. 339). Taylor, por sua vez, salienta que Melisso pareceu desenvolver um exercício intelectual de propósitos céticos, destacando que “higher standards of precision in statement and rigour of argument are noticeable everywhere in the later fifth century. (TAYLOR, 2005, p. 150).

Contribuições estilísticas

Em suma, é imprescindível realçar aquilo para o que McKirahan direciona sua atenção: as contribuições estilísticas do texto de Melisso, além de favorecerem uma maior difusão das questões filosóficas consideradas eleatas, na maneira pela qual foram formuladas incitaram o surgimento e a promoção de novas investigações. A herança maior do trabalho do filósofo sâmio repousaria, então, nas questões que ele suscitara:

Os escritos de Melisso (...) têm o mérito de apresentar uma versão mais compreensível da filosofia eleática. [...] Melisso estabeleceu alguns de seus argumentos de modos que filósofos posteriores poderiam tirar proveito

⁴⁵ É o que assevera Taylor: “Melissus’ intentions are not obvious”. (TAYLOR, 2005, p. 148) e Vlastos: “(...) Melissus refers to his subject in vague terms (...)”. (VLASTOS, 1996, p. 480).

⁴⁶ Zafiropulo parece, inicialmente, reconhecer a existência de tais metáforas (ZAFIROPULO, 1950, p. 230); contudo, ao dissecar os fragmentos propriamente ditos de Melisso, o pesquisador atribui uma conotação demasiadamente literal às asserções do sâmio, provavelmente na tentativa de dar suporte à interpretação de que Melisso estava a defender um pensamento que considerasse o ser como uma espécie de entidade física. (ZAFIROPULO, 1950, p. 264 e ss.) Já Harriman articula sua interpretação ao fato de que Melisso, sobretudo em B7, estava recorrendo a assimilações e comparações envolvendo uma divindade, estados físicos tipicamente antropomórficos e a condição de saúde fisiológica e mental dos corpos, embora tais elementos sejam mais difíceis de se identificar num primeiro contato com o texto. (HARRIMAN, 2019, pp. 169-181). Portanto, Reale, assim como Harriman, esclarece que as passagens de B7 contendo estes elementos insólitos não pode ser tomada de forma literal, pois isto sujeitaria a filosofia de Melisso a contradições crassas provavelmente ausentes de seu texto. (REALE, 1970, pp. 170-175). De acordo com o pesquisador, “(...) come Melisso non è in grado, in base alle categorie speculative di cui dispone, di attribuire espressamente una vita al suo essere, così meno ancora è in grado di attribuirgli un sentire (o un pensiero, una coscienza) in generale, in connessione al quale, soltanto, potrebbe aver senso parlare di beatitudine.” (Idem, pp. 174-175).

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 legado para futuro filósofos e revela as características da posição eleática que carecem de mais discussão. (McKIRAHAN, 2013, p. 496).

Perscrutaremos, adiante, quais são os embaraços relacionados ao título da obra de Melisso, abordando o tema com mais profundidade no texto que se segue.

A legitimidade do título: divergências quanto à autenticidade

Alguns comentadores dissidem quanto à legitimidade do título da obra de Melisso, que aliás, é considerada o único escrito de que foi autor⁴⁷. Na verdade, há quem seja resistente quanto a admitir que os filósofos pré-socráticos atribuíssem nomes a seus tratados em prosa, sobretudo em se tratando daqueles que floresceram antes de alguns sofistas⁴⁸.

Todavia, Simplicio expõe que Melisso intitulou seu livro com o nome Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος (*Sobre a Natureza ou Sobre O Que É*, em português, e em inglês, *On Nature or On What-is*) em seu comentário ao *Sobre o Céu* de Aristóteles (*In De Caelo*, 557), bem como em sua análise da *Física* do estagirita. Reale o frisa em seu exame da obra de Melisso: “Simplicio, che era riuscito a procurarsi lo scritto melissiano, o almeno una parte di esso, ci dice che esso si intitolava esattamente Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος”. (REALE, 1970, p. 22).

O testemunho que Simplicio edificara constitui um dos mais paradigmáticos em se tratando de Melisso. Harriman comenta este cenário:

Melissus' treatise is one of the earliest instances in Greek philosophy where we have good evidence for a title original to a treatise. At *in Phys.* 70. 16-17, Simplicius reports that Melissus entitled his treatise Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος (On Nature or On What-Is). Scholars have been

⁴⁷ Cordero, ao discorrer que Parmênides escreveu apenas uma obra, relata o caráter recorrente desta prática: “Que [Parmênides] tenha escrito apenas um único texto não é nada de excepcional; Diógenes Laércio diz que o mesmo se dava com Melisso e Anaxágoras.” (CORDERO, 2011, p. 13). Reale também dá aval a este posicionamento: “Del resto, da Platone a Simplicio le nostre fonti parlano di un'unica opera (...).” (REALE, 1970, p. 22, n. 87), bem como Zafiropulo, que também reconhece que a afirmação de que Melisso escreveu apenas uma obra se imbuí, de fato, no testemunho de Diógenes Laércio, mais tarde corroborado por Simplicio: “Nous savons que Mélissos n'avait écrit qu'un seul livre (*Diog.*, I. 16 D 28 A 13. *Simpl. Phys.* 70. 16, D 30 A 4).” (ZAFIROPULO, 1950, p. 222).

⁴⁸ Autores como Palmer (2009, p. 205) e Harriman (2019, p. 33) apontam para Untersteiner (1956) e Schmalzriedt (1970) como os principais pesquisadores a discordar da possibilidade de Melisso ter intitulado sua obra, baseando-se precipuamente no fato de que estas são anteriores aos tratados de alguns sofistas – indivíduos que aparentemente teriam primeiro perpetuado tal prática. Kirk, Raven e Schofield compactuam com este ponto de vista: “Tem-se, por vezes, sugerido que Górgias deu ao seu próprio livro o título *Da Natureza, ou sobre O que Não Existe*, por paródia ao de Melisso. Mas a prática de dar títulos a obras em prosa parece ter começado apenas na época sofística.” (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1983, p. 413, n. 1).

generally quite sceptical of titles attributed to Presocratic (particularly Pre-Sophistic) treatises. Certainly *Περὶ φύσεως* is so widely attributed by later authors to early philosophical works that it appears to be a generic description and not an indication of a genuine title given to a treatise by its creator. (HARRIMAN, 2019, p. 33).

McKirahan, por sua vez, enfatiza que, além de o título poder ser verídico⁴⁹, uma pluralidade de resumos elaborados na antiguidade sobre a obra de Melisso se dedicou a dissecar os arrazoados do filósofo, o que contribui para que saibamos com mais propriedade a respeito de seu texto.

Muito da obra de Melisso (que pode ter tido um título: *Sobre a Natureza ou Sobre O Que É*) encontra-se preservado em suas palavras de fato, e possuímos também inúmeros resumos de seu raciocínio. Em virtude disso, suas teses e métodos são conhecidos com precisão. (McKIRAHAN, 2013, p. 488).

De fato, além de Melisso, há registros de outros filósofos pré-socráticos que tenham adotado um título semelhante – pelo menos, a primeira parte, que é relativa à natureza –, conquanto o testemunho de Simplício pareça exercer bastante autoridade neste aspecto em relação à avaliação dos outros casos. Reale salienta que, embora os títulos de outros autores fossem compostos pela fórmula *Περὶ φύσεως*, não há evidências suficientes de que o título de Melisso não fosse autêntico.

Come è noto, sull'autenticità del titolo *Περὶ φύσεως*, comunemente attribuito all'opera di molti Presocratici, si sono avanzati dubbi e si è pensato che esso sia stato coniato in época posteriore. Ma i dubbi non sembrano giustificati. (REALE, 1970, pp. 22-23).

Detendo-se neste ponto, é relevante reportar à análise que Pulpito estabelece sobre a incidência do termo *natureza* (*φύσεως*) na obra de Melisso. De acordo com o estudioso, alguns testemunhos antigos, como os de Epifanio, Olimpodoro e Eusebio, tendem a atribuir ao termo um significado único: o de que a natureza ali manifesta reporta aos elementos sensoriais, naturais ou, por assim dizer, materiais. Esta tendência interpretativa é duvidosa, pois, conforme se poderá melhor esquadrihar adiante, é improvável que Melisso vincule ao ser uma dimensão material não só devido ao banimento que ele reivindica de sua corporeidade mas, também, porque entidades do meio físico mudam constantemente e, ao menos no que tange a este tema,

⁴⁹ Cordero também o grifa, mas discorre que a prática de se atribuir títulos às obras naquela época era inabitual. (CORDERO, 2011, p. 109). Isto leva Kirk, Raven e Schofield a rejeitarem a autenticidade do título de Melisso: “O título referido não é provavelmente o do seu autor, como é habitual” (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1983, p. 413).

parece indubitável o fato de Melisso ter rejeitado a mudança. Pulpito apresenta sua perspectiva como se segue:

In verità, per tutte queste testimonianze vi sono fondate riserve: se tutte assieme possono apparire come l'indizio di una qualche apertura al discorso sulla natura da parte di Melisso, ognuna di esse, a ben vedere, si rivela inesatta per ragioni evidenti. In alcuni casi, si utilizza un termine improprio (come "universo", "cosmo" o "principio") perché comune alla presentazione di altri filosofi naturalisti o autori di Περὶ φύσεως, ai quali Melisso è collegato (fosse pure in senso polemico). (PULPITO, 2018, p. 25).

No entanto, não são poucos os comentadores que difundem a perspectiva de que Melisso consistiu numa espécie de físico da filosofia eleata, reportando-se aos jônios em termos similares e adaptando, na medida do possível, a filosofia parmenídea aos moldes desta física. É o que veicula Sedley que, aliás, também corrobora a veracidade do título do tratado do sâmio ao se exprimir seu raciocínio:

O título de seu tratado (provavelmente autêntico, apesar da hesitação de alguns estudiosos), *Perì phýseos è perì toû óntos* (Sobre a natureza ou sobre o-que-é), rotula sua caracterização como uma Física eleata. Seu afastamento de Parmênides (...) é mais sintomático deste projeto do que de uma independência intelectual. (SEADLEY, 2008, p. 182).

Convém, porém, realçar que o termo φύσεως pode assumir diversas nuances, e não somente o de uma natureza em seu caráter fisiológico, biológico ou restritamente físico. De acordo com o dicionário Bailly⁵⁰, no grego antigo, φύσεως ou φύσις ainda pode denotar: natureza do ser, disposição natural; forma, tamanho, trejeitos ou atitude de um ser; força, potência do espírito ou da alma; a natureza que influencia alguém a se deixar conduzir – neste caso, a natureza estaria significando um conjunto de estados anteriores ao ser e que o

⁵⁰ Daqui em diante, citações extraídas do Dicionário Bailly que reportam às possíveis definições de vocábulos em grego serão mais frequentes. Optamos por seu uso porque, uma vez que a obra traduz os termos do grego para o francês, este último idioma constitui uma língua cujas raízes latinas são mais próximas do português do que do inglês (até o momento, dicionários de grego/português de qualidade são bastante inacessíveis no país). Além disso, consideramos que a definição semântica das palavras seja importante para uma compreensão mais ampla dos problemas filosóficos que as mesmas suscitam em determinados contextos presentes no tratado atribuído a Melisso. Todavia, duas ressalvas devem ser feitas. A primeira, a de que outros dicionários que traduzem o grego para outras línguas constituem fontes cuja consulta é igualmente fundamental, sobretudo para se ter acesso a outras interpretações que, por vezes, se evidenciarão mais pertinentes. De fato, deve-se sempre priorizar a consulta ao maior volume possível de fontes que se apresentarem como análises significativas. A segunda, a de que, apesar de neste trabalho se aludir ao sentido lexical dos termos, nada substitui os significados que eles assumem no próprio contexto no qual foram inseridos em documentos antigos específicos. No dicionário Bailly, é possível distinguir em que trabalhos, produzidos por quais autores, as palavras foram adotadas, pois estes dados são informados junto às definições aduzidas. Em suma, o exame respaldado em apensos léxicos é importante, mas há diversos meios de o fazer e, além disso, a identificação dos vocábulos no contexto no qual foram imitados é proporcionalmente axial.

condicionam a algo; e força produtora e criadora. (BAILLY, 1935, p. 946. Adaptado. *Tradução nossa*).

Há uma análise extremamente minuciosa de Bornheim a respeito das múltiplas acepções que o termo admite. De acordo com o autor,

hoje, a natureza tende a confundir-se sempre mais com o objeto das ciências da natureza, com algo que pode ser dominado pelo homem, que pode ser posto a seu serviço e canalizado em termos de técnica. (...) Mas não é dentro desta perspectiva que podemos aceder ao conceito pré-socrático da natureza. A física dos primeiros filósofos gregos não é uma disciplina que se contraponha a outras disciplinas (...). Pensando a *physis*, o filósofo pré-socrático pensa o ser, e a partir da *physis* pode então aceder a uma compreensão da totalidade do real (...). (BORNHEIM, 1998, pp. 11-14)

Bornheim destaca ainda que Aristóteles é um filósofo que denomina os pré-socráticos como físicos. O que se pode depreender é que, como a maior parte dos comentadores está inclinada a considerar Melisso um eleata físico, ou seja, um filósofo que se ocupa da natureza na sua dimensão mais fisiológica e contingente, embora a denominando como una (e isto não apenas se baseando na classificação supramencionada de Aristóteles, mas também no testemunho de Simplicio ao examinar os escritos do estagirita), muitos procuram se respaldar no título que Melisso atribui a sua obra para asseverar a razoabilidade de sua inclinação. Mas, assim como Melisso não parece vincular o ser à natureza considerando esta última em seu plano material, fisiológico e mutável, ainda que “total”, tampouco o termo grego φύσις se presta a ter sentido somente com esta acepção.

Os títulos dos textos dos pré-socráticos

Pode-se protestar alegando que as distorções resultantes das traduções atinentes ao grego antigo são inúmeras e tornam precária a alusão a esses títulos. Mesmo assim, em relação à autenticidade do título de Melisso, segundo destaca Harriman, deve ter havido algum mecanismo empregado na época capaz de aludir a uma obra, ainda mais se pensarmos em autores que escreveram mais de um trabalho, o que sugere que as obras deveriam ser intituladas para que fossem distinguidas umas das outras.

Além disso, por mais que aparentemente Melisso tenha escrito um único tratado (se nos concentrarmos nos testemunhos disponíveis) deve ter havido algum modo de se referir ao texto em comparação com outros que existiram e que lhe eram contemporâneos, o que revela uma

elevada probabilidade de o título da obra do filósofo sâmio ser mesmo “*Sobre a Natureza ou Sobre O Que É*”.

(...) it seems safe to say that at least some fifth-century treatises *did* have titles. (...) It make good sense that there would be some mechanism in place to refer to a work and, in particular, differentiate between multiple works of a single author. (HARRIMAN, 2019, p. 33)

A estas evidências, Harriman soma ainda outras que considera importantes vestígios de que o título da obra de Melisso constitui, de fato, aquele em pauta. Uma das evidências é que o título aduz um caráter disjuntivo, ou seja, é composto por uma conjunção alternativa em seu centro. Isto o torna bastante específico:

(...) The title reported by Simplicius is *not* the usual *Περὶ φύσεως*, being distinguished by addition of *ἢ περὶ τοῦ ὄντος*. This suggests that Melissus’ treatise has not been the victim of the retrojection of a generic title. (Idem, p. 34).

Então, a associação deste título à obra de Melisso promovida por Simplício evidencia que ele não estava, à maneira do que pode ter ocorrido com o testemunho de outros doxógrafos ou de outras obras, apenas atribuindo ao tratado do sâmio um nome tipicamente adotado naquele período. É verossímil, portanto, creditar à obra, com alguma plausibilidade, um título tão restrito. Ademais, títulos constituídos por esta estrutura tendem a ser atribuídos pelo menos ao século V. Com efeito, o viés disjuntivo do nome garante mais veracidade à sua constituição.

We might wonder though about the disjunctive nature of the title. (...) Was the treatise sometimes known as *Περὶ φύσεως* and at other times *Περὶ τοῦ ὄντος*?⁵¹ There is evidence that titles of the kind attributed to Melissus date back at least to the fifth century. (Idem, *ibidem*).

No que diz respeito ao tema, Galgano ressalta ainda que uma peculiaridade do título pode ter se passado despercebida pelos comentadores: a de que, quando o termo “natureza” é empregado, ele não apenas se relaciona através de uma partícula disjuntiva ao “ser”, mas parece corresponder a ele, implicando que sejam compatíveis. O autor assimila este ponto de vista a Vitali, para quem “o título que Melisso dá à sua obra é [,por isso], muito significativo”. (VITALI apud GALGANO, 2009, p. 92). Galgano sintetiza sua análise tal qual indicado abaixo:

⁵¹ Na verdade, Reale indica ao menos dois testemunhos nos quais o título de Melisso foi tratado ora como *Sobre a Natureza*, ora como *Sobre O Que É*. A tese do pesquisador, porém, é a de que os doxógrafos se reportavam à obra desta maneira apenas para abreviá-la: “Gli altri due titoli, che si leggono in altre fonti, e cioè *Περὶ φύσεως* in Galeno e nello stesso Simplicio, e *Περὶ τοῦ ὄντος* in Suida, sono in modo evidente, abbreviazioni del titolo completo che ci tramanda Simplicio e, presi nel loro insieme, sono una riconferma del medesimo.” (REALE, 1970, p. 22).

Melisso está na lista de Diógenes que reúne autores de uma obra só. O fato notabilíssimo é que o título da obra de Melisso não é Περὶ φύσεως, como os demais, mas Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος, estabelecendo uma equivalência entre natureza e ser que muitas vezes passou despercebida aos estudiosos. [...] O título melissiano é notável, porque parece que, pela primeira vez na história dos pré-socráticos, se dá uma equação entre natureza e ser, levando a cumprimento uma etapa de pensamento a qual não teria ulteriores possibilidades de desenvolvimento. (GALGANO, 2009, pp. 90 - 92).

Ainda conforme o autor, o fato de Melisso ter conjugado natureza e ser é o suficiente para evidenciar que o filósofo sâmio não pretendia reportar-se posteriormente à *doxa*, como alguns autores pareceram sugerir em suas interpretações – provavelmente, para justificar uma suposta sujeição filosófica de Melisso a Parmênides: “(...) Já o título torna clara a intenção de Melisso de não reconhecer φύσις de caráter doxástico e confirma desde o início que ele não escreveu uma segunda parte (supostamente perdida) dedicada à *doxa*. “(Idem, p. 92).

Outra contribuição de Harriman ao assunto é a de que o estudioso julga ser provável que o título do tratado de Górgias se trate de uma apologia ao título de Melisso, levando-se em consideração que aquele critica sua filosofia logo no frontispício do texto de que é autor. Esta possibilidade também é observada por certos pesquisadores, como Reale:

In particolare, a favore dell'autenticità del titolo dello scritto di Melisso sta nientemeno che il titolo della celebre opera di Gorgia Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως, la quale vuol essere il tentativo di rovesciare e dissolvere le tesi dell'eleatismo in genere e dell'eleatismo di Melisso in specie (visto come la lógica conclusione di tutta la speculazione della Scuola) a cominciare dal titolo stesso dell'opera di Melisso.⁵² (REALE, 1970, p. 23)

Também Palmer expõe que Górgias parecia estar familiarizado com o conteúdo do tratado de Melisso, o que constituiria uma forte indicação de que havia sido Melisso quem havia entitulado o próprio tratado. (PALMER, 2009, pp. 205-206, n. 25). Em suma, estes fatores em conjunto levam certos pesquisadores, bem como Harriman, a concluir que o título do livro é verídico.

The (...) strongest piece of evidence in favour of the acceptance of Melissus' title (...) is the likelihood that the title of Gorgias' treatise, Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως, was a deliberate parody of the title of Melissus' work. These points have already been made by a number of

⁵² Reale ainda dissertará sobre o desenvolvimento deste argumento, sustentando de modo enfático o motivo pelo qual é infundada a noção de que o título de Melisso é espúrio. “È colui che dubita di questo, basterà che fissi la própria attenzione sulle formule e sugli stilemi melissiani che ricorrono in special modo nella versione dell'opera gorgiana dell'Anonimo, oltre che sugli espliciti rilievi dell'Anonimo stesso, il quale ci informa com tutta chiarezza come Gorgia si rifaccia in più di um punto a Melisso.” (REALE, 1970, pp. 23-24).

scholars and I concur with their conclusion that we are on firm ground in attributing the title *Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος* to Melissus himself. (HARRIMAN, 2019, p. 34).

No entanto, Harriman discorre que a forma jônica de registrar o termo “ser” é aquela que Melisso aplicou em um de seus fragmentos, e não a de origem ática posteriormente utilizada por Simplício. Segundo o autor, pode-se deduzir que o título tenha sido transliterado devido à vigência de uma tradição que abarcava as metodologias dos escrivãos da época. « (...) I suggest that we write <ê> ὄντος; Melissus would have written the Ionic form, as we can confirm from the use of τὸ ἐόν in B7. The Atticisation of Ionic forms is common in the scribal tradition ». (Idem, p. 34).

É tempestivo abordar, agora, um outro tópico relacionado aos textos fragmentários atribuídos a Melisso. Trata-se da quantidade de fragmentos e de sua legitimidade.

Pontos dúbios sobre o primeiro fragmento: dez fragmentos autênticos

Segundo o que nos apontam os testemunhos, de Melisso restaram dez fragmentos legítimos sobre os quais não repousa praticamente nenhuma polêmica da parte dos pesquisadores em filosofia antiga⁵³. É também medular aditar que foi Simplício quem os reportou em sua totalidade quando se imputou a tarefa de atribuir comentários mais elucidativos a duas obras de Aristóteles. “Un gruppo di frammenti di Melisso ci è noto grazie alla diligenza di Simplicio, che, per commentare e chiarire alcuni passi della *Fisica* e del *Del Cielo* di Aristotele, li há riportatu nei suoi commentari.” (REALE, 1970, p. 24).

Estes dez fragmentos constituem uma evidência de que o testemunho de Simplício é predominantemente autêntico – conquanto, para determinados comentadores, eles não sejam, por isso, mais pelúcidos. Eis o que avalia Taylor :

In spite of the preservation of ten fragments (plus a paraphrase of other arguments) by Simplicius, and a reasonable amount of supporting testimony (the most useful from Aristotle), Melissus’ intentions are not obvious. (TAYLOR, 2005, p. 148)

Na verdade, conforme se poderá verificar adiante, acredita-se que Simplício tenha tido acesso aos escritos originais de Melisso, uma vez que é capaz de transmiti-los coerentemente ao longo de toda a extensão de sua exposição. Os fragmentos legítimos de Melisso explicitam,

⁵³ Uma única exceção constituiria B9, cujo conteúdo será melhor deslindado adiante. Contudo, parece ser mais adequado classificá-lo como um fragmento legítimo do que como uma passagem espúria: ao menos, a tradição filosófica como um todo não costuma excluí-lo dos compêndios que analisam o tratado de Melisso.

também, a originalidade de sua filosofia, além de consistirem em documentos em potencial para se enaltecer a relação que outros filósofos possam ter estabelecido com a escola eleata, comparando-se-lhe as produções escritas. É, pois, o que realça Reale.

Questi frammenti, anche se ridanno solo una frazione dell scritto melissiano, sono, tuttavia, sufficienti a darci un'idea abbastanza precisa della statura e dell'originalità del pensiero del filosofo di Samo, e costituiscono un documento di prim'ordine (...) non solo per intendere lo sviluppo del pensiero della Scuola di Elea, ma altresí per interpretare gli influssi di essa sui pensatori successivi, che alla formulazione melissiana dell'eleatismo sono debitori assai piú di quanto non sai comunemente risaputo e ammesso. (REALE, 1970, p. 25).

O responsável por organizar os fragmentos, recuperando-os e os compilando num trabalho moderno, foi, inicialmente, Diels-Kranz⁵⁴. Ele elencou as dez passagens atinentes a Melisso derivadas do texto de Simplicio e reuniu alguns testemunhos relativos ao filósofo sâmio, como destaca Brémond. « En ce qui concerne Mélissos, un certain nombre d'éditions et traductions sont parues depuis le Diels-Kranz, qui propose 22 textes réunis en 14 témoignages, ainsi que 10 fragments. » (BRÉMOND, 2017, p. 9).

Além de Diels, segundo Reale, Covotti adota procedimentos semelhantes. Este último seleciona os dez fragmentos de Melisso em trechos de sua edição dedicada à análise filológica de obras antigas, investigando-lhes, de acordo com parâmetros técnicos, mais aprofundadamente – baseando-se, todavia, tal como Diels-Kranz, no trabalho de Pabst. Porém,

⁵⁴ Tal como os conhecemos contemporaneamente – trata-se, como já havíamos explorado, de uma obra de referência no que tange ao estudo dos filósofos pré-socráticos. Contudo, a seleção de Melisso em especial, composta por Diels-Kranz, foi inspirada em um trabalho anterior. Conforme Pulpito, Pabst se reportou, em 1889, a uma série de fragmentos outrora compilados por Brandis e Mullach. Porém, cinco fragmentos por estes últimos considerados legítimos foram rejeitados por Pabst – inclusive a citação que, em interpretações mais recentes, consta como a primeira e sobre a qual nos dedicaremos com mais afinco a seguir. Pabst se alicerça sobre vários argumentos, sobretudo de ordem filológica, e indica a implausibilidade de estes fragmentos serem considerados autênticos apontando para a sua estrutura morfosintática: para ele, o fato de não terem sido escritos em um dialeto jônico contribui para sua exclusão. Este aspecto seria reforçado, ainda, pela constatação de que expressões lingüísticas de um período posterior estariam presentes em seu conteúdo. Além disso, os excertos pareciam repetir muito constantemente o que seu conteúdo reportava, o que tornaria estes cinco fragmentos específicos mais próximos de uma paráfrase da parte de Simplicio do que de uma citação. Segundo Pulpito, Covotti teria sido o primeiro a aderir ao ponto de vista de Pabst, embora sua recepção tenha sido muito exaltada por toda a comunidade acadêmica em geral. “Pabst's 'discovery' was immediately welcomed with favour by both H. Diels (who, in a report on the previously published German studies on the Presocratics for the *Archiv für Geschichte der Philosophie*, defined it as 'einen der bedeutendsten Fortschritte auf diesem Gebiete'), as well as by E. Zeller (who voiced his approval in the fifth edition of his fundamental work *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*). The adoption of Pabst's view by these two very influential scholars certainly contributed to the construction of a new *vulgata*. » (PULPITO, 2017, p. 78). Este fato também é narrado por Burnet : “Já não há necessidade de discutirmos as passagens que costumavam aparecer como os fragmentos 1-5 de Melisso, uma vez que A. Pabst provou que eles são apenas uma paráfrase dos fragmentos autênticos (*De Melissi Samii fragmentis*, Bonn, 1889). Quase ao mesmo tempo, eu chegara, por conta própria, à mesma conclusão (...). Zeller e Diels aceitaram a demonstração de Pabst, e os supostos fragmentos foram relegados às notas da última edição de RP.” (BURNET, 2006, p. 345, n. 47).

para Reale, um fragmento deixou de ser abordado: trata-se, pois, daquele que o autor designará como sendo B0, em respeito à ordem edificada por Diels-Kranz. “Le edizioni di Covotti e di Diels-Kranz riducono, così, a 10 i frammenti genuini di Melisso, ma certamente se ne può recuperare almeno un paio di altri (...).” (REALE, 1970, p. 25).

O exórdio do tratado

Conforme Pulpito, por mais que os fragmentos de Melisso, tal como foram cotejados no período coevo, evidenciem uma ordem sequencial de raciocínios, caso pouco frequente entre os textos relativos aos pré-socráticos, há um elemento controverso no conjunto destas citações que repousa precisamente na introdução do texto o sâmio.

The paucity of surviving fragments of the treatise *Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος* by Melissus of Samos does not allow for a precise reconstruction of the text’s general structure. In fact, Melissus’ treatise appears to accommodate a single, grand deductive chain of arguments in support of different attributes of being. This aspect is particularly remarkable and original (...), [but] identifying the beginning of Melissus’ treatise has been far more controversial. (PULPITO, 2017, p. 77).

A questão é que Simplício, quando vai aludir às citações propriamente ditas de Melisso, as enuncia concatenadas, de início, a um conjunto de orações afirmativas, cujo conteúdo é difícil de distinguir como sendo uma paráfrase ou como sendo um reporte direto a um trecho original do texto do filósofo sâmio. Este trecho é exposto acompanhado por uma tradução tanto por Pulpito (2017, p. 78), quanto por Galgano (2009, p. 104), bem como por Harriman:

νῦν δὲ τὸν Μελίσσου λόγον ἴδωμεν, πρὸς ὃν πρότερον ὑπαντᾷ. τοῖς γὰρ τῶν φυσικῶν ἀξιωμασι χρησάμενος ὁ Μέλισσος περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς ἄρχεται τοῦ συγγράμματος οὕτως. **‘Εἰ μὲν μηδὲν ἔστι, περὶ τούτου τί ἂν λέγοιτο ὡς ὄντος τινός;** εἰ δὲ τί ἔστιν...’

Let us now look at the argument of Melissus, which he [i.e. Aristotle] earlier opposed. For Melissus, using the axioms of the natural philosophers concerning coming to be and passing away, began his treatise thus : if it is nothing, what could be said about it as if it were something, but if it is something... (SIMPLÍCIO apud HARRIMAN, 2019, p. 39 – grifos do autor).

A asserção de que “Se nada é, a respeito dele o que poderia se dizer como se fosse algo?” (SIMPLÍCIO apud GALGANO, 2009, p. 104) , nesta passagem reportada por Simplício, se inserirá numa plana específica em abordagens mais recentes que, tradicionalmente, encetaram a partir da análise de Burnet. Este último considera o fragmento como sendo autêntico em

Melisso, denominando-o como 1a; Reale o classifica como B0, conforme já informado acima; Harriman o designa como Q e Galgano e Pulpito⁵⁵ também o interpelam, embora o enunciem sem uma classificação determinada.

Esta passagem é ilustrativa de uma das inúmeras dificuldades que os filólogos e pesquisadores em filosofia antiga se vêem na iminência de arrostar. O trecho em questão, quando considerado em sua totalidade, deveras constitui um ponto dúbio na obra de Melisso. Se, por um lado, Simplício anuncia que, a partir daquele momento, citaria a obra do sâmio, por outro, a insistência num mesmo tópico através de uma linguagem escusa é realmente curiosa.

De espúrio a legítimo

A maioria dos comentadores, ao menos em períodos hodiernos, tende a salvaguardar apenas a primeira sentença deste possível fragmento como uma proposição legitimamente melissiana – provavelmente por ela sintetizar com bastante atilamento o conteúdo posterior e, também, por ser provida de um formato semelhante às citações seguintes, sobretudo no que diz respeito à sua especificidade e dimensão. Mas cada autor parece enaltecer uma razão específica que o conduziu com maior influência à asserção de que a proposição em pauta é autêntica. Burnet aponta os motivos pelos quais considera o fragmento *Εἰ μὲν μηδὲν ἔστι, περὶ τούτου τί ἂν λέγοιτο ὡς ὄντος τινός*, por ele enumerado como 1a, legítimo:

Entretanto, ainda creio que o fragmento que enumerei la seja autêntico. [...] Esse fragmento é o do começo da paráfrase que, durante muito tempo, foi erroneamente tomada como as palavras de Melisso (Simplício, *Phys.*, p. 103, 18; *RP.*, 142a), e Diels o eliminou junto com os demais. Creio que ele é autêntico porque Simplício, que teve acesso ao original, o apresenta com as palavras ἄρχεται τοῦ συγγράμματος οὕτως [ἀρκηται τοῦ syngrámmatos hóutos] (assim começa a obra), e porque tem um caráter rigorosamente eleático. É muito natural que as primeiras palavras do livro fossem antepostas à paráfrase. (BURNET, 2006, p. 345, n. 47-48).

⁵⁵ Pulpito, por ocasião de aludir aos cinco fragmentos abnuídos por Pabst, reporta ao excerto em toda a sua integridade: «εἰ μὲν μηδὲν ἔστι, περὶ τούτου τί ἂν λέγοιτο ὡς ὄντος τινός; εἰ δὲ τί ἔστιν, ἤτοι γινόμενόν ἐστιν ἢ αἰεὶ ὄν. ἀλλ' εἰ γενόμενον ἤτοι ἐξ ὄντος ἢ ἐξ οὐκ ὄντος· ἀλλ' οὔτε ἐκ μὴ ὄντος οἷόν τε γενέσθαι τι (οὔτε ἄλλο μὲν οὐδὲν ὄν, πολλῶ δὲ μᾶλλον τὸ ἀπλῶς ὄν) οὔτε ἐκ τοῦ ὄντος. εἴη γὰρ ἂν οὕτως καὶ οὐ γίνοιτο. οὐκ ἄρα γινόμενόν ἐστι τὸ ὄν. αἰεὶ ὄν ἄρα ἐστίν. οὔτε φθαρήσεται τὸ ὄν. οὔτε γὰρ εἰς τὸ μὴ ὄν οἷόν τε τὸ ὄν μεταβάλλειν (συγγωρεῖται γὰρ καὶ τοῦτο ὑπὸ τῶν φυσικῶν) οὔτε εἰς ὄν. μένει γὰρ ἂν πάλιν οὕτω γε καὶ οὐ φθείροιτο. οὔτε ἄρα γέγονε τὸ ὄν οὔτε φθαρήσεται· αἰεὶ ἄρα ἦν τε καὶ ἔσται. If nothing is, what could be said about it as if it were something? But if something is, then either it comes to be or it always is. But if it came to be, it came either from what is or from what is not. But something could not have come to be either from what is not (neither something else which is nothing, nor much less what absolutely is) or from what is. For in this case it would be and not come to be. Therefore what is does not come to be. Therefore it always is. Nor will what is perish. For what is could change neither into what is not (for this too is agreed by the natural philosophers) nor into what is. For in this case it would still remain and not perish. Therefore what is neither has come to be nor will perish; therefore it always was and will be. » (PULPITO, 2017, p. 78).

Já Galgano discorre que, se se quiser avaliar com maior acuro a legitimidade desta citação, deve-se também levar em consideração seu conteúdo. Ele salienta que Melisso estaria, logo no introito de seu tratado, posicionando-se ante Parmênides quanto à interpelação que este último estabelece do não ser. Em Melisso, tal propriedade seria abolida e o sâmio pareceria querer evidenciá-lo logo no início da obra, a fim de que equívocos posteriores não fossem cogitados. Esta importância que Melisso parece atribuir ao esclarecimento de que o não ser seria integralmente banido de sua análise sobre o que é, não lhe sobrando nem mesmo uma discreta alusão⁵⁶, leva Galgano a defender que, se o sâmio se dirigia a Parmênides nestes termos, é porque em Parmênides o não ser assumia uma função fulcral, até então pouco valorizada.

(...) É fato notável que Melisso abre seu texto com a enunciação de uma impossibilidade intrínseca do não-ser: o não-ser não pode participar do discurso. Melisso renova aqui, sem a veste mítica, o preceito da deusa parmenidiana. (...) O fato que Melisso abre seu texto com o (não) discurso sobre o nada indica, em nossa visão, que o núcleo, a descoberta e o ponto de partida da reflexão de Parmênides são o não-ser. (...) Melisso retoma esse ponto crucial: mais do que a afirmação do ser, é a afirmação da impossibilidade do não-ser que é o verdadeiro responsável pela sustentação do edifício filosófico parmenidiano. De forma que [o fragmento] (...) tem todas as qualificações conceituais não só para ser autêntico de Melisso, como também para abrir e sustentar todo o discurso do sâmio. (GALGANO, 2009, pp. 105-106).

Estes fatores interpretativos, porém, não são considerados suficientes para se atestar a autenticidade do fragmento, uma vez que elementos filológicos e morfossintáticos desempenham um papel fundamental na análise, de acordo com Galgano. Ele grifa, no entanto, que se pode extrair alguma contribuição destes exames mais exaustivamente teóricos.

A análise teórica não é suficiente para garantir a autenticidade do fragmento, mas soma esforços para o todo argumentativo, especialmente, como nesse caso, quando os demais recursos históricos são bastante reduzidos. (GALGANO, 2009, p. 106, n. 176).

Harriman também assume que o excerto em pauta seria legítimo, baseando sua análise na associação que Q – a passagem em questão – teria com outra, que se manifestaria tácita em B8 – por ele tratada como R. A passagem “Εἰ μὲν μηδὲν ἔστι, περὶ τούτου τί ἂν λέγοιτο ὡς ὄντος τινός” (Q) estaria relacionada com “ὥστε συμβαίνει μήτε ὄραν μήτε τὰ ὄντα γινώσκειν”(R), de B8. Esta última expressa que “assim resulta que não vemos, nem (re)conhecemos os seres”. Ambos os excertos, segundo Harriman, levam o estudioso a deduzir

⁵⁶ Mansfeld também enfatiza que “The way in which he answers for our visual and auditory experiences leaves no room for a philosophy of nature.” (MANSFELD, 2012, p. 73).

que “(...) if we look to the language and structure of Q and R, it is very difficult to believe they were composed entirely independently of each other.” (HARRIMAN, 2019, p. 42). Com isso, é provável que a primeira sentença apontada por Simplício como referente ao tratado do filósofo sâmio seja autêntica, uma vez que ela se assimila com um dos fragmentos considerados legítimos imbuídos no interior do texto de Melisso: a premissa R de B8. O raciocínio lógico se sustentaria na ideia de que, se não se pode afirmar coisa alguma sobre o nada, disso se conclui que não conhecemos os seres, pois constantemente estamos afirmando alguma coisa sobre entidades que mudam constantemente e que, por isso, não podem figurar como algo que é. Buscamos regularmente definir ou reportar a entidades que, devido a seu comportamento contingente, seriam compatíveis ao nada; porém, como nada se pode dizer sobre o nada, persistimos na ignorância e não sabemos sobre elas.

Para Harriman, portanto, por mais que as razões exprimidas por Reale não sejam suficientes para aferir com alguma credibilidade a autenticidade de B0 (Idem, p. 41), “B1 does not open Melissus’ treatise”. (Idem, p. 39). Posteriormente, Harriman estabelecerá uma análise dos testemunhos de Filopono, que chegou a consolidar um comentário à *Física* de Aristóteles, para melhor respaldar sua teoria.

Por fim, há uma peculiaridade esconsa do tratado de Simplício que Harriman identifica em sua investigação do mesmo. Trata-se, aliás, de um fator complementar capaz de corroborar secundariamente a autenticidade da setença que ele designa como Q: o fato de Simplício dedicar a Melisso um exame muito mais obstinado e minucioso da apresentação de sua obra, em oposição a outros por ele efetuados não tão detalhados assim.

What is striking is that, despite its admittedly selective nature, the paraphrase is itself unusually lengthy and detailed. Nowhere else in Simplicius’ work do we find a parallel presentation of a Presocratic’s treatise. It is true that we find extensive quotations from ancient philosophers there. For example, there is significant space devoted to the fragments of Parmenides, Anaxagoras, and Diogenes of Apollonia in Simplicius’ works. However, the provision of a nearly complete paraphrase of a philosophical treatise is not a standard Simplician exegetical tool. (Idem, pp. 38-39 – grifo do autor).

Interpelar-se-ão, agora, os exames empreendidos por Reale neste sentido. Reale assegura que B0 é autêntico e os seus estudos neste âmbito costumam ser tratados de modo bastante paradigmático. Defende, ainda, que o fragmento é provavelmente anterior ao B1 de Diels-Kranz: “Elencheremo il frammento col numero 0, in quanto doveva sicuramente precedere il frammento che il Diels elenca come fr. 1.” (REALE, 1970, p. 25, n. 105). A argumentação de Reale a respeito da autenticidade do fragmento tem por baluarte a afirmação

de Simplicio, que anunciou que, a partir de determinado momento de sua escrita, passaria a citar a obra, presumivelmente original, de Melisso, utilizando o termo “ἄρχεται:”

Questo frammento doveva costituire l’inizio del libro di Melisso, come fanno fede le inequivocabili affermazioni di Simplicio: ἄρχεται τοῦ συγγράμματος οὕτως. [...] Dalla parafrasi del frammento 1 è certamente ricavabile almeno questa proposizione, che (...) possiede tutti quanti i requisiti per meritare di essere letta come vero frammento. (REALE, 1970, p. 368)

Além disso, Galgano, posteriormente a Reale, adotará uma postura que lhe reporta. Reale vincula a alusão de Melisso ao nada a uma necessidade de se explorar de forma mais elucidativa pontos dúbios do poema de Parmênides.

(...) lo scritto di Melisso doveva aprirsi con la solenne affermazione dell’indicibilità o inesprimibilità del non essere, vale a dire con l’asserzione, fatta in modo indiretto, dell’impossibilità del non-essere o del nulla. È probabile che (come del resto fa Parmenide) Melisso, in contrapposizione all’esclusione del nulla, procedesse all’affermazione dell’essere, e ad essa, verosimilmente, doveva far seguito l’attuale frammento 1. (Idem, p. 36).

Pulpito, por sua vez, assevera, a princípio, que assumir que B0 é o primeiro fragmento de Melisso ou que o tradicional B1 é o que constitui o primeiro resultam em consequências tão distintas que seria possível identificar, no que diz respeito ao tratado do sâmio, dois inícios assaz diferentes, tão dessemelhantes que comprometeriam uma afirmação mais segura sobre o que constitui de fato o preâmbulo do texto.

These are two extremely different openings which, most importantly, change the foundation of the deduction of the treatise substantially. (...) [In B0,] we have the text that was already recognized as initial in the earliest editions and which has been endorsed by some of the most important interpreters of Melissus. It contains a rhetorical question that depends on a counterfactual supposition — Melissus’ typical pattern of reasoning. This supposition, however, presupposes a dilemma (“either nothing is or something is”), one of the horns of which is eventually refuted. [In B1,] we have the first fragment of Diels’ canonical order, still adopted as such in many collections of the fragments of the Presocratics. It represents the assertion of a thesis that expresses what is recognized as the first feature of the deduction (as reported by the doxographers), argued by means of the usual counterfactual reasoning, but without a formal dilemmatic approach. Which of the two openings should be accepted as authentic? And why should we not refuse both of them? (PULPITO, 2017, p. 85).

De acordo com o pesquisador, porém, não haveria motivos suficientes para se sustentar uma imissão paradigmática do fragmento B0 no *corpus* filosófico de Melisso. Pulpito elenca os alvires que dão suporte à sua perspectiva: primeiramente, Simplicio não introduziria na

paráfrase um verbo que explicitamente reportaria a uma citação legítima, como, aparentemente, faz ao aludir aos fragmentos literais – o que é bastante suspeito. Em segundo lugar, não é possível distinguir, analisando-se exclusivamente o trecho, o que tornaria possível classificá-lo como paráfrase ou como fragmento: não há elementos suficientes nele para isso. Em terceiro lugar, o uso da palavra ἄρχεται, por parte de Simplício, não necessariamente indica que ele estaria diretamente reproduzindo um fragmento de Melisso: ele poderia, antes, estar explorando em linhas gerais como Melisso introduzia a sua obra, sem, contudo, inserir em sua análise os excertos iniciais originais. Em quarto lugar, Simplício parece imitar em seu texto, posteriormente, e sobretudo se compararmos suas proposições com as de Filopono, estruturas típicas de uma paráfrase, o que evidenciaria que B0 não reproduziria um conteúdo efetivamente presente no tratado. Em quinto lugar, não há indícios de que este fragmento em especial se articularia a outros numa cadeia lógica de raciocínios; tampouco, que o testemunho de MXG sustentasse que aquele fosse o primeiro fragmento. E, em sexto lugar, a inserção de B0 no tratado de Melisso como uma passagem legítima não tornaria o trabalho do sâmio mais robusto filosoficamente.

Estes fatores, somados àqueles que Pulpito considera serem persuasivos de que B1 é, como introdução do tratado de Melisso, uma aposta coerente, fazem com que o estudioso rejeite que B0 constitua o introito da obra do sâmio. “(...) The arguments in favour of B 0 do not hold. [...] On the other hand, there are several elements in favour of B 1” (PULPITO, 2019, p. 99).

Palmer perscruta a questão de modo parelho. Ele sustenta que B1 é provavelmente o primeiro fragmento do texto de Melisso, pois ele não apresenta um conectivo que o ligaria a um raciocínio anterior: “The absence of a connecting particle at the beginning of this fragment suggests that these words stood at the beginning of Melissus’ treatise”. (PALMER, 2009, p. 209, n. 31). Há, contudo, estudos relativos a uma outra paráfrase, que não a de Simplício – aliás, já mencionados anteriormente – capazes de contribuir com o debate.

Paráfrases em Simplício e em Pseudo-Aristóteles

Além do testemunho de Simplício, outro é bastante significativo no que tange ao exame da legitimidade do B0 de Reale. Trata-se da análise de um escrito anônimo e pela maioria dos estudiosos rotulado como tal, embora o autor se designe como Aristóteles. Isto contribuiu para

a comunidade acadêmica atribuir ao MXG (Melisso, Xenófanos e Górgias⁵⁷), tratado provavelmente proveniente do século II d.C., a autoria de quem veio a denominar como Pseudo-Aristóteles.

In addition to the preservation of some original Melissan material, we have two paraphrases of Melissus' overall line of argument, both of which set out his thought in an extended deductive structure: one paraphrase is due to Simplicius, another is found in the pseudo-Aristotelian *On Melissus, Xenophanes and Gorgias* which some scholars have dated to the second century A.D. (MAKIN, 2013, p. 46).

Reale reconhece o papel desempenhado pela obra. Ele o enaltece em seu exame do texto de Melisso, realçando, ainda, o caráter anônimo que ao MXG se vincula e abordando as hipóteses que já foram levantadas a respeito de sua autoria.

Un solo documento postaristotelico fa eccezione (ma anche di questo i critici si sono accorti solo recentemente) ed è il trattato anônimo intitolato *De Melisso, Xenophane, Gorgia*, incluso nel *Corpus aristotelicum*. Chi sia l'autore del breve scritto nessuno há potuto dire con certezza, e sono state avanzate le piú svariate ipotesi. (REALE, 1970, p. 27).

Dissecar-se-á, adiante, um pouco mais dos apanágios que constituem *Sobre Melisso, Xenófanos e Górgias*.

O MXG como uma das fontes primordiais

O testemunho do MXG – maneira pela qual convencionalmente se chamará – é de momentosa relevância. Há até alguns comentadores que consideram seu conteúdo mais convincente do que o reportado por Simplício⁵⁸, como Kirk, Raven e Schofield:

Alguns estudiosos [...] Burnet e [...] Reale] fazem da primeira frase de [Simplício] o primeiro fragmento verdadeiro de Melisso. Mas deveríamos antes supor que M. X. G. se aproxima mais do original neste ponto, como se pode observar em outros passos. (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1983, p. 414, n. 1).

O tratado MXG é dotado de características peculiares. Não é, em geral, empregado como uma fonte de conteúdo filosófico mas, sim, como um documento importante capaz de aferir

⁵⁷ Como bem observado por alguns autores, a edição de Bekker intitula o tratado como Zenão, Xenófanos e Górgias, mas provavelmente se trata de um erro de edição: “The title in Bekker's text is wrong” (PAGE, 1955, p. 461)

⁵⁸ Outros, todavia, consideram o testemunho de MXG pouco expressivo, como já sublinhamos ser o caso de Pulpito (2017).

com alguma autoridade o testemunho relativo a determinados filósofos e sofistas. É o que assegura Mansfeld:

No agreement as to the nature, the quality, or the date of the pseudo-Aristotelian treatise *On Melissus Xenophanes Gorgias* has yet been reached. As a rule, it has been exploited as a source for the views of Melissus Xenophanes Gorgias rather than studied as a philosophical essay in its own right. (MANSFELD, 1988, p. 239).

A paráfrase que Pseudo-Aristóteles estabelece de Melisso é composta tal como será aduzida a seguir.

[ΠΕΡΙ ΜΕΛΙΣΣΟΥ] – Ἄϊδιον εἶναί φησιν εἴ τί ἐστιν, εἴπερ μὴ ἐνδέχεται γενέσθαι μηδὲν ἐκ μηδενός.
[On Melissus] – Melissus maintains that if anything exists it must be eternal, on the ground that it is impossible for anything to come into existence from nothing. (PSEUDO-ARISTÓTELES apud PAGE, 1955, pp. 462-463).

Neste trecho, pode-se verificar que o conteúdo da paráfrase de Simplício é tangente ao que é aduzido por Pseudo-Aristóteles. Ambas as preposições se dedicam ao desvelar de como o nada se comportaria em oposição ao ser, caso fosse possível admitir sua viabilidade, ou seja: quais são os critérios que nos impelem a rejeitar integralmente o nada. Em Simplício, argumenta-se em favor da tese de que o nada não pode ser reportado, pois coisa alguma haveria para se falar sobre ele; em Pseudo-Aristóteles, admite-se que se algo existe, deve ser eterno, pois é impossível para qualquer coisa vir a existir do nada. Em ambas as ocasiões, o nada (μηδὲν) é considerado como o cerne das investigações empreendidas, mas as ilações sempre conduzem o interlocutor a conceder sua eliminação. É interessante observar que ambas as asserções constam logo no introito de cada texto, evidência que pode colaborar com o raciocínio de que o tema do nada deve ser totalmente esclarecido a fim de que se dê prosseguimento ao restante das análises filosóficas da parte de Melisso.

Harriman descreve ao menos dois aspectos enfáticos presentes na obra MXG. O primeiro deles é que o autor anônimo tende a, todas as vezes nas quais deslança a examinar a obra de cada autor em questão, associar a eles uma asserção que emprega o uso do condicional concatenado ao tema do ser. Não apenas Melisso, mas Xenófanés e Górgias parecem aduzir introduções que correspondem a este esquema.

All three parts of the MXG begin schematically. (...) A comparison of all three indicates that the author of the treatise consistently attributes the same conditional (if there is something) to all three philosophers. (HARRIMAN, 2019, p. 42).

É devido a isso que urge o segundo aspecto a ser enaltecido na análise de Harriman sobre o MXG. Para o autor, é duvidoso considerar a paráfrase de Simplício, por ele denominada como Q, um fragmento legítimo em Melisso se levamos em consideração apenas o testemunho de Pseudo-Aristóteles, como se este último reforçasse o testemunho do primeiro. Afinal de contas, o tratado anônimo não aparenta associar exclusivamente a Melisso uma abordagem filosófica mais específica, mas vai ampliar genericamente o uso introdutório do condicional a todas as investigações dos tratados ali situados. Por outro lado, adotar um procedimento oposto e descartar integralmente a paráfrase também parece inseguro. “Despite scholarship’s attachment to the reliability of the MXG, I maintain that its testimony should be invoked neither for denial nor for affirmation of Q’s authenticity.” (Idem, p. 43).

As paráfrases são indícios de fragmentos verídicos?

É difícil responder a esta indagação com plena propriedade. Como foi possível constatar, há uma gama de perspectivas que sustentam que o que Simplício disserta no início de sua análise constitui um fragmento autêntico em Melisso e que seria – ou não – reforçado pelo testemunho de Pseudo-Aristóteles. Em contrapartida, há também uma uberdade de autores que asseguram o contrário. No que tange a esta matéria, consideramos mais indispensável conhecer-lhe as meadas do que posicionar-se sobre ela. Com efeito, quer da preposição *Ei μὲν μηδὲν ἔστι, περὶ τούτου τί ἂν λέγοιτο ὡς ὄντος τινός* seja verossímil afirmar a legitimidade, quer não, ainda como paráfrase é importante conhecer-lhe, uma vez que seu conteúdo parece reportar a pontos fundamentais da filosofia de Melisso.

I.3. Desenvolvimento e influência das análises doxográficas antigas

Até aqui, pôde-se abordar em linhas gerais algumas questões que a classificação histórica, o texto, os fragmentos e o título da obra de Melisso suscitam entre comentadores, doxógrafos e pesquisadores em filosofia antiga. Contudo, convém enaltecer que, em se tratando de um filósofo antigo, sobretudo um filósofo pré-socrático, a análise dos testemunhos que lhe dizem respeito é medular, não só porque disponibilizam maior quantidade de detalhes sobre o filósofo em pauta, mas também e principalmente porque a maioria dos documentos que resistiu até a atualidade foi escrita por outras pessoas e, malgrado os empenhos arqueológicos, constitui as nossas únicas fontes a respeito de determinados filósofos como Melisso.

A necessidade de se direcionar maior esmero a estudos vinculados à recepção destes filósofos e a como o tratamento que lhes era dedicado na antiguidade influencia o modo pelo qual os abordamos contemporaneamente é um dos tópicos enfatizados por Brémond:

Si les éditions de fragments et d'une sélection des témoignages les plus informatifs sont courantes pour tous les présocratiques, peu d'études et d'éditions sont consacrées à leur réception. [...] Notre objectif est en tout cas de prodiguer tout le matériau permettant de comprendre la manière dont Méliossos a été interprété dans l'Antiquité. [...] En effet, d'une part cela nous semble nécessaire pour comprendre l'interprétation d'un présocratique en général ; (...) d'autre part, en ce qui concerne plus spécifiquement l'étude de Méliossos, choisir de ne transmettre que les informations sur sa pensée sans les commentaires [semble insuffisant]. (...) En effet, les doxographies transmettent le plus souvent les mêmes informations, à savoir une liste des prédicats de l'être qui peut se résumer à quatre : ingendré, infini, un et immobile, tandis qu'une prise en compte des interprétations et des critiques révèle une grande richesse dans les lectures de l'Éleate proposées dans l'Antiquité. (BRÉMOND, 2017, pp. 9 e 11).

Sendo assim, pesquisas dotadas de um estudo que aprecie o conjunto de testemunhos que abrangem a recepção antiga de um filósofo não apenas são indispensáveis em se tratando daqueles cujos trabalhos são demasiadamente macróbrios. Elas são vantajosas, pois tornam o panorama sobre os trabalhos destes filósofos mais rico, completo e apreensível.

Foi também Brémond a responsável por compilar, em um trabalho exemplar publicado recentemente (2017), os testemunhos antigos de Melisso que nos são conhecidos. Suas pesquisas, fruto de sua tese de doutorado defendida um ano antes para as instituições acadêmicas Université Paris IV e Ludwig-Maximilian Universität de Munich, interpelam o testemunho de pelo menos trinta e três autores antigos diferentes sobre Melisso de Samos.

A lista vai desde o *Corpus Hipocrático*, passando por Isócrates, Platão, Aristóteles, Plutarco, Aécio, Cícero, Diógenes Laércio e Simplício, até autores cujo testemunho era pouco ou em nenhuma dimensão reportado, como Eudêmio de Rhodes, Filodemo, Calcídio, Filopono, Asclépio e o anônimo siríaco. A autora justifica a diversidade de suas fontes em um trecho introdutório de seu livro:

L'histoire de l'interprétation d'un présocratique, ici Méliossos, n'est pas strictement linéaire, mais présente différents courants. Ceux-ci ne sont pas complètement séparés, mais se retrouvent souvent chez plusieurs auteurs. (BRÉMOND, 2017, p. 15)

Os estudos por ela estabelecidos, de viés tanto filológico quanto filosófico, doxográfico e historiográfico, nortearão, junto a outras fontes complementares, esta etapa que agora se

enceta na pesquisa. A seguir, concentraremos nossas análises, também por não podermos ser demasiadamente ostensivos neste assunto (que, todavia, é de um teor fundamental e de uma instância impreterível), em três testemunhos que são considerados paradigmáticos em se tratando dos estudos sobre Melisso de Samos: os de Platão, os de Aristóteles e os de Simplício. Trataremos cada um destes relatos doxográficos separadamente, conquanto seja possível identificar alguns pontos de interseção entre eles, conforme se estabelecerá e se acentuará no curso de nossa investigação.

É tempestivo, no entanto, aduzir, ainda que de maneira resumida, algumas contribuições que outros autores antigos consolidaram sobre Melisso⁵⁹. Veicularemos os estudos de Brémond (2017) sobre estes testemunhos em nossa síntese sobre a doxografia secundária de Melisso, a começar por Hipócrates: o primeiro testemunho de que se tem notícia relativo ao sâmio foi elaborado não pelo médico e filósofo grego mas, provavelmente, por seu discípulo e genro, Polibo, ao final do século V a.C. Em interpretações mais hodiernas, a alusão ao tratado hipocrático têm-se feito mais frequente para destacar, em Melisso, o aspecto não antropomórfico que o ser por ele descrito assumiria, baseando-se em passagens do texto *A Natureza do Homem*, situadas precisamente em 1,4 e em 2, 3-4. É o caso de Harriman (2019), que adota este ponto de vista e outros que lhe são adiaforos.

Isócrates, por sua vez, entre 436 e 338 a.C., destaca, como no caso anterior, o cunho único do ser – a afirmação de que o ser é um – referente a Melisso, criticando-a. Ele também figura, conforme Brémond, como o primeiro responsável por associar, na doxografia antiga, Melisso a Parmênides, ambos como expoentes filosóficos defensores da unidade do ser. Suas alusões a Melisso se concentram em duas obras: *Elogio de Helena* e *Sobre a Troca [de Bens]*.

⁵⁹ É axial enfatizar que há um tema em torno da doxografia antiga de Melisso bastante profuso e sobre o qual repousam diversas ojerizas de cunho historiográfico. Trata-se da influência que a obra de Melisso pode ter exercido sobre duas vertentes filosóficas distintas: os filósofos atomistas, que neste caso estariam a respondê-lo ao mesmo tempo em que se apropriavam de sua concepção de vazio para elaborar as teses filosóficas de que eram autores; e os filósofos pluralistas, que teriam tentado refutar Melisso ao evidenciarem que é possível que o ser seja múltiplo. As divergências sobre estes pontos estão baseadas sobretudo na escassez documental sobre o assunto: faz-se mister identificar passagens que asseverem com maior plausibilidade as interações dos filósofos atomistas e pluralistas com o trabalho de Melisso de Samos. Porém, ainda que não haja evidências concretas sobre as relações destes filósofos posteriores com o tratado melissiano, alguns estudiosos sustentam que as influências de Melisso sobre eles se concretizam, na verdade, no nível mais propriamente teórico e filosófico, enquanto outros pesquisadores garantem a necessidade de se perquirir por fontes históricas que atestem de forma mais veraz o suposto vínculo entre os representantes destas filosofias. O debate é lato e suscita uma gama de questões, entre as quais uma das mais interessantes constitui o impacto que os argumentos de Melisso exerceram sobre a ciência de uma maneira geral e sobre a física e a astronomia de modo mais específico, inclusive no período moderno (com, por exemplo, Giordano Bruno) e contemporâneo (com, por exemplo, Edwing Hubble, ainda que de forma extremamente indireta). Não interpelaremos o tópico com um engajamento minucioso ao longo deste trabalho, principalmente porque seu extenso conteúdo protelaria o nosso escopo original; no entanto, aconselhamos fortemente o leitor a investigar estas questões mais pausada e aprofundadamente, consultando os trabalhos de Wolff (2016, pp. 17-102) e Volpe (2017, pp. 91-106), além de textos complementares a respeito.

Eudêmio de Rhodes, nascido antes de 350 e tendo atuado até o início do século III a.C., foi provavelmente um discípulo de Aristóteles e, depois da morte do estagirita, teria fundado uma escola na região de Rhodes, tal qual indica Brémond. Suas alusões a Melisso são todas transmitidas por Simplício e, de sua obra, restaram pouco mais do que algumas citações fragmentárias. Apesar de ter sido educado de acordo com os modelos filosóficos aristotélicos, Eudêmio distinguiu-se de seu mestre no tratamento de dois tópicos relacionados a Melisso: ele se ocupa mais de passagens raramente abordadas por Aristóteles, como o fragmento B2 do tratado *sâmio*, e ele também considera dispensável a crítica de teor lógico que Aristóteles dirige a Melisso sobre a geração do ser.

Cícero, entre 106 e 43 d.C., provavelmente a partir de fontes provenientes de Teofrasto, inclui em seu relato sobre alguns filósofos pré-socráticos, presente no segundo livro da primeira edição dos *Acadêmicos*, Melisso, mas com uma particularidade: ele o apresenta cindido de Parmênides, vinculando a este último uma interpretação dualista de sua filosofia e, ao *sâmio*, o desenvolvimento de asserções de viés monista, de acordo com o trabalho de Brémond.

Plutarco, aproximadamente entre 50 e 140 d. C., constitui o primeiro autor a reportar os escassos dados biográficos de Melisso: é ele quem, pela primeira vez, frisa, no texto que é intitulado como *Péricles*, que o *sâmio* atuou como general de uma esquadra marítima, granjeando a vitória contra tropas militares atenienses coordenadas, então, por Péricles. Plutarco também menciona, como realça Brémond, que Melisso foi censurado por Colotes.

Segundo Brémond, em Sexto Empírico, no interior da obra *Contra os Matemáticos* (em II, 46-47 e em III, 65), presumivelmente escrita ao final do século II d.C., Melisso é apontado ao lado de Parmênides, indicando que os eleatas rejeitavam o movimento.

Diógenes Laércio expõe um breve relato da vida de Melisso, corroborando o testemunho de Plutarco quase duzentos anos depois em sua *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Para Mathilde Brémond, apesar de suas análises assumirem traços tipicamente historiográficos, Diógenes não ignora aspectos da filosofia de Melisso e transmite os epítetos que, segundo ele, o *sâmio* atribuiu ao ser, como a igualdade, a plenitude e a imutabilidade. Este exame dos textos melissianos fundamentado por Diógenes atesta a verossimilhança que o conteúdo de seus registros parece ter preservado. É também Diógenes quem sugere que Melisso especulou sobre a divindade, ao asseverar que não seria possível conhecer os deuses.

Filopono, filósofo nascido em Creta e que viveu entre 490 e 570 d.C., é um comentador neoplatonista de Aristóteles. Seu testemunho sobre Melisso é copioso e facundo. Acredita-se que o autor tenha, posteriormente, se convertido ao cristianismo e não mais elaborado relatos

sobre a filosofia pagã; contudo, ao dirigir comentários às obras de Aristóteles, entre as quais principalmente a *Física* e *Sobre a Geração e a Corrupção*, Filopono aduz algum dos relatos mais proeminentes sobre Melisso e os filósofos da escola eleata, escritos estes que superaram a passagem dos anos com vigoroso êxito. Alguns trechos de seus comentários configuram, conforme Brémond, análises pessoais e, em linhas gerais, Melisso é reportado como um filósofo que combate o mobilismo e a esfera das aparências, tratado por Aristóteles como erístico e, também, como um autor ambíguo.

Uma vez abordadas, a partir de projeções bastante gerais, as características relativas a alguns testemunhos de Melisso oriundos da antiguidade grega, pode-se esquadrihar com maior primor os relatos sobre o sâmio que impactaram de modo mais significativo na historiografia e na história da filosofia antiga, a saber: os de Platão, os de Aristóteles e os de Simplicio, conforme se desvelará adiante.

I. 3. 1. Platão e suas alusões à escola eleata

Platão constitui um autor cujos testemunhos sobre outros filósofos inspiraram egrégia autoridade. Não só sua filosofia, que é úbere sob diversos pontos de vista, se presta a abordar temas desde os primórdios da antiguidade incógnitos; Platão parece reservar, em seus diálogos, um espaço para explicitar um pouco sobre a vida e as interações que filósofos pré-socráticos cultivaram entre si, o que faz de seus textos importantes fontes doxográficas.

Melisso, porém, consta em apenas uma obra de Platão – o *Teeteto*⁶⁰. Solmsen o realça: “*Theaet.* 180e2 and 183e3: (...) this is the only mention of Melissus in Plato.” (SOLMSEN, 1969, p. 231). Assim como alguns outros filósofos no *corpus* platônico, Melisso é exposto a partir de uma apresentação pontual pouco expressiva, articulada, nesta ocasião, por Sócrates.

No que tange ao *Teeteto*, sabe-se que ele figura como o primeiro de uma tríade de obras, uma sucedida da outra, quais sejam: *Teeteto*, *O Sofista* e *O Político*, sendo os dois últimos textos deste âmbito considerados produtos da última fase literária de Platão – os escritos de velhice.

⁶⁰ Tal fato diz respeito, evidentemente, às alusões diretas ao nome de Melisso. Entretanto, pode-se considerar sob determinados ângulos que Platão teria dialogado com a filosofia do pré-socrático em diversas obras. Há quem sustente, por exemplo, que, no *Timeu* (32 c e 80 c) quando as características cósmicas são expostas pelo astrônomo, Platão estaria flertando com a filosofia de Melisso, apoiando-se, por sua vez, nos princípios filosóficos de Empédocles para refutar o sâmio (para conhecer mais a influência de Empédocles no *Timeu*, v. LOPES, 2011 e HERSHBELL, 1974). Da mesma forma, no *Banquete*, em 207e, na ocasião na qual se defende a legitimidade da percepção e a credibilidade da mudança, inclusive reconhecendo as vicissitudes existentes em planos metafísicos (na alma ou no próprio conhecimento), Platão estaria arrostando Melisso. No entanto, devido à ausência de uma associação mais patente entre Platão e Melisso nestes textos, estas interpretações permanecem mais propínquas a conjecturas, embora seja apropriado conhecê-las.

Quanto ao *Teeteto* mais especificamente, que parece se situar cronologicamente contíguo ao *Parmênides*, considera-se-lhe uma obra intermediária, provavelmente de maturidade, conforme é ressaltado por Simeterre (1945, pp. 160-161), que enfatiza ainda o quão relevante é que se avaliem os grupos nos quais estes diálogos estão escalonados conforme os aspectos estilísticos que manifestam. Há, porém, divergências quanto a estas classificações.

É fulcral frisar que Melisso é sempre aludido ao lado de Parmênides⁶¹ e que, em Platão, o costume de analisá-los em conjunto parece ter sacralizado toda uma tradição doxográfica⁶². Na verdade, é no interior das obras platônicas que a noção de escola eleática se torna um padrão a ser adotado posteriormente pelos comentadores em geral, uma vez que o autor aparenta se empenhar em apontar as semelhanças que cingem tanto teórica quanto historicamente tais filósofos.

Aliás, as menções platônicas à escola eleática refratam tanto sobre a doxografia que não parece ser coincidência que Xenófanes seja, pela primeira vez entre os documentos antigos, apontado em Platão como um dos membros desta escola. É o que acentua Cordero: “(...) foi Platão quem pela primeira vez – é preciso reconhecê-lo – estabeleceu uma relação entre Xenófanes e Parmênides de maneira indireta e alusiva” (CORDERO, 2011, p. 12), que destaca, adiante, “(...) a invenção por Platão da Escola eleática (...)” (Idem, p. 205).

Vide, a este respeito, como Zenão é retratado por Platão em sua relação com Parmênides no diálogo que leva o mesmo nome deste último. Sujeita-se a caminhar em terreno paludoso aquele que assegura que o testemunho de Platão sobre Zenão e Parmênides é provido de veracidade histórica: segundo Solmsen, “(...) the account in *Parmenides* 127e6-128e4 is not as reliable a historical testimony for Zeno as it is generally supposed to be.” (SOLMSEN, 1969, p. 5). Porém, a despeito das regulares ocasiões nas quais os personagens de Platão apresentam características históricas ou performáticas duvidosas⁶³, a escola eleática e seus integrantes

⁶¹ Ainda que isto seja verossímil, Harriman apresenta um exame interessante sobre a relação entre Melisso e Parmênides que aduz Platão. Para o pesquisador, o fato de Melisso ser nomeado e distinguido de Parmênides é significativo: Platão estaria a considerar ambos separadamente e, mais ainda, a corroborar a independência e originalidade filosófica de cada um. Platão sequer o apontaria claramente como discípulo de Parmênides, o que, ao contrário, se verifica com Zenão (em *Parm.*): « Crucially, as well, Melissus is nowhere made to be a pupil or follower of Parmenides in any obvious way. (...) That Melissus is not, in turn, mentioned as Parmenides’ pupil is significant, and suggestive of the former’s independence. » (HARRIMAN, 2019, pp. 7-9).

⁶² No que tange a esta temática, Kirk, Raven e Schofield expendem que “Não há dúvida que Melisso escreveu depois de Parmênides, de quem se diz ter sido discípulo (*Dióg.* L. ix, 24, DK 30 a 1) e a cujo nome anda associada a sua filosofia desde Platão (*Teet.* 180 d) e Aristóteles (e.g. *Phys.* 186 a 6, *De Caelo* 298 b 14) em diante.” (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1983, p. 413)

⁶³ Tal propriedade nos escritos de Platão é interpelada por Palmer quando este situa a obra *Parmênides*: “Plato is, of course, having the character Socrates allude to the fictionalized encounter with Parmenides that provides the dramatic setting for the *Parmenides*’ extended examination of the Eleatic thesis.” (PALMER, 2009, p. 207). Reale assume uma perspectiva perpendicular: “Platone costruisce con liberta estrema non solo le scene, ma anche i tempi e le occasioni da cui nascono i suoi dialoghi.” (REALE, 1970, p. 5).

recebem, em seus diálogos, se não panegíricos, ao menos certas alusões que evidenciam o preito laurífero com que Platão lhes reporta, o que parece não depender da veracidade de sua descrição sobre eles.

O papel secundário que Platão designa a Melisso, porém, é de flagrante disparidade com as referências platônicas ao eleatismo: esta vertente filosófica se plasma constantemente ufanada e a importância que exerce no interior dos diálogos se conserva quase que de forma incontestável. É o que grifa Brémond: « Cette place extrêmement restreinte accordée à Mélissos ne peut que contraster avec l'importance de l'éléatisme dans la pensée de Platon (...) » (BRÉMOND, 2017, p. 158). No que diz respeito a este tópico, alguns estudiosos divergem: Platão poderia estar menoscabando Melisso⁶⁴ ou, na verdade, o reverenciando, ainda que de maneira mais discreta, junto aos demais filósofos eleatas.

O fato é que, independentemente das intenções de Platão, a interpretação que este último parece vincular à escola eleata e sobretudo a Parmênides assume traços assaz melissianos. Tanto quando Platão, na passagem 242d do *Sofista*, atribui à escola eleata a defesa de que o ser é um: “Nossa gente de Eléia, desde o tempo de Xenófanes, senão antes, conta sua história como se o que denominamos múltiplo não fosse mais que um (...)”; quanto quando, na mesma obra, disserta-se a respeito de um possível parricídio (241d) que estaria a ser cometido contra Parmênides devido à sua defesa insistente do Uno em relação ao ser (245 a-b), Platão associa a Parmênides, como que de soslaio, o pensamento de Melisso, procedimentos que se repetem ao longo de toda a obra. Táran aborda a questão e ressalta:

Our analysis of Parmenides' poem has shown that this is not the doctrine of Parmenides and, what is more important, that Parmenides' philosophy is incompatible with Plato's description of it. Parmenides' reasoning does not start from the One but from Being. For Parmenides Being is not the unity of all things; but precisely because Being is the only thing there is He denies the reality of the many. (TÁRAN, 1965, p. 270)⁶⁵.

⁶⁴ Esta visão é particularmente assegurada por Palmer, que sugere que Platão poderia estar sendo irônico com Melisso no *Teeteto*, 183e: “Socrates' professed reluctance to examine Melissus' view 'in a crude way' (*φορτικώς*) may be an ironic indication that he considers the view itself somewhat crude.” (PALMER, 1999, p. 94). Volpe considera, também, que Platão estivesse reportando a Melisso de modo grosseiro, por enunciar seu nome tão poucas vezes e só de passagem em seus diálogos: “Non è un mistero che sia Platone che Aristotele considerassero la speculazione di Melisso alquanto rozza e teoreticamente poco pregnante. Se Platone lo dimostra citando il filosofo di Samo solo *en passant* nel *Teeteto*, Aristotle è più esplicito, definendo Melisso «grossolano» (*φορτικός*)”. (VOLPE, 2017, p. 97, n. 27). Esmiuçaremos a abordagem de Aristóteles sobre Melisso logo adiante.

⁶⁵ Quanto às leituras de Platão sobre Parmênides, Curd destaca que não necessariamente se deve acatar rigorosamente seu conteúdo; afinal, há outras fontes disponíveis sobre o filósofo e não são poucas. «Where we have independent texts, we need not accept that Parmenides (or Zeno) held a view just because Plato asserts that this is so » (CURD, 2012, p. 123). Ora, o mesmo procedimento deve suceder com relação a Melisso.

Platão tende a considerar Parmênides o representante máximo do monismo, mas é Melisso quem assevera a plausibilidade e a necessidade do uno em seu tratado⁶⁶. Esta característica do ser foi, ao longo do tempo, considerada tipicamente eleata, embora apenas o filósofo sâmio se dirigisse de modo concreto e dilúcido à unidade ontológica. Conforme já afirmado outrora, é Melisso o filósofo restritamente monista no interior da escola eleata, e não Parmênides.

Pode-se constatar que o hábito de assimilar a doutrina de Melisso à de Parmênides a uma mixórdia filosófica homônima constitui, em grande parte, uma herança do que os diálogos platônicos transmitiram, como o afirma McKirahan: “(...) é plausível que a imagem que Platão faz do eleatismo seja, em verdade, uma mistura de Parmênides e de Melisso, sempre sob o nome do primeiro.” (McKIRAHAN, 2013, pp. 496-497). Deste modo, Parmênides é equivocadamente interpretado como um filósofo cujas teorias não lhe dizem respeito. Como dissertam Kirk, Raven e Schofield, “(...) quando Platão e Aristóteles dão o monismo como tese principal dos Eleatas (...), devem estar a ler Parmênides pelos olhos de Melisso”. (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1983, p. 416). Em suma; em Platão, Melisso está camuflado sob o nome de Parmênides. Reale também o sublinha: “Platone è, in primo luogo, influenzato da Melissi nell’intendere l’eleatismo (...)” (REALE, 1970, p. 113 n. 22), tal qual Palmer “ (...) this may be a fair representation of Melissus’ view.” (PALMER, 1999, p. 94). No *Teeteto*, isto se evidencia de forma bastante explícita:

(...) la présentation des thèses de Parménide et Mélissos dans le *Théétète* porte la marque d’un éléatisme méliisséen. (...) Platon considère l’unité de l’être comme la thèse première des deux penseurs, alors qu’elle est plutôt défendue par Mélissos (fragments B5-B6). Et surtout, il justifie l’immobilité de l’être par le fait qu’il n’ait nulle part où aller, démonstration qui ne se trouve pas chez Parménide, mais est développée par Mélissos dans le fragment B7, 7-10, où il prouve l’immobilité à partir de l’impossibilité du vide. (BRÉMOND, 2017, p. 158).⁶⁷

⁶⁶ Kojève discorda; para ele, creditar a Parmênides a tese de que o ser é Um e de que é imóvel constitui um ensejo razoável. «À mon avis, en essayant de comprendre les fragments de Parménide, nous n'avons aucune raison de ne pas accepter cette interprétation traditionnelle, qui remonte (au moins) à Platon. » (KOJÈVE, 1968, p. 210).

⁶⁷ A autora pontua, ainda, que em *Parmênides* 137 d, o ser de Parmênides assume apanágios melissianos: não tem começo nem fim; não possui partes e é infinito – aspectos identificados sobretudo no fragmento B2 de Melisso. (BRÉMOND, 2017, p. 159). Em sua análise, Brémond alude a Palmer, que adota uma postura similar a este respeito: “The initial description of the One is in fact more reminiscent of Melissus than Parmenides.” (PALMER, 1999, p. 111).

Investiguemos, adiante, em que consistem estas alusões de Platão a Melisso. Elas ocorrem, tal qual parafraseado outrora, em duas passagens: 180e e 183e, ambas a partir de discursos proferidos por Sócrates, cujo conteúdo será reproduzido a seguir.

[...] Por pouco me esqueceu, Teodoro, que outros sustentam precisamente o contrário, como, por exemplo: “*Só como imóvel, de fato, é que o Todo deverá chamar-se*”, e tudo o mais quanto Melisso e Parmênides⁶⁸ atiram contra aqueles, a saber: que tudo é um e se mantém imóvel em si mesmo, não havendo lugar para onde possa declinar. (PLATÃO, *Teeteto*, 180e).

Neste trecho, Sócrates delinea uma dicotomia entre dois modelos filosóficos distintos: aqueles que sustentam que tudo estaria sujeito a vicissitudes e contingências, atribuindo ao movimento uma instância fundamental, e em posição infensa aqueles que determinam que tudo é um e que não deve se movimentar, partidários do imobilismo ontológico. Parmênides não sustenta nem que o ser é uno, nem que este não teria para onde se mover; é muito provável que é a Melisso que o filósofo aludia neste excerto, conforme já frisado por Brémond⁶⁹. Quanto a 183e, este se compõe assim:

[...] Tenho escrúpulos de analisar por maneira muito grosseira Melisso e os mais que proclamam a imobilidade do Todo, em que me mostre mais brando do que fui com Parmênides. Porém Parmênides me inspira, para empregar a linguagem de Homero, respeito e vergonha a um só tempo. (PLATÃO, *Teeteto*, 183e).

Platão parecia, nesta passagem, não apenas venerar Melisso e Parmênides, mas, outrossim, indicar, nas entrelinhas, que se prostrava acanhado diante da possibilidade de abordar este último devido ao respeito que o eleata lhe inspirava. Talvez, também aqui ele estivesse se referindo a Melisso e, a fim de evitar se dirigir a ele diretamente, o disfarçara sob o nome de Parmênides. Esta possibilidade é reforçada pelo fato de que Parmênides é muito mais intensamente inserido em seus textos do que Melisso: disto se poderia deduzir, segundo este raciocínio, que, devido às aparições sutis do sâmio nos diálogos que escrevera, Platão poderia estar a evadir-se de lhe enunciar, conquanto aspirasse fazê-lo.⁷⁰

⁶⁸ Como é sabido, neste trecho os nomes de Melisso e Parmênides são grafados no plural.

⁶⁹ O modo pelo qual Melisso e Parmênides são tratados ao longo do *Teeteto* consitui indício suficiente para Harriman constatar que “the pattern that the *Theaetetus* suggests is that Parmenides is to be distinguished from Melissus, but not dissociated.” (HARRIMAN, 2019, p. 9)

⁷⁰ Sobre esta passagem em especial, Olivieri ressalta ainda que, novamente, Parmênides e Melisso se manifestam propínquos no texto de Platão: “Ambas referencias plaitónicas muestran la estrecha vinculación establecida ya en la antigüedad – o que Platón mismo establecía – entre las figuras; de Parménides y Meliso.” (OLIVIERI, 1985, p. 79). E, ainda que por razões distintas, Palmer grifa que “Plato certainly seems uncomfortable about associating Melissus too closely with Parmenides”. (PALMER, 2009, p. 207).

Com efeito, é mancomunado entre a maioria dos comentadores que Platão se refere a Melisso de modo obsequioso em sua obra⁷¹, sendo que alguns pesquisadores chegam até a destacar que Platão se deixou influenciar por seu texto ao edificar a teoria das Formas⁷².

É conveniente sublinhar, de maneira lacônica, que Parmênides, então, é pintado no texto platônico com a fisionomia filosófica de Melisso⁷³, e destes registros surgiram consequências que impactaram diretamente a doxografia antiga e a posterior. A tradição passou não apenas a interpelar Melisso junto a Parmênides mas, também, a confundir a filosofia do segundo com a do primeiro. «Platon semble donc dévaluer l'importance de Mélissos par rapport à celle de

⁷¹ Um deles é Pulpito; para o autor, “la storia della filosofia antica sta giustamente mettendo in discussione la dossografia aristotelica. È vero, infatti, che Melisso ha subito il trattamento che abbiamo detto [trattamento ostile di Aristotele], ma è significativo che Platone non avesse avuto verso il Samio il medesimo atteggiamento.” (PULPITO, 2012, p. 15). O pesquisador completa seu raciocínio destacando que, provavelmente, Platão não exprobrava Melisso, mesmo porque, ainda que fosse recorrente que este último aparecesse ao lado de Parmênides, o filósofo sâmio ainda era distinguido do eleata. “Melisso non rientra nel novero dei Παρμενίδαι, ma, seppure affiancato a Parmenide, possiede una propria personalità filosofica. In tutto questo non c'è traccia di spregio.” (Idem, *ibidem*). Mansfeld partilha de uma opinião similar à de Pulpito; para ele, “Plato is less severe” (MANSFELD, 2012, p. 72) em sua abordagem de Melisso do que Aristóteles. Olivieri destaca que o respeito é o que vigora na relação de Platão com Melisso: “pero de todos modos, haya esto influido o no en la apreciación posterior de sus pensamientos, la verdad es que Platón nos habla dos veces de él, en Teeteto, y (...) procede con cuidadoso respeto.” (OLIVIERI, 1985, p. 68). Burnet corrobora estes pontos ao acentuar, em Platão, uma disposição mais generosa no tratamento de Melisso. “Platão deixa implícita uma apreciação mais generosa de Melisso do que Aristóteles. Em *Theaet.*, 180e2, refere-se aos eleatas como Μέλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι [Mélissói te kài Parmenidai] (epígonos de Melisso e de Parmênides), e, em 183e4, chega quase a se desculpar por dar preeminência a Parmênides” (BURNET, 2006, p. 347). Reale concorda: ainda que Parmênides parecesse mais prestigiado por Platão do que Melisso, este último é tratado de maneira nitidamente amistosa. “Dove è evidente la superiorità che Platone attribuisce a Parmenide, ma è altrettanto evidente il rispetto che Platone ha per Melisso. E sempre nel *Teeteto*, nel parlare delle tesi eleatiche, parla delle tesi ‘che Melissi e i Parmenidi... asseriscono’, dove, addirittura, il nome di Melisso precede quello di Parmenide. E basta leggere tutta la prima parte del *Parmenide* tenendo presente questo passo del *Teeteto*, per convincersi come Platone stimasse Melisso(...)” (REALE, 1970, p. 32). Zafiropulo partilha desta análise: «Estimée par Platon (...), la mémoire de Mélissos eu durement à souffrir de l'injuste traitement qu'elle reçut ainsi. » (ZAFIROPULO, 1950, p. 229).

⁷² Patrícia Curd, todavia, indica que Platão diverge de Parmênides e Zenão em diversos tópicos a fim de atender a seus próprios propósitos filosóficos: “Plato (for instance) conflates the views of Parmenides, Melissus, and Zeno (as I think he does, for his own purposes in both Parts I and II of the *Parmenides*).” (CURD, 2012, p. 123).

⁷³ Cordero aduz em sua pesquisa uma perspectiva bastante completa do que Platão teria ensaiado em seus diálogos quando se referia ora a Melisso, ora a Parmênides. Para o autor, quando Platão escreve o *Sofista*, ele tem por escopo confrontar Parmênides especificamente, e não Melisso, pois teria sido Parmênides o responsável por ratificar a ininteligibilidade do não ser ao afirmar que seria impossível pensar-lhe ou dizer-lhe. Se Platão não investigasse esta questão a fundo, não haveria problema em apontar que um filósofo e um sofista são a mesma coisa, pois, se apenas a verdade, representada pelo ser, pode ser enunciada, então ninguém conta mentiras. Quanto a Melisso, Platão teria provavelmente discordado de sua concepção de um ser uno, que para ele é indubitavelmente atribuída ao filósofo sâmio: “uma corrente filosófica reinvidica esse ser-uno, [mas] (...) suas origens encontram-se em Melisso.” (CORDERO, 2011, p. 210). No próprio *Sofista* (embora sem mencionar explicitamente o nome de Melisso), Platão refuta a hipótese monista ao aludir ao caráter ontológico do *Outro*. Só que “Platão costuma confiar na cultura filosófica do leitor” (Idem, p. 211) e, em seus textos, é comum que se dirija determinadas críticas teóricas àqueles que são considerados os precursores de movimentos filosóficos específicos. Embora para Platão talvez Parmênides não fosse o mestre maior do eleatismo, mas sim, de maneira oculta, Melisso, teria sido Parmênides quem teria, antes do sâmio, proliferado os “germens do perigo” (Idem, *ibidem*) das asserções eleáticas, sendo necessário ir, no *Sofista* pelo menos, até as origens para se eliminar o mal pela raiz (conquanto, há de se convir, Platão seja extremamente cordial ao abordar este “mal” e, se o estrangeiro almejava cometer um parricídio, falhou categoricamente em seus planos).

Parménide, ce qui sera encore accentué par Aristote et toute la doxographie qui suivra » (BRÉMOND, 2017, p. 159).

Depois de Platão, porém, Melisso será abordado de modo muito mais ferino a partir dos escritos atribuídos a Aristóteles, como se deslindará adiante.

I. 3. 2. Aristóteles e a crítica à filosofia melissiana

O caráter dos trabalhos desenvolvidos por Aristóteles contribuiu para a notoriedade de seu nome. O estagirita constitui um insigne expoente não apenas na área da filosofia; ele atuou de maneira pioneira em ramos como a mecânica, a fisiologia, a biologia, a anatomia, a lógica, a ética, a política, o direito, a economia, a estética, a astronomia e a historiografia – tendo, inclusive, fundado alguns destes campos.

Mas a autoridade que Aristóteles inspirou ao longo das eras e inspira, até hoje, resultou em alguns efeitos perniciosos. Se, por um lado, sua obra, quando é veiculada, consiste em uma referência que serviu como modelo para inúmeros sistemas e que colaborou para o refinamento de ciências variadas, por outro, por muito tempo poucos foram aqueles que se dispuseram a criticar o seu pensamento.

Felizmente, a tendência de adotar seus princípios filosóficos de forma despudorada tem minguado há anos, sobretudo a partir do declínio da religião católica, um pouco após o início do que se designa historicamente por modernidade. Russell explicita que as pessoas se tornaram tão inclinadas a fazê-lo que, agora, não criticar os textos aristotélicos tem sido um desafio tão implacável quanto o foi o de não os reverenciar alguns séculos atrás.

Desde o princípio do século XVII, quase todo o progresso intelectual importante tinha de começar com um ataque a alguma doutrina de Aristóteles. (...) Para fazer-lhe justiça, devemos, para começar, esquecer sua excessiva fama póstuma, bem como a condenação póstuma, igualmente excessiva, a que conduziu. (RUSSELL, 1957, p. 153).

Portanto, sem que se sujeite ao magnetismo através do qual determinados posicionamentos extremos exercem sua atração, investigar-se-ão os testemunhos de Aristóteles sobre Melisso com certo esforço de imparcialidade, conquanto, sabemos, eximir-se das próprias intuições é quase tão difícil quanto ao peixe afogar-se.

A obra de Aristóteles alude aos filósofos que lhes são anteriores numa pluralidade de ocasiões. Kirk, Raven e Schofield não as consideram tão abundantes, mas enaltecem o mérito de Aristóteles ao abordar as filosofias que lhe antecederam: “Aristóteles, como Platão, fez

citações diretas relativamente escassas e o seu principal merecimento reside nos resumos e críticas que faz dos primeiros pensadores.” (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1983, p. XIII). Conforme aponta Brémond, as referências do estagirita aos que « primeiro filosofaram » (πρώτων φιλοσοφησάντων – ARISTÓTELES, *Met.* A 3, 983b 5-10) frequentemente comportam uma crítica às teorias que eles sustentavam.

Aristote est une de nos principales sources sur les présocratiques ; il commence en effet une grande partie de ses ouvrages par une prise en considération des théories de ses prédécesseurs, et ne cesse de se référer à eux au cours de son étude, le plus souvent dans une démarche critique. (BRÉMOND, 2017, p. 162).

É, no entanto, na *Metafísica* que o estagirita parece se empenhar em lhes reportar de forma mais sistemática, bem como em sua *Física*: « Aristote étudie les Éléates principalement dans les premiers livres de la *Physique* et de la *Métaphysique*, qui s’intéressent tous deux à la théorie des causes et principes chez les présocratiques. » (BRÉMOND, 2017, p.162).

Poder-se-ia dizer, até, que estes tratados exibem traços de uma metodologia historiográfica mais rigorosa, embora, veremos, não se trate tão especificamente deste caso.

Melisso e a *Metafísica* de Aristóteles

Na *Metafísica*, Aristóteles reporta a Melisso ao menos três vezes, sendo a segunda e a terceira delas bastante direta. As três passagens consistem em *Met.* A, 3, 984 b5, *Met.* A, 5, 986 b18-20 e *Met.* A, 5, 986 b25. Ambas serão abordadas sucintamente a seguir.

A primeira menção a Melisso não abarca seu nome, embora seja sugestiva de que se refira ao sâmio. Aristóteles tende a vincular a Melisso a perspectiva de que ele se dedicou à investigação da natureza em seu sentido material, considerando também que o sâmio atribui a esta última erroneamente um apanágio monista – isto se explicita se considerarmos outras obras nas quais o critica, afirmando, até, que o seu objeto de estudo consistiria no universo.

Na verdade, logo no exórdio deste capítulo da *Metafísica*, Aristóteles enaltece o aspecto material de quase todas as teses empreendidas pelos filósofos atualmente denominados como pré-socráticos; segundo o filósofo, eles, em sua maioria, “(...) pensaram que os princípios de todas as coisas fossem exclusivamente materiais (ὄλης)” (ARISTÓTELES, *Met.* A 3, 983b 5-10). E, quando o estagirita parece reportar a Melisso pela primeira vez, não carecem evidências de como Aristóteles associa ao sâmio tal noção, concatenada, conforme já enfatizado, com uma visão monista:

Os que desde o início empreenderam esse tipo de pesquisa e sustentaram só um substrato não se deram conta dessa dificuldade. Antes, alguns dos que afirmam essa unidade do substrato, como que sucumbindo à dificuldade dessa pesquisa do princípio do movimento, afirmam que o substrato uno é imóvel e que toda a natureza também é imóvel, não só no sentido de que não se gera nem se corrompe (esta é, com efeito, uma convicção antiga compartilhada por todos), mas também no sentido de que é imóvel relativamente a qualquer outro tipo de mudança (e esta é a característica peculiar deles). Portanto, nenhum dos que afirmaram que o todo é uma unidade conseguiu descobrir uma causa desse tipo, exceto, talvez, Parmênides, pelo menos na medida em que afirmou não só a existência do uno, mas também a existência de duas outras causas.” (ARISTÓTELES, *Met. A*, 3, 984 a7 – b1).

Tal qual a passagem sugere, há outros filósofos como Parmênides e, provavelmente, Aristóteles estaria se referindo no início do trecho à escola eleata de uma maneira geral. Mas é momentoso realçar que, apesar de estar sob a designação de uma suposta escola eleata, é a filosofia de Melisso que inúmeras vezes consta nos tratados de Aristóteles. Brémond sublinha que poderia se tratar de uma tentativa de unificação, por parte do estagirita, da escola eleata, tornando-a um alvo mais substancial de suas críticas (2017, p. 48).

De toda maneira, posteriormente, no que tange a esta passagem, o estagirita é mais específico. Pode-se presumir que Aristóteles frise dois aspectos nitidamente alusivos a Melisso neste excerto da obra. O primeiro é o viés monista de sua filosofia; embora Melisso certamente não estivesse analisando o “substrato” aristotélico, ele considerava o ser uno e apenas um. Esta dimensão daquilo que é está imbuída em fragmentos como DK 30 B 5, 6, 7, 8 e 9 – conquanto, conforme o avançar da pesquisa, veja-se que o caráter uno do ser constitua o núcleo do argumento apenas em algumas destas proposições.

A segunda propriedade que Aristóteles parece assimilar a Melisso é a imobilidade; para o sâmio, o ser é, outrossim, imóvel. Este seu epíteto é ressaltado não apenas em DK 30 B 10; ele é asseverado principalmente em DK 30 B 7. O ser não poderia mover-se, a não ser que houvesse o vazio; porém, como é pleno⁷⁴, não pode se deslocar para lugar algum. Ambas as descrições ontológicas examinadas nesta passagem da *Metafísica*, quais sejam, a unidade e a imobilidade do ser, são expressamente reivindicadas por Melisso, uma vez que este último as aborda de maneira dilúcida e patente.

Não é o caso de Parmênides. Em seu poema, não está claro que o ser seja apenas um. E, se é aquiescido que seja imóvel, esta sua qualidade não é tão insistentemente expendida como se afigura no tratado de Melisso. Todavia, Aristóteles aponta para Parmênides quando se refere

⁷⁴ As implicações resultantes de se afirmar a plenitude do ser serão deslindadas no capítulo adiante.

aos que “afirmaram que o todo é uma unidade”. Semelhante indicação não poderia reportar-se a Parmênides coerentemente; conforme já esmiuçado, é mais provável que se tratasse de Melisso.

Kirk, Raven e Schofield grifam que o fragmento DK 30 B 4 de Melisso é bem mais explícito ao assegurar o monismo de Melisso do que qualquer outra passagem de Parmênides. Para eles, este trecho de seu tratado

expressa o que de mais influente havia nas proposições de Melisso. É natural que se interprete Parmênides como estando comprometido com a ideia de que, se alguma coisa existe, então só pode haver uma coisa. Contudo, não apresentou uma prova ou exposição dessa ideia (...) e é certo que não fez dela a sua preocupação central. Assim, quando Platão e Aristóteles dão o monismo como tese principal dos Eleatas (...), devem estar a ler Parmênides pelos olhos de Melisso. (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1983, p. 416).

O que se identifica, então, é um dos primeiros indícios escritos daquilo que Platão⁷⁵ legou como ponto de vista no interior de seus diálogos: Melisso é novamente confundido com Parmênides⁷⁶ ou, até, poder-se-ia dizer, é omitido adrede. Com efeito, mesmo que Parmênides tenha sido alvo das críticas de Aristóteles como Melisso, em relação a este último a situação é bem mais delicada: “Things are more complicated in the case of Melissus who also is the object of a dismissive remark of Aristotle (his argument is vulgar, *phortikos*...)” (LAKS in CURD & GRAHAM, 2009, p. 561, n. 38)

Pode-se acentuar, portanto, que as teses de Melisso são erroneamente atribuídas a Parmênides no interior dos textos aristotélicos. Na verdade, tendo em vista a proposição anterior, o que se pode extrair dos escritos de Aristóteles é que o estagirita possivelmente

⁷⁵ De acordo com Taran, “Aristotle misrepresents the Eleatic doctrine, trying to make Parmenides and Melissus answer the same problems that he faced and consequently obliterating their doctrines in such a way that he cannot be used as a witness. There is, however, the further curiosity that Aristotle takes the Eleatic doctrine to be the unity of all things, a notion that he got from Plato.” (TARAN, 1965, p. 280). E, de maneira complementar, para Mourelatos, a forma pela qual Platão e Aristóteles analisam os eleatas foi motivada, entre outros ensejos, por seus próprios interesses dialéticos. “It is now recognized that Platonic-Aristotelian version of Parmenides’ philosophy was strongly influenced by subsequent developments (Melissus, Zeno, doctrines of the One in the Academy, as well as Plato’s and “Aristotle’s dialectical interests).” (MOURELATOS, 2008, p. 130).

⁷⁶ Palmer aponta para a possibilidade de, no texto de Aristóteles, esta se tratar de uma perspectiva herdada também de Górgias: “Perhaps the most long-lived oversimplification resulting from the Gorgianic schema and reflected in Aristotle is the grouping of Melissus and Parmenides as having held Being to be single and immutable.” (PALMER in CURD & GRAHAM, 2009, p. 806), embora acrescente que “one can, in fact, see Aristotle increasingly straining against the confusion engendered by the Gorgianic classification’s simplistic collocation of Parmenides and Melissus” (Idem, *ibidem*). A nosso ver, mesmo que Aristóteles tenha algumas raras vezes diferido Melisso de Parmênides, ele não parecia contemplar ambas as filosofias como se fossem apartadas; ao menos, não no que se refere à defesa de um ser uno e imóvel. Por isso, afirmar que Aristóteles lutou para eliminar a confusão estabelecida entre as filosofias de Parmênides e de Melisso no interior de sua análise sobre os pré-socráticos é inadequado sob alguns aspectos.

considerava Melisso o principal expoente do eleatismo – afinal, é ele o responsável por claramente asseverar o caráter uno do ser⁷⁷. Mas Aristóteles o expressava de forma velada, por vezes atribuindo a Parmênides o que, no entanto, era congênito à obra do sâmio⁷⁸. E, provavelmente, devido à discordância que Aristóteles manifestava quanto a este aspecto axial da filosofia de Melisso, a saber, a afirmação radical de que o ser é uno e que, por isso, assume todas as demais propriedades que o sâmio lhe associa, como a imobilidade e a infinitude, o estagirita pode ter sido impelido a apontar outros elementos teóricos de que discordava na obra do pré-socrático, a fim de tornar mais sólida e consistente a sua visão crítica.

Tal panorama é grifado por Brémond, que reportará, ainda, uma peculiaridade da *Física* em sua investigação – elemento que interpelaremos adiante.

Certes, Aristote ne reconnaît pas que son éléatisme est essentiellement méliisséen. Cependant, en *Physique* I,3, il laisse entendre que la réfutation de Méliossos, qu’il a fait en premier, vaut aussi pour Parménide, même si celui-ci a des points qui lui sont propres. (BRÉMOND, 2017, p. 47).

Outra citação que Aristóteles reporta a Melisso consta em *Met. A*, 5, 986 b 18-20. Aristóteles afirma o seguinte: “Parmênides parece ter entendido o Um segundo a forma, Melisso segundo a matéria (e por isso o primeiro sustentou que o um é limitado, o outro que é ilimitado).” (ARISTÓTELES, *Met. A*, 5, 986 b18- 20)⁷⁹. Nesta passagem, Aristóteles não

⁷⁷ Tal possibilidade é reconhecida por Reale: “(...) Lo stesso Aristotele, pur nella sua avversione, finisca, piú di una volta, per considerare il sistema melissiano come la piú compiuta espressione dell’eleatismo.” (REALE, 1970, p. 32). Em se tratando desta temática, Brémond possui uma interpretação muito pertinente. Para a autora, Aristóteles não parecia estar disposto a atacar Melisso propriamente. O estagirita provavelmente procurou, num esforço para tornar homogêneo o esquema filosófico eleático, atribuir a Melisso a responsabilidade pelas asserções mais severas desta vertente de pensamento, confrontando, em seguida, o nome do sâmio: « Il faut souligner qu’Aristote expose et modifie les arguments éléates le plus souvent non pas pour les affaiblir à l’avance, mais plutôt afin de pouvoir présenter une argumentation plus calire et plus complète: il reconstruit à partir de divers éléments un éléatisme idéal, un adversaire unifié et cohérent. Et ce sont les arguments de Méliossos, plus ou moins modifiés, qu’il considère implicitement comme le plus à même de défendre les thèses de cet éléatisme. » (BRÉMOND, 2017, p. 48).

⁷⁸ Em síntese, «Aristote ne fait pas que séparer Méliossos de Parménide pour condamner avec sévérité ses fautes de logique et sa défense de l’infinité de l’être. Alors que son opinion sur Méliossos apparaît comme extrêmement négative lorsqu’il parle directement de celui-ci, quand il s’agit de reconstituer ce que nous avons appelé l’ ‘école éléate’, c’est sur Méliossos plutôt que Parménide qu’Aristote a’appuie. » (BRÉMOND, 2017, p. 58).

⁷⁹ Nas linhas seguintes, Aristóteles concederá informações relevantes sobre a relação historiográfica que os filósofos eleatas mantiveram entre si. Ele destacará que “(...) Xenófanés afirmou antes [de Parmênides e de Melisso] a unidade do todo [diz-se, com efeito, que Parmênides foi seu discípulo (μαθητής)] (...)” (ARISTÓTELES, *Met. A*, 5, 986 b22). De acordo com Harriman, esta passagem é importante pois, apesar de evidenciar que Xenófanés foi mestre de Parmênides, não se afirma de Melisso que tenha sido discípulo deste último. “This is significant if we put this omission in the context with Aristotle’s report, at *Metaphysics* A5 (986b22), that Parmenides *is said* to have been Xenophanes’ pupil, [but] (...) Melissus is not, in turn, mentioned as Parmenides’ pupil (...). » (HARRIMAN, 2019, p. 9). Este seria um indispensável vestígio, como em Platão, de sua independência filosófica. No que tange a este assunto, Brémond estabelece observações semelhantes: « Aristote (...) offre ainsi l’image d’une école au sens plus strict d’une succession de maître à disciple, démarche pour le moins rare dans le corpus aristotélicien. Le lien entre Méliossos et Parménide n’est cependant pas précisé, sans doute parce qu’ils n’avaient à la connaissance d’Aristote pas de relations directes. Mais ce texte de la

poderia ser mais explícito: para ele, Melisso designava o ser, ou seja, o Um (ένος) – (de novo, atribuído concomitante e equivocadamente a Parmênides) como uma propriedade material (ὄλην). Esta peculiaridade de sua interpretação do tratado de Melisso resultará em consequências pouco verossímeis, sobretudo se analisarmos os fragmentos que restaram da obra do sâmio, tal qual se examinará adiante.

Além disso, segundo Raven, Zeller sustenta que, assim como em ocasiões nas quais consta o conceito de Um são geradas inúmeras ambiguidades em se tratando de um testemunho de Zenão, “the same could easily happen in the case of Melissus also.” (ZELLER apud RAVEN, 1948, p. 88) Concorda com Raven o pesquisador Burnet.⁸⁰

A terceira citação que Aristóteles estabelece de Melisso repousa em seu livro de modo bem mais visível. Seria difícil, na verdade, ignorar a forma descortês e áspera a que o estagirita apela para aludir ao pré-socrático sâmio:

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; Parmênides, ao contrário, parece raciocinar com mais perspicácia. (ARISTÓTELES, *Met. A*, 5, 986 b25).

Tanto Melisso quanto Xenófanes são tratados de modo bastante amaro⁸¹ nas linhas acima distinguidas. Seu destino não poderia ser menos pessimista na historiografia antiga:

Métaphysique montre que pour son auteur, ces trois penseurs ne partageaient pas par hasard la thèse du monisme (...). » (BRÉMOND, 2017, p. 39).

⁸⁰ Burnet enfatiza a necessidade de se considerar que o termo que representava “uno” em grego, nesta passagem da *Metafísica* escrito como ένός, era polissêmico. Este seu caráter pode ter inclusive contribuído para os pesquisadores estabelecerem tantas distinções entre os diversos tipos de monismo: material, numérico ou predicativo, por exemplo, como o faz Patrícia Curd (2004, p. 65). Retomaremos estas classificações no capítulo adiante. O fato é que Burnet distingue ao menos dois sentidos: o de que o uno abrange uma totalidade ou o de que ele abarca uma propriedade espacialmente definida. Para o autor, os eleatas se esforçarão em elevar o primeiro sentido em detrimento do segundo e, por isso, Aristóteles não poderia simplesmente interpretar o termo como se remetesse a um sentido qualquer por ele designado. “(...) Parecerá ainda mais surpreendente ao constatarmos que, na *Metafísica*, Aristóteles afirma que, enquanto a unidade de Parmênides parecia ideal, a de Melisso era material. (...) ‘O Uno’ era uma expressão que tinha dois sentidos em meados do século V a.C.; significava o total da realidade ou o ponto como unidade espacial. Para mantê-la no primeiro sentido, os eleatas seriam obrigados a refutá-la no segundo; e assim, eles às vezes pareciam estar falando de seu próprio “Uno”, quando, na verdade, referiam-se ao outro. Vimos que a mesmíssima dificuldade foi experimentada a respeito da negação do ‘uno’ por Zenão.” (BURNET, 2006, pp. 340-341).

⁸¹ O termo imitado no texto de Aristóteles que corresponde a “grosseiro” é ἀγροικότεροι, que deriva de ἀγροικία. É tempestivo que o analisemos mais minuciosamente nesta oportunidade. Seu significado equivale a “1. hospedaria ou residência no campo; 2. modos rústicos, grosseiros.” (dictionnaire BAILLY, 1935, p. 7 – tradução nossa do francês). Olivieri observa com bastante argúcia que Aristóteles já havia articulado a palavra em outra ocasião, tendo, inclusive, a definido em sua *Ética Nicomaqueia*. E, como nesta última obra sua descrição está mais inclinada a uma projeção rústica, e não propriamente grosseira, talvez Aristóteles não tenha, com tanta veemência e hostilidade, criticado Melisso neste trecho específico da *Metafísica*. Olivieri destaca o seguinte: “Para el alcance del término ‘rústico’, ver TEOFR. *Caract. IV*. No obstante, Arist. mismo lo define en *Ét. Nicóm.* 1108a: el que peca por defecto es un rústico, y su manera de ser, la rusticidad. No equivale, entonces, a ‘grosero’, como suele traducírselo a veces, siguiendo el significado que la palabra tiene frecuentemente en Platón.” (OLIVIERI, 1985, p. 92, n. 39).

ambos os filósofos caem em oblióvio por séculos a fio. No que tange a Melisso, especialmente, a censura que Aristóteles lhe dirige impactou tão veementemente as pesquisas em filosofia antiga que ele só seria abordado novamente com um acuro mais limado a partir da década de 70, com a análise de Giovanni Reale. O fato de o testemunho de Aristóteles ter, em grande medida, conspirado a favor da obliteração da obra de Melisso constitui um tópico abordado por Zafiropulo:

La gloire posthume d'un penseur dépend de combien les générations à venir parleront de son oeuvre. Si, par mésaventure, une conspiration de silence se fait autour de son nom ou de ses écrits, un auteur peut sombrer dans l'oubli en dépit de ses mérites. [...] Mélissos de Samos, le troisième des Éléates dont quelques fragments sont parvenus jusqu'à nous, est un des hommes les plus éminents faisant partie de ce groupe des méconnus, victimes de circonstances historiques adverses : sa mauvaise étoile (...) le [relègue] dans une pénombre qui (...) ne correspond certes ni au rôle qu'il sut jouer de son vivant, ni à l'héritage intellectuel qu'il sut accumuler.(ZAFIROPULO, 1950, p. 211).

A rejeição de Melisso por parte de Aristóteles definirá por muitas gerações como o sâmio será interpelado⁸². O impropério que o estagirita rispivamente lhe imputa servirá como um acre e diuturno paradigma nos anos subsequentes: Melisso expiará, assim, um descrédito filosófico ubíquo e generalizado⁸³. Este processo, por parte dos pesquisadores, de recusa de sua obra, será provocado pelo modo com que Melisso é perquirido por Aristóteles e selado, em especial, por esta passagem, que é especificamente hostil ao sâmio.

⁸² Segundo Reale, “Melisso passò nell’ombra, o fu ricordato come autore di spropositi” (REALE, 1970, p. 26) por causa da maneira pela qual Aristóteles o interpretou. O autor completa seu raciocínio afirmando que “(...) fu soprattutto Aristotele (...) che, discutendo il pensiero di Melisso, formulò quella fatale condanna, che rimase a lungo senza appello. E i commentatori di Aristotele non seppero, se non in minima parte liberarsi dal presupposto aristotelico, e il giudizio dello Stagirita pesò così per interi secoli.” (Idem, p. 29). Para Zafiropulo, “ce dénigrement systématique remonte à Aristote lui-même qui semble bien avoir conçu une aversion toute spéciale pour Mélissos.” (ZAFIROPULO, 1950, p. 235). Harriman ressalta também que a tradição doxográfica antiga, se não exclui integralmente a alusão aos trabalhos de Melisso, os aborda segundo os parâmetros teóricos aristotélicos, ou seja, a partir de uma visão filosoficamente negativa, que corresponde à que Aristóteles fundou sobre o sâmio. Simplício, por exemplo, ao acrescentar à sua análise dos trabalhos aristotélicos fragmentos autênticos do tratado de Melisso, “(...) clearly meant to add textual support to the criticism and to bolster Aristotle’s claims.” (HARRIMAN, 2019, p. 43); Filopono, por sua vez, efetua os mesmos procedimentos; “(...) so it is once again in the context of explicating Melissus’ argument in the service of demonstrating the validity of Aristotle’s criticisms that dilemmatic argumentation is attributed to Melissus (...)”. (Idem, p. 44). E este cenário se repetirá sucessivamente entre diversos outros comentadores posteriores da antiguidade. Segundo Brémond, «Aristote est au coeur de l’histoire de l’interprétation de Mélissos. Ainsi, les auteurs postérieurs l’utiliseront à la fois comme source et comme modèle interprétatif.» (BRÉMOND, 2017, p. 27).

⁸³ Brémond indica que Aristóteles teria até escrito um tratado exclusivamente para criticar Melisso, segundo o testemunho de Diógenes: “Selon la liste des oeuvres d’Aristote par Diogène Laërce (...), il aurait aussi écrit un traité *Contre les thèses de Mélissos*.” (BRÉMOND, 2017, p. 163).

Um dos pesquisadores que seguiu fielmente a tradição fundada pelos escritos de Aristóteles e vilipendiou Melisso foi Albertelli⁸⁴:

Nessun tentativo di valutazione positiva ci pare tale da indurci ad abbandonare la nostra convizione che il pensiero occidentale può fare tranquillamente a meno di Melisso di Samo [...]. Parmenide è certo, per la ricchezza dei pensieri che ha fatto nascere, la figura piú imponente del pensiero presofistico. [...] Di fronte a tanta ricchezza filosofica, assai tenue e smilza ci appare la figura di Melisso. Senza entrave a discutere questioni particolari che molto piú opportunamente saranno esaminate nele note, si deve dire che le sue affermazioni in nulla vanno oltre quello di Parmenide. [...] 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 (...) (ALBERTELLI, 1939, pp. 211 e 213).

Além dele, Hussey destaca que, no que se refere a Melisso, “many of his arguments seem obviously weaker and cruder than those of Parmenides; on these grounds he was dismissed with contempt by Aristotle.” (HUSSEY in TAYLOR, 2005, p. 148). E, como ele, Palmer discorre a partir de um arrazoamento semelhante. No entanto, ele acrescenta ainda que quem se sustentasse na interpretação aristotélica constataria a absoluta inferioridade de Melisso ante Parmênides: “Serious philosophers, however, beginning with Plato and Aristotle, realized that Melissus was a basically crude and negligible thinker when compared to the more profound Parmenides” (PALMER, 2009, p. 224).

Há outros estudiosos, contudo, que evitaram denegrir ainda mais a imagem de Melisso, abdicando de adotar o que vigorava na tradição doxográfica e reconhecendo a grave influência desta última. Certos pesquisadores reconhecem tão-somente que Aristóteles repeliu a filosofia de Melisso, como Makin: “Aristotle judged him a much poorer philosopher than Parmenides (...)” (MAKIN, 2013, p. 45), Volpe: “(...) Aristotele attacca pesantemente il filosofo di Samo (...)” (VOLPE, 2017, p. 100), Spangenberg: “He mentions Xenophanes and Melissus, who, he affirms, are more ‘rustic’.” (SPANGENBERG in CORDERO, 2011, p. 391, n. 20) e Mansfeld:

In ancient sources, beginning with Aristotle (Plato is less severe), and also in our modern literature one encounters the verdict that Melissus is a sort of Parmenides dimidiatus, that is, that he to some extent debased the master’s thought and even made elementary logical mistakes. (MANSFELD, 2012, p. 72).

⁸⁴ Na contemporaneidade, já que os estudos sobre Melisso têm paulatinamente se difundido, este autor italiano servirá como um modelo a não ser adotado e suas asserções serão alvo de críticas de muitos comentadores. É o caso de Reale (1970) e Galgano (2009), por exemplo, que consideram a análise de Albertelli sobre Melisso, além de superficial, injusta e incompatível com os dados sobre o sâmio.

Enquanto isso, há aqueles que tendem a criticar a expansiva tendência historiográfica de reprovar a filosofia do sâmio, não apenas a reconhecendo mas, também, a reprovando. É o caso de Zafiropulo (1950) e diversos outros comentadores cujas interpretações foram desenvolvidas mais recentemente⁸⁵:

Or, Aristote professait um système philosophique qui se situe (...) aux antipodes de celui de Mélissos et il ne parle de son prédécesseur que pour l'attaquer et le dénigrer. Toute notre tradition ne devait, pendant longtemps, remonter qu'au Stagirite et, tant que son autorité ne fut pas mise en doute, les écrits et la personnalité du Samien eurent à souffrir des jugements qu'il avait porté sur eux : toutes deux furent injustement reléguées à l'arrière-plan de la philosophie antique en dépit des qualités hors pair qui distinguèrent aussi bien l'homme que sa pensée. (ZAFIROPULO, 1950, p. 213).

Convém que examinemos de forma um pouco mais detida as outras passagens dos textos de Aristóteles nas quais Melisso se afigura, visando a identificar em que demais trechos o sâmio é projetado pejorativamente.

Melisso e a *Física*

Aristóteles alude a Melisso com bastante frequência em sua *Física*. Em *Fís.* I, 2, 184b 15, ele conjuga as filosofias de Melisso e Parmênides novamente, asseverando serem partidárias

⁸⁵ Como Olivieri, que sustenta que “Quizá la dificultad mayor con la que se ha de enfrentar quien se acerque libre de prejuicios al estudio del pensamiento de Meliso de Samos surja del obstáculo que ofrece la tradición para llegar a un equilibrado examen de sus doctrinas. Ello significa poder superar una subestimación que, a fuerza de reiterada, se ha vuelto habitual. Tal actitud tiene sus inicios en las manifiestas y empecinadas críticas que Aristóteles hace a Meliso tanto en la *Física*, como en la *Metafísica* y en las *Refutaciones Sofísticas*, y, naturalmente, en la tremenda y decisiva influencia de la opinión aristotélica. Esas críticas se han visto coronadas, además, por el beneplácito que les concediera (...) [los] estudiosos. (...) Ya que Aristóteles no había vacilado en tildar a Meliso de rústico (textos núms. 155, 156 y n. 39), la tradición doxográfica posterior no se incomodó tampoco en corroborar o desmentir semejante aserto: simplemente lo aceptó.” (OLIVIERI, 1985, pp. 67-68). Raven está a par deste ponto de vista: para o pesquisador, “Melissus has seldom the attention that he both merits and fully repays. That may be in part the fault of Aristotle, who habitually refers to him with blunt contempt.” (RAVEN, 1948, p. 78). Burnet também reprocha a tendência de subestimar Melisso ao parafrasear Bäumer: “que Melisso era um fraco é uma *fable convenue* que as pessoas repetem desde Aristóteles, que não foi capaz de apreciar os eleatas em geral e que, em particular, equivocou-se consideravelmente com respeito a Melisso.” (BÄUMER apud BURNET, 2006, p. 347, n. 68). Galgano, por sua vez, grifa que “Melisso está longe de ser o filósofo grosseiro do qual fala Aristóteles. Ao contrário, foi um pensador perspicaz e rigoroso.” (GALGANO, 2009, p. 102), opondo-se frontalmente ao que estagirita afirmou sobre o sâmio. De acordo com Reale, Aristóteles é responsável pela péssima qualidade, quantidade e abrangência dos testemunhos doxográficos antigos de Melisso, por tão rispidamente tê-lo desprezado em sua obra. Conforme o autor, “(...) la colpa, questa volta, è solo e tuttal di Aristotele, che screditò Melisso e lo travisò pesantemente. Purtroppo, l'autorità dello Stagirita fece velo agli antichi e ai moderni, i quali si ostinaro a leggere i frammenti solamente (o quase solamente) nella falsa prospettiva additata da Aristotele (...) e solo di recente è stato possibile il recupero critico dell'autentico Melisso.” (REALE, 1970, pp. 25-26). Cordero destaca que, apesar da destacada originalidade da filosofia de Melisso, “Aristóteles não hesita em afirmar que ele raciocinava como um ‘camponês’ (*agroikós*) (*Metafísica* A. 5. 986b27), e que seu método era ‘grosseiro’ (*Física* I.3.186a9).” (CORDERO, 2011, p. 110).

da noção de que há apenas um princípio e de que ele é imóvel. Parmênides também é criticado por Aristóteles nos textos que compusera. Que o eleata pareça, neste entretanto, mais dileto aos olhos de Aristóteles do que Melisso é um ponto inconcusso, não só pela segunda passagem da *Metafísica* na qual Melisso é reportado, mas principalmente pelas constantes comparações que Aristóteles plasma de ambos os filósofos, tendendo com mais regularidade a execrar o sâmio. Isso é realçado por Pulpito:

Nemmeno nella stagione degli studi antichi incentrati sullo schema dell'evoluzione *vom mythos zum logos* questo dato ha salvaguardato la reputazione di Melisso dal giudizio severo che lo accompagna da Aristotele in poi: il suo predecessore, seppure ancora avvolto nelle spire del mito, appare sempre più profondo e in ultima analisi più avanti di lui. (PULPITO, 2018, p. 20).

Em *Fís.* I, 2, 184b 25 – 185a 12, Melisso é acusado de empregar argumentos erísticos em seu raciocínio, tal qual, segundo Aristóteles, o próprio Parmênides; entretanto, o argumento do sâmio “é mais vulgar e desprovido de dificuldade, pois, um absurdo tendo sido concedido, os demais decorrem (...)” (ARISTÓTELES, *Fís.* I, 2, 184b 25 – 185a 12). Portanto, já em sua *Física* Aristóteles reprocha aspectos lógicos do texto filosófico de Melisso; contudo, ele vai se aprofundar neste sentido apenas em outra passagem.

Em *Fís.* I, 2, 185a 32 – b 5, Aristóteles afirma que, para Melisso, o ente é ilimitado. Ele perscruta, então, neste excerto, apenas uma das acepções que o termo ἄπειρον suscita. O fato é que, para Aristóteles, quando se aborda o ente, não se pode negligenciar uma de suas características fundamentais, qual seja, a da substância. Esta característica ele trata, ao menos introdutoriamente, como uma categoria, a do “qual” – quer dizer, uma qualidade⁸⁶. Mas, de acordo com sua análise, o ilimitado se refere à outra categoria – a da quantidade. Assim, o ente admitiria duas categorias, a da qualidade e a da quantidade; e, se é assim, já não se poderia afirmar do ente que seja apenas um, mas dois. Ele ainda pressupõe que, se fosse um apenas o ente, ele não poderia ser ilimitado, pois na substância (isto é, em relação à categoria da qualidade) não se poderia identificar predicados infinitos. Novamente, Aristóteles repreende a filosofia do sâmio; porém, pudemos observar uma primeira vez uma menção a Melisso que não implique o discurso sobre Parmênides.

⁸⁶ De acordo com Graham, já aí Aristóteles se equivocaria, pois a maneira pela qual ele depreendia a qualidade poderia não corresponder com a que Melisso descrevia para sublinhar que o ser não se altera e, por não se alterar, não deveria ter começo nem fim, mas ser infinito. “Any kind of alteration entails perishing. Melissus does not necessarily mean by ‘be altered’ (*heteroiousthai*) what Aristotle means by *alloiousthai*; that is, he may not understand it as strictly qualitative change, although it should tend to imply that.” (GRAHAM, 2010, p. 482).

Em *Fís.* I, 2, 185b 16-19, Melisso é de novo vinculado a Parmênides. Neste entretanto, Aristóteles destaca dois aspectos distintos de suas filosofias: em Melisso, que o ente é ilimitado e, em Parmênides, que é limitado⁸⁷.

De acordo com Brémond (2017), Aristóteles se referirá a Melisso na *Física* em ainda pelo menos mais seis passagens. Uma das mais notórias e aparentemente sintéticas passagens na qual Melisso se faz presente no interior da obra de Aristóteles é aquela na qual rechaça que os argumentos lógicos relacionados ao sâmio sejam exequíveis. Em *Fís.* I, 3, 186a 4 - 22, Aristóteles reitera que Melisso raciocina como um erístico e declara que o sâmio comete um paralogismo⁸⁸ ao julgar que, se tudo que nasceu tem começo, o que não nasceu não tem começo. Para Olivieri, “la falacia formal que critica Arist. es la de suponer que por negar el antecedente queda necesariamente negado el consecuente.” (OLIVIERI, 1985, p. 93, n. 40). Também segundo Aristóteles, Melisso estaria julgando verdadeiras premissas falsas e é igualmente nisso que se basearia sua falácia⁸⁹. Seria como afirmar, levando-se em consideração as legendas A- *O que nasceu*; B - *Ter começo*; a – *o ser*, este argumento:

Todo A é B.

a não é A.

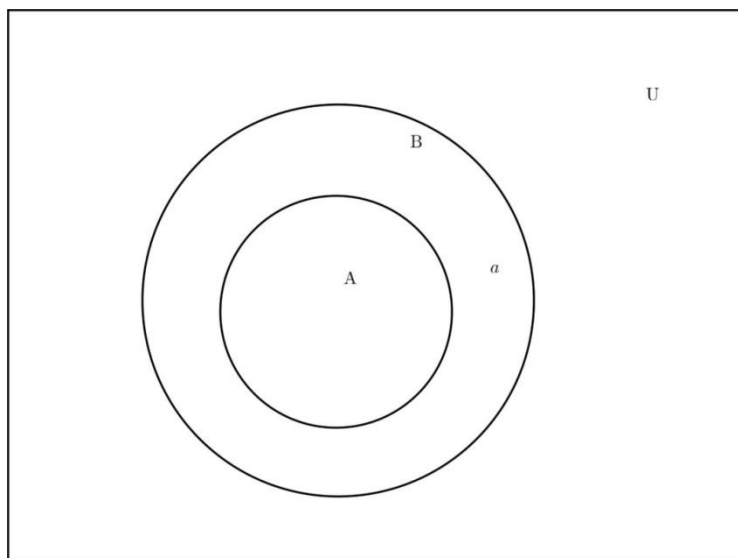
a não é B.

Tratar-se-ia, pois, de um erro de inferência segundo o esquema lógico de Aristóteles, pois é possível imaginar um cenário no qual do fato de *a* não proceder de A não se deduz necessariamente a não procedência de B. Como salienta Graham, “the inference is fallacious” (GRAHAM, 2010, p. 481). O esquema abaixo o ilustraria:

⁸⁷ Ele provavelmente estaria reforçando numa passagem da *Metafísica* esta sua visão, como já foi analisado (ARISTÓTELES, *Met.* A, 5, 986 b18- 20).

⁸⁸ Tal qual frisa Reale, Aristóteles explorará estes supostos erros lógicos cometidos por Melisso em vários trechos de seus tratados: “Aristotele insiste a più riprese nel sottolineare il ‘paralogismo’, ossia l’ ‘errore’ commesso da Melisso nella deduzione dell’infinitudine dell’essere e lo fa con un accanimento del tutto particolare.” (REALE, 1970, p. 73).

⁸⁹ Ao indagar, adiante, na mesma passagem, o seguinte: “Além do mais, por que é imóvel, se é um? Por que não se moveria também o todo, assim como a parte se move em si mesma, sendo uma só – esta água aqui, por exemplo? Além disso, por que não haveria alteração?” (ARISTÓTELES, *Física*, I, 3, 186 a 4). Neste trecho, Aristóteles está duvidando da verdade especificamente de cada premissa daquilo que seria o argumento de Melisso. Olivieri também acentua isto: “Vemos, sin embargo, que Arist. insiste em señalar cuál es el punto de partida – un absurdo, según él – y derivar de allí – sin dejar de criticar paso a paso – cada un de los atributos hallados, que son, precisamente, los que a Meliso interesan.” (OLIVIERI, 1985, p. 94, n. 41).



A fim de produzirmos um exemplo simples sobre como, de acordo com Aristóteles, Melisso poderia estar errado, podemos substituir os predicados por outros. Se admitíssemos, por exemplo, que toda onça-pintada é um mamífero, ao negarmos a existência de uma onça-pintada não seria razoável negar a existência de mamíferos, pois há outros que não só a onça.

A estrutura desta falácia será associada a Melisso diversas vezes por Aristóteles ao longo de seus tratados⁹⁰. McInerny salienta, no que tange a esta passagem em específico, que os argumentos empregados por Melisso pareceram não o favorecer nem um pouco do ponto de vista de Aristóteles:

This argument did little to earn for Melissus the esteem of Aristotle, who points out that Melissus thinks he has a right to say that if that which has come into being has a beginning, that that which has not come into being has no beginning. (McINERNY, 1997, p. 73).

Com efeito, o fato é que a maioria dos comentadores concorda que Aristóteles estaria se referindo, nesta passagem especificamente, ao fragmento DK 30 B 2 de Melisso⁹¹, como aparentemente o faz em outros trechos de seus múltiplos tratados. Determinados pesquisadores discordam da crítica de Aristóteles e consideram se tratar de um ensejo incongruente imputar a Melisso a suspeita de que ele adotou um sistema lógico empanzinado de critérios intrincados como o é o modelo aristotélico. Todavia, é justamente este sistema que

⁹⁰ Como acentua Brémond, « il s'agit dans tous les cas d'un raisonnement à partir du conséquent. » (BRÉMOND, 2017, p. 32).

⁹¹ Burnet realça que a contemporaneidade tem acesso ao fragmento e que, provavelmente, ele é autêntico: por isso, estaríamos autorizados a interpretá-lo segundo nossos critérios, e não a partir da visão de Aristóteles a respeito. “Como dispomos do fragmento interpretado por Aristóteles dessa maneira (frag. 2), temos todo o direito de compreendê-lo por nós mesmos (...).” (BURNET, 2006, p. 339).

Aristóteles vai exigir do sâmio, embora Melisso veiculasse seus raciocínios através de um tipo diferente de lógica:

Este fr. ha sido el más discutido de los textos de Meliso desde Arist. en adelante (...). En él se afirma la inseparabilidad de la eternidad y la infinitud. De estas « propiedades » de lo que es no hay, en rigor, en Meliso – como daba por supuesto Arist. – una *deducción*, sino sólo la exhibición de su *equivalência* total y absoluta. Así, en llamado “discurso verdadero” entre los eleatas aparece cuando se desprenden inferencias de esas equivalencias (postuladas como premisas necessariamente verdaderas) y se contrastan las conclusiones obtenidas de ellas por via del absurdo. (OLIVIERI, 1985, p. 89, n. 33).

Burnet também explicita sua discordância com Aristóteles ao analisar o testemunho deste último sobre Melisso e a censura que o estagirita direciona à lógica do pré-socrático. Para o estudioso, Aristóteles é demasiadamente ríspido com Melisso.

Aristóteles é muito rigoroso com Melisso, por essa simples inversão de uma proposição afirmativa universal, mas é óbvio que sua convicção não se fundamentava nisso. Toda a sua concepção da realidade tornou-lhe necessário considerá-la eterna. (BURNET, 2006, p. 339).

Aristóteles vai reportar a Melisso na *Física*, ainda, em I, 8, 191a 23, de forma indireta, quando admoesta os eleatas por condenarem a geração ontológica; em III, 6, 207a 15, ao sustentar que Parmênides se exprime melhor do que Melisso quanto à descrição do ente; em IV, 6, 213b 12, ao aparentemente expor que, segundo Melisso, o vazio teria de fazer parte dos seres caso estes se movimentassem; em IV, 7, 214 a 26-31, quando veicula, em oposição a Melisso, que do movimento não se pode inferir o vazio, já que corpos que são plenos, ao serem divididos, têm suas partes movimentadas, mas não possuem o vazio em si mesmos; e em VIII, 3, 254 a 23-30, ao implicitamente atribuir a Melisso a defesa da imobilidade e refutar a viabilidade de semelhante pensamento.

Melisso: *Do Céu e Sobre a Geração e a Corrupção*

No tratado *Do Céu*, Aristóteles parece se referir a Melisso em apenas uma passagem, ao imputar aos melissianos e parmenidianos a égide da asserção de que se deve abolir inteiramente a geração e a corrupção do estudo do ser. Isto induz Aristóteles a dissertar que os eleatas não “pensam com menção à física.” (ARISTÓTELES, *Do Céu*, III, 1, 298 b 12-24). A imissão de tal raciocínio é perscrutada por Casertano, que indica que “The attribute of ‘a-physicists’ assigned to Parmenides and the Eleans by Aristotle is also reported by Sextus Empiricus, *Adv.*

Math. X 46”. (CASERTANO in CORDERO: 2011, p. 31, n. 31). Dueso, por sua vez, observa que o conteúdo da *Metafísica* está em oposição direta ao que se constata exprimido em *Do Céu*, enfatizando que os discursos aristotélicos em ambas as obras “sounded odd”. (DUESO in CORDERO, 2011, p. 273).

Como se pode verificar, os eleatas pareceriam, então, através de sua filosofia, não se adequarem aos pressupostos aristotélicos, uma vez que o estagirita atribui aos filósofos pré-socráticos em outros tratados o estudo da natureza predominantemente em sua dimensão física ou, mais restritamente, da experiência sensível⁹². Então, se na *Metafísica* Aristóteles disserta que competiria aos pré-socráticos a investigação da física, aqui, no *Do Céu*, ele se inclina à asserção contrária em relação especificamente aos eleatas, destacando que suas teorias não dizem respeito à física. Deveras, o que motivou Aristóteles a contradizer o que ele expôs em outra ocasião constitui uma incógnita⁹³.

Já no tratado *Sobre a Geração e a Corrupção*, Melisso não é reportado diretamente⁹⁴, mas Aristóteles, além de elaborar uma extensa crítica ao conceito de vazio (que repousa na obra melissiana), afirma que aqueles para quem o ser é apenas um beiram a loucura, pois, “(...) com efeito, não há nenhum louco que esteja tão fora de si que o fogo e o gelo lhe pareçam uma só coisa”. (ARISTÓTELES, *Sobre a Geração e a Corrupção*, I, 8, 325a 20). “Aristotle, whose judgement about Melissus was, as it is known, particularly harsh”, (PULPITO, 2017, p. 87, n. 34), não foi generoso com o sâmio nem mesmo em citações nas quais seu nome aparentemente repousa tácito.

⁹² Trindade, aliás, não está de acordo com Aristóteles neste sentido; para ele, a reflexão filosófica sobre a materialidade é empreendida somente a partir do próprio estagirita, e não antes dele. Para respaldar seu posicionamento, Trindade menciona, por exemplo, o fragmento DK 30 B 9 de Melisso, no qual a corporeidade do ser é integralmente rejeitada. “I do not think that Greek tradition allows for a notion—much less a concept—of matter before Aristotle. On the contrary, Anaxagoras’ fragments 11 and 12 provide unquestionable proof that *voûç* is incorporeal either in the event that it is mixed or that it is mixed only with a few things (cf. Melissus B9: Simplicius in *Phys.* 109, 34). » (SANTOS in CORDERO, 2011, p. 269, n. 44).

⁹³ Segundo Burnet, Melisso “se considerava um φυσικός [physikós] (filósofo da natureza) como os demais, porém, desde a época de Aristóteles, era lugar-comum que os eleatas não eram φυσικοί [physikói], uma vez que negavam o movimento.” (BURNET, 2006, 346, n. 55). Tal análise ressalta que é de fulcral importância esquadrihar os diversos sentidos que o termo *phísis* suscitava na antiguidade clássica: se Melisso se considerava um físico, mas rejeitava a plausibilidade do âmbito sensível, é porque a física não dizia respeito somente à investigação da experiência sensível.

⁹⁴ A este respeito, Olivieri, parafraseando a opinião de Zeller, repara que “este texto que se inicia con una alusión general a los eléatas en conjunto, concierne más bien a Meliso que a Parménides (...).” (ZELLER apud OLIVIEIRI, 1985, pp. 109-110, n. 72). Burnet concorda: “Zeller (p. 612, n. 2) demonstrou que isso se refere a Melisso.” (BURNET, 2006, p. 346, n. 58).

Melisso no *Organon*: Tópicos e Refutações Sofísticas

No compilado de obras *Organon*, Aristóteles se refere a Melisso em ao menos dois tratados. Em *Tópicos*, I, 11, 104b 20-25, o estagirita explica de que se trata uma tese, realçando que ela possui um caráter que ultrapassa o senso comum e que constitui uma proposta elaborada por alguém conhecido como filósofo. É a primeira indicação que se extrai de um texto aristotélico que não parece desdenhar de Melisso, nem em seu conteúdo expresso, nem em linhas posteriores. Nesta ocasião, Aristóteles associa a Melisso a tese de que o ser é uno. Para Olivieri, “ese texto muestra el relieve que los argumentos de Meliso sobre lo uno tuvieron ya en la antigüedad.” (OLIVIERI, 1985, p. 100, n. 54).

O outro tratado do *Organon* no qual Melisso é indicado consiste em *Refutações Sofísticas*. Como já enaltecido, Melisso é constantemente acusado por Aristóteles de pautar raciocínios erísticos e a alusão ao sâmio neste texto em especial é capaz de provocar a intuição de que Melisso fosse considerado pelo estagirita como um sofista. Não há, porém, evidências sólidas o suficiente para respaldar esta afirmação.

Nesta última obra, o nome de Melisso é grafado três vezes. A primeira delas é polêmica; Melisso é novamente apontado como produtor de raciocínios falaciosos. Neste caso específico, o estagirita abnuiria seu argumento tendo em vista que ele afirma o conseqüente⁹⁵, como o realça Olivieri:

La falacia aqui cometida es, para Arist., de orden formal y consiste en suponer que de la afirmación del consecuente puede concluirse el antecedente. Es conocida como falacia de afirmación del consecuente o de ignorância del consecuente. De ella se ocupa Arist. en *Ref. Sof.*, principalmente en el pasaje transcrito y en 181a 22-30. (OLIVIERI, 1985, p. 96, n. 44).

A passagem em Aristóteles está plasmada tal qual se segue:

(...) Por exemplo, o argumento de Melisso de que o universo é infinito supõe que o universo não veio a ser (pois nada poderia vir a ser a partir do que não é) e que tudo que veio a ser partiu de um princípio; se, portanto, o universo não veio a ser, não tem ele princípio e, por conseguinte, é infinito. Mas a conclusão aqui não é necessária, pois mesmo que aquilo que veio a

⁹⁵ De fato, seria mais apropriado considerar que Melisso aqui comete uma falácia de negação do antecedente do que de afirmação do conseqüente. Aristóteles apontaria em Melisso a seguinte estrutura argumentativa: “tudo que veio a ser partiu de um princípio; o universo não veio a ser; então, o universo não tem princípio (e é infinito)”, como a passagem em *Refutações Sofísticas* indica adiante (ARISTÓTELES, *Ref. Sof.* I, V, 167b 12-20). Ora, na segunda premissa se nega o que foi afirmado na primeira: eis em que se basearia a negação do antecedente. De qualquer maneira, negando-se o antecedente ou afirmando-se o conseqüente, tratam-se, em todo caso, de falácias lógicas.

ser possuísse sempre um princípio, não se segue que aquilo que possui um princípio tem que vir a ser, tanto quanto não se segue que alguém que está quente tem que estar com febre porque alguém que está com febre está quente. (ARISTÓTELES, *Ref. Sof. I, V*, 167b 12-20, adaptado).

Muitos serão os pesquisadores que, posteriormente, se engajarão em dissecar este testemunho específico. Eles o apartarão em premissas e conclusão para, deste modo, demonstrar em que se alicerçavam as indicações de Aristóteles⁹⁶. O raciocínio poderia ser exprimido assim: para Melisso, tudo que veio a ser tem um princípio; o universo não veio a ser; logo, o universo não tem princípio – daí se concluindo que ele é infinito (*todo A é B; a não é A; logo, a não é B*)⁹⁷. Aristóteles parece ressaltar que raciocínios assim são falaciosos, pois tendem a considerar necessárias conclusões que são contingentes⁹⁸. Por isso o filósofo compara este argumento ao de uma pessoa com febre; ao encontrarmos alguém com temperatura quente, se descobríssemos que estava com febre, isto não seria o suficiente para generalizarmos e afirmarmos que todos os que estão quentes obrigatoriamente têm febre. De acordo com Kirk, Raven e Schofield, “Aristóteles ficou profundamente abalado perante a má lógica deste raciocínio.” (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1983, p. 415).

Mas a questão sobre se o ponto de vista de Aristóteles é coerente quando associa a Melisso estes tipos de argumento é controversa⁹⁹. Alguns pesquisadores vão concordar com o

⁹⁶ Brémond, por exemplo, resalta que, neste excerto específico de *Refutações Sofísticas*, de acordo com Aristóteles, “(...) Méliossos a pris comme premisses que ce qui est généré a un commencement, et en fait la fausse inférence que ce qui a un commencement est généré : par conséquent, étant donné que le tout n’est pas généré, il ne peut avoir de commencement, puisque s’il en avait un, il serait dès lors généré. Ce genre de raisonnement est selon Aristote courant dans la vie quotidienne, mais difficilement pardonnable dans les raisonnements philosophiques. » (BRÉMOND, 2017, pp. 31-32).

⁹⁷ A maioria dos pesquisadores tende a formular a falácia que Melisso teria cometido de acordo com Aristóteles assim: *se A é B; não A, logo, não B*. Reale (1970, p. 76), por exemplo, adota esta estrutura. Sedley, por sua vez, veicula algo similar: “Desde Aristóteles, os críticos detectam aí uma inferência falaciosa: ‘se p, q; mas não-p; portanto, não-q’”. (SEDLEY, 2008, p. 183). Esta também é uma falácia e sua configuração até comporta bem o que é exprimido neste trecho, mas a sua forma é mais semelhante à da lógica proposicional que à da lógica de predicados, que é a predominantemente empregada por Aristóteles. Segundo Smith, para Aristóteles, as frases “têm de conter um sujeito (*hupokeimenon*) e um predicado, e têm de ou afirmar ou negar o predicado do sujeito” (SMITH, 2012, p. 6). Por isso, optamos por elaborar o sistema formal do argumento tal como se estrutura neste parágrafo e nos anteriores.

⁹⁸ Trocando em miúdos, “secondo un corretto procedimento, è possibile dalla *condizione* dedurre la *conseguenza*, ma non è corretto, viceversa, dedurre dalla *conseguenza* la *condizione*, perché la stessa *conseguenza* potrebbe essere prodotta da diverse *condizioni*; ora, il filosofo di Samo avrebbe, invece, preteso dedurre proprio dalla *conseguenza* la *condizione*.” (REALE, 1970, p. 75).

⁹⁹ Harriman se pergunta, por exemplo, se se deve acatar as acusações de Aristóteles de que Melisso estaria negando o antecedente em seus argumentos lógicos. Ele chega à conclusão de que, quer Aristóteles estivesse respaldado ao criticar Melisso, quer não, o raciocínio do sâmio foi formulado de modo a se tornar vulnerável a estas acusações nada inócuas da parte do estagirita. “Must we accept that Melissus is guilty of fallaciously arguing from a denial of the antecedent? (...) [Well], Melissus’ argument seems vulnerable to Aristotle’s criticism.” (HARRIMAN, 2019, p. 74).

estagirita¹⁰⁰ e, outros, vão se posicionar afirmando que em Melisso o argumento não estaria ordenado necessariamente segundo estes parâmetros. Tal qual já frisado outrora, um destes comentadores é Olivieri. Ele destaca que, principalmente quando Aristóteles aparenta aludir a DK 30 B 2, Melisso nem sempre deve ser analisado como um filósofo integralmente adepto da condicionalidade dos enunciados, o que nos levaria às implicações lógicas. Melisso parece empregar, também, argumentos formulados como equivalências em seu tratado:

[Expertos en la materia,] atentos al esquema explicativo aristotélico han considerado que sólo existen relaciones de condicionalidad entre los enunciados, sin advertir las de equivalencia establecidas por Meliso (“es” = “no sólo siempre era sino también será”; “no tiene tampoco principio ni fin” = “es”; “es” = “infinito”). (OLIVIERI, 1985, p. 90, n. 33).

Além disso, uma das dificuldades que este trecho de *Refutações Sofísticas* provoca está no fato de que, no texto de Melisso, não parece haver a afirmação de que tudo (ἅπαν, de ἅπανταχόθεν, cuja conotação é bastante material) que veio a ser tem um princípio; na verdade, o sâmio articularia que se o que é (ἔστι) especificamente não veio a ser, nem deixou de ser em algum instante, é sinal de que ele sempre foi, é e será. Deveras, em Melisso, a noção de totalidade é importante; alguns fragmentos evidenciam isso, como no próprio DK 30 B 2, com o uso de πᾶν como *totalmente*. Contudo, a maneira pela qual esta totalidade é descrita por Aristóteles, em sua dimensão física, pode não corresponder com o que os fragmentos do sâmio pareciam, em sua abrangência, expressar.

Zucchello profere um comentário a respeito da análise aristotélica contida nesta passagem de *Refutações Sofísticas*; para o autor, Aristóteles acusa Melisso de cometer uma inconsistência lógica sem levar em consideração toda a extensão do argumento a que provavelmente ele se referia (a maioria concorda quanto a este exemplo de Aristóteles também se referir ao fragmento DK 30 B 2).

Le accuse di inconseguenza logica rivolte da Aristotele (*Confutazioni Sofistiche*, 5, 167 b13; DK 30 A10) trascurano in effetti l’enunciazione implicita nelle conclusioni (οὐ γὰρ αἰεὶ εἶναι ἀνυστόν, ὅ τι μὴ πᾶν ἔστι) - «ciò che è tutto è infinito» -, che funge in ultima analisi da premessa sia per ἔστι τε καὶ αἰεὶ ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται, sia per ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν,

¹⁰⁰ Palmer é um dos comentadores que dá seu aval à perspectiva aristotélica de Melisso em seu âmbito lógico. Para o autor, “Melissus’ arguments involve fallacies of equivocation so that his conclusions do not follow. Aristotle and Isocrates seem right to have regarded his arguments as essentially eristic.” (PALMER, 2009, p. 224). McKirahan também concede que Melisso esteja equivocado ao delinear logicamente sua filosofia: “ com efeito, [Melisso] é culpado de cometer erros crassos em seu raciocínio” (McKIRAHAN, 2013, p. 496). O autor, entretanto, não considera que as contribuições filosóficas de Melisso sejam vituperáveis ou prosaicas como, em outros trechos de seu exame, parece assegurar Palmer.

ἀλλ' ἄπειρόν ἐστιν. Sebbene lo stesso Aristotele, nel riassumere la posizione di Melisso, mostri consapevolezza della centralità della nozione di «totalità» (τὸ ἅπαν). (ZUCCHELLO, 2013, p. 4).

Quanto, porém, à possibilidade de Melisso ter elaborado seu raciocínio como o edificara Aristóteles, é medular sublinhar que a contenda é o que vigora no meio acadêmico.

A outra passagem na qual o nome de Melisso se afigura está situada em *Ref. Sof.* I, VI, 168b 33- 169a 3. Nela, Aristóteles explicita que se devem combater argumentos que, ao na verdade exprimirem apenas um acidente, são formulados como se expusessem algo necessário. É o caso do cisne e da neve; ambos são idênticos, mas não necessariamente idênticos, pois só são idênticos *em relação* à brancura e a sua brancura não constitui uma característica indispensável; antes, se trata de um acidente, uma contingência da natureza. É nestas circunstâncias que o filósofo cita Melisso: ele realça que, para o sâmio, o que foi gerado e o que é finito são idênticos, pois ambos têm um começo. Porém, que tenham um começo é um mero acidente: não se trata de algo que obrigatoriamente está incluso em sua descrição. Sob este ponto de vista, Melisso deveria ser refutado, pois estaria reivindicando a obrigatoriedade de um elemento aleatório e, com isso, sustentando uma falácia.

Aristóteles atribui também a Melisso, nesta passagem, a falácia de que tornar-se igual é idêntico a assumir a mesma grandeza; todavia, entre os fragmentos que restaram de Melisso, não há nenhuma evidência de semelhante afirmação.

O último testemunho de Melisso na obra Aristotélica *Refutações Sofísticas* consta no capítulo XXVIII, 181a 23-30. Neste trecho do tratado, Melisso é novamente alvo das repreensões do estagirita; para ele, o sâmio estaria cometendo uma falácia quando, assumindo que A implica B, ao negar A deve-se, então, negar B. Melisso estaria, segundo Aristóteles, manipulando as sentenças A e B incorretamente: se nas primeiras premissas seu raciocínio vai de A a B, na conclusão vai de B a A, cometendo-se um raciocínio contrafactual. Este aspecto apontado por Aristóteles é identificado por Mansfeld:

Melissus again argues from *a* to *b* and then counterfactually back from *b* to *a*. We shall encounter further examples of this chiasmic type of reasoning with its roots in the traditions of oral performance, for instance in fr. 30 B7. The present instance irritated Aristotle(...). (MANSFELD, 2012, p. 79).

Por exemplo: para Melisso, se o que foi gerado teve um começo, então o que não foi gerado não teve um começo. Mas deveria ser o contrário: se o que foi gerado teve um começo, é o que não teve um começo que não foi gerado. Ou seja: se toda onça-pintada é um mamífero, onde não há mamíferos não há onças-pintadas; mas, quando afirmamos que toda onça-pintada

é um mamífero, onde não há onças-pintadas não necessariamente não haverá mamíferos. Ou, ainda, se toda flor é uma planta, onde não há plantas, não há flores; mas disso não se pode inferir que onde não há flores não há plantas.

Um aspecto curioso deste documento doxográfico é que, conforme Aristóteles, o objeto de estudo de Melisso seria o céu (οὐρανός): “se o céu não foi gerado, ele é eterno” (ARISTÓTELES, *Ref. Sof.* XXVIII, 181a 29). Mas, na verdade, Melisso reporta ao ser em seu tratado. Este elemento também é enaltecido por Pulpito: “Aristotele [*Ref. Soph.* el. 28, 181 a 27] aveva fatto uso di un lessico equivoco: ad essere ingenerato e infinito secondo Melisso sarebbe ὁ οὐρανός, l’universo (invece di τὸ ἐόν)¹⁰¹”. (PULPITO, 2018, p. 24).

Novamente, o ser de Melisso assume características físicas especificamente materiais. Aristóteles já havia considerado em sua *Metafísica* (ARISTÓTELES, *Met.* A 3, 983b 5-10) que os filósofos pré-socráticos se debruçavam sobre temas assim e, sobretudo, Melisso, como exalta Volpe: para o pesquisador, o estagirita “accusa especificamente Melisso di avere inteso l’ἐόν ‘secondo la materia’ (*in Met.* A, 5, 986b 20).” (VOLPE, 2017, p. 100). No entanto, de acordo com o que deslindaremos adiante, Melisso não pode ter tratado o ser como uma propriedade material, sob pena de sujeitar todo o seu sistema filosófico à decadência e à contradição – principalmente se levarmos em consideração o fragmento DK 30 B 8.

Recentemente, tem-se identificado, por parte dos comentadores e pesquisadores em filosofia antiga, uma crescente inclinação de se analisar o testemunho de Aristóteles sobre diversos filósofos, entre os quais se destaca Melisso de Samos, de modo mais crítico. No âmbito da lógica, mais especificamente, há uma diversidade de estudiosos que se posicionam contrariamente ao que Aristóteles apontava em Melisso, revelando o teor tendencioso da análise do estagirita sobre o sâmio. É o caso de Harriman: para ele, «(...) Aristotle is less interested here in exemplifying a kind of fallacious deduction than in attacking the assumption Melissus made in raising his argument. » (HARRIMAN, 2017, p. 86). Paralelamente, outros especialistas se manifestarão a respeito com posturas semelhantes.

A deliberação final

¹⁰¹ No que tange ao emprego do termo *ouranós*, Olivieri resume de modo assaz sucinto o que a doxografia em geral analisa sobre o tópico. “No es cierto lo que dice ZAFIROPULO, pág.s 244-245, que con el término *ouranós* – que podría traducirse también por *cielo* – Arist. se refiera únicamente a una parte del todo, com lo cual resultaria incomprensible lo que dice Meliso. Más bien Arist. elige el término para aludir al todo, sólo que, como señala Reale, transcribe em fórmulas cosmológicas (com sus consiguientes derivaciones) um razonamiento que tine alcance ontológico.” (OLIVIERI, 1985, p. 95, n. 42).

Conforme se pôde identificar, Aristóteles rechaça Melisso ao condenar que se afirme que o ser é um e que é imóvel. O estagirita também confunde Parmênides com Melisso, e regularmente atribui ao primeiro o que é relativo ao segundo¹⁰². No que diz respeito à lógica, Aristóteles veementemente despreza a estrutura filosófica atinente ao sâmio, acusando Melisso diversas vezes de negar o antecedente e de recorrer a falácias.¹⁰³ Aristóteles não é afável ao abordar Melisso; tampouco, lhe é condescendente. E, no entanto, o texto de Melisso se manifesta filosoficamente conspícuo e pujante de questões essenciais¹⁰⁴. Como relata Pulpito, “Non si può certo invocare una presunta inferiorità intellettuale di Melisso, canonizzata da Aristotele (...)”. (PULPITO, 2017, p. 110).

O veredito final é de que Aristóteles deve expiar toda punição por ter tão insistentemente criticado Melisso? Aristóteles, apesar do jeito aparentemente soberbo com que se refere ao sâmio, não é mais responsável do que os pesquisadores em filosofia antiga pelo tratamento que lhe foi dirigido milênios afora. Deveras, estes também não são integralmente responsáveis, pois dependem em alguma medida dos estudos anteriores para dar prosseguimento a novas investigações. E, no que diz respeito aos fragmentos dos filósofos pré-

¹⁰² Como destaca Curd, porém, “Aristotle, too, recognizes the differences between Parmenides and Melissus.” (CURD, 2004, p. 240, n. 49). De fato, Aristóteles distingue Melisso de Parmênides em algumas passagens, como em *Met. A*, V, 986b 18-25. Mas, nas poucas ocasiões nas quais o faz, parece proceder assim apenas para louvar um e exprobrar o outro. Harriman defende que, se a distinção entre Parmênides e Melisso a que procede Aristóteles é mais profunda teoricamente, ela deve ser investigada com cautela, sobretudo se levarmos em conta os estudos de Palmer a respeito: “I take it that there are, at least, two distinct claims [from Palmer] that ought to be investigated: (1) Aristotle make a clear and unequivocal distinction between the positions of Parmenides and Melissus ; (2) the differences between the two are so prominent that we should think that the latter pursued a project very much apart from, and perhaps at odds with, what the former aimed to achieve.” (HARRIMAN, 2019, p. 7). Já Brémond explicita que, ainda que Melisso tenha sido cotejado de Parmênides, são muitas as outras circunstâncias nas quais ambos são cingidos no interior dos tratados aristotélicos. Independentemente de Aristóteles ter sido capaz de reconhecer a influência e a importância que Melisso assume em seu texto, é ele o filósofo eleata no grau mais elevado do termo: « C’est la démonstration méliссéenne qui sert le plus souvent de base à Aristote pour défendre les thèses éléates: le Stagirite n’utilise pour l’immobilité que l’argument méliссéen, pour le monisme, thèse plus proprement méliссéenne, il propose un argument qu’il attribue à Parménide et un autre plus développé qui est méliссéen et zénonien ; et en ce qui concerne l’absence de génération, il reprend l’argument éléate commun, mais lui donne un rôle dans la démonstration des prédicats de l’être qu’il a chez Méliссos et non chez Parménide. Certes, Aristote ne reconnaît pas que son éléatisme est essentiellement méliссéen, [mais] (...) Méliссos incarnerait chez Aristote l’Éleate par excellence (...) » (BRÉMOND, 2017, pp. 47 e 58).

¹⁰³ McKirahan apresenta um resumo da posição infensa de Aristóteles à lógica de Melisso, citando passagens da *Física* e da *Metafísica* compostas pelo estagirita e, também, parafraseando o MXG de Pseudo-Aristóteles: “Melisso foi atacado por Aristóteles. ‘Um pouco grosseiro’ em comparação com Parmênides: ‘argumentos inválidos, partindo de falsas suposições’; ‘um enfadonho argumento que não apresenta dificuldade alguma – concedido um absurdo, o resto se segue’; ‘mas por que deveriam estar corretas suas premissas? Alguém poderia afirmar o exato oposto. Pois ele não mostrou que seu ponto de partida está correto’. Aristóteles objeta fundamentalmente a detalhes a lógica de Melisso” (McKIRAHAN, 2013, p. 496).

¹⁰⁴ Graham ressalta até que Górgias pode ter se inspirado na filosofia de Melisso para desenvolver um tratamento mais radical da ontologia antiga, o que não deixa de ser uma hipótese de elevada probabilidade. Afinal, não se deve negligenciar que o título da obra do sofista parece estar articulado ao do tratado do sâmio. « Although Aristotle took Melissus to be crude in his theory and arguments, his book seems to have caused something of a sensation in earlier times. Gorgias drew on it (...) in his own radical treatment of ontology ». (GRAHAM, 2010, p. 484).

socráticos, estes já eram provavelmente raros antes mesmo de Aristóteles escrever suas obras. É irrefragável, porém, a influência que os textos do filósofo estagirita exerceram neste sentido:

La difficoltà di restituire alcuni passaggi dell'argomentazione esposta nel trattato di Melisso ha indotto molti studiosi, anche tra i più autorevoli, a reputarlo un pessimo ragionatore, capace di gravi errori logici. L'iniziatore di questa linea interpretativa è stato Aristotele [ad es. in (*Ref.*) *Soph.* el. 5, 167 b 13], il cui duro giudizio ricorre frequentemente nelle trattazioni del filosofo di Samo. (PULPITO, 2018, p. 19)

De todo modo, propender a tratar Aristóteles como um carrasco que ceifou filosofias fecundas e intrigantes do panorama filosófico tradicional constitui um ensejo equívoco. Aristóteles não poderia prescindir de seus princípios filosóficos; ele não poderia abrir mão da análise que fundamentou do âmbito sensível e de todas as consequências lógicas e metafísicas de suas enunciações¹⁰⁵. Com efeito, isto não justifica a forma, recorrendo-se a um eufemismo, cítrica com que o estagirita se direcionou a Melisso e, até, tendenciosa, já que sua análise estava eivada de pressupostos filosóficos determinados pelo próprio Aristóteles.

Ora, para Melisso seria impossível adivinhar os critérios aristotélicos, sobretudo no que tange à lógica, que, aliás, só são dotados de sentido com o sistema filosófico do estagirita¹⁰⁶. Assim como, para Aristóteles, seria difícil prever que principalmente graças ao conteúdo de

¹⁰⁵ Para Harriman, é sobretudo nestas incompatibilidades filosóficas que se baseiam as críticas de Aristóteles a Melisso. Sua insistência refutativa sobre a obra do sâmio não se dá a erro: “Aristotle’s remark is hostile and Melissus would surely object to his insistence on the importance of the senses in philosophical enquiry. Yet in one very important respect, Aristotle recognises what will prove to be a fundamental contention of the present work: Melissus, beginning from the twin hypotheses that there is something and that *generazione ex nihilo* is impossible, pursues arguments to seemingly outrageous conclusions with a dogged determination that only one who not only ignores the evidence of the senses, but positively dismisses such data from his philosophical tool kit, could muster.” (HARRIMAN, 2019, p. 1). Com efeito, seria tempestivo salientar que Aristóteles se referia de maneira positiva a sistemas filosóficos específicos, muito provavelmente, desde que lhe servissem como ferramenta para seu próprio sistema. E Melisso talvez não lhe servisse o bastante – quer por condenar a esfera das aparências, quer por vislumbrar o infinito como atributo primordial daquilo que é.

¹⁰⁶ Burnet está a par deste ponto de vista. Para ele, “Melisso foi indevidamente depreciado em virtude das críticas de Aristóteles, mas estas, como vimos, basearam-se sobretudo numa objeção um tanto pedante à falsa inversão na parte inicial do argumento [em DK 30 B 2]. Melisso nada sabia das regras de inversão e poderia facilmente ter tornado seu raciocínio formalmente correto sem modificar seu sistema.” (BURNET, 2006, p. 341). Assim como Burnet, Guthrie defende que há diversas maneiras de interpretar a configuração lógica do texto de Melisso, e não somente aquela que Aristóteles determinou como a única válida. “Aristotle also made his criticism in logical form, accusing Melissus of the illegitimate conversion of a universal affirmative proposition. [...] I would emphasize that different interpretations of Melissus’ views on this point are possible.” (GUTHRIE, 1969, p. 109). A linha de raciocínio de Reale é semelhante: “(...) in verità, Melisso non è affatto incorso in nessuno di questi ‘errori’ per il semplice motivo che egli non ha seguito questi procedimenti logici di cui qui ci dice Aristotele.” (REALE, 1970, p. 76). Sedley, por sua vez, destaca que “é provavelmente injusto” (SEDDLEY, 2008, p. 183) reclamar de Melisso um panorama lógico adequado aos padrões aristotélicos, sobretudo se levarmos em consideração a audiência para a qual o filósofo de Samos se reportava. Zafiropulo destaca ainda que « (...) ce jugement d’Aristote (...) est aussi infondé que hâtif (...), parce qu’une erreur de forme n’implique pas nécessairement une erreur de fond correspondante (...). » (ZAFIROPULO, 1950, p. 238).

seus tratados a filosofia de Melisso seria inumada por anos até que, descobrindo-se que jamais perecera, a exumassem e a analisassem com o cuidado que lhe é devido.

É basilar enfatizar que Aristóteles não tinha a ambição de apresentar um panorama dos filósofos pré-socráticos a partir de uma leitura histórica de seus trabalhos. Ele foi um filósofo que, quando vai aludir aos filósofos anteriores, não é menos filósofo nesta ocasião¹⁰⁷. Há inúmeras passagens em seus textos que deixam implícito o fato de que ele escrevia com o fito de obedecer a critérios pré-determinados por sua metodologia filosófica. Volpe o reconhece em seu trabalho acerca de Melisso:

Il modo di intendere la dottrina eleatica da parte di Aristotele è fortemente influenzato da alcuni pregiudizi concettuali dello Stagirita, il quale cerca di ricondurre le dottrine dei predecessori all'interno dei propri schemi terminologici e concettuali. (VOLPE, 2017, p. 104, n. 51).

Por exemplo, em *Metafísica* A 3, 982b 10, Aristóteles ressalta que “(...) o nome do objeto de nossa investigação refere-se a uma única ciência; esta deve especular sobre os princípios primeiros e as causas (...)”; em *Metafísica* A 3, 983a 20-25, ele reforça a que campo se restringe sua análise: “fica estabelecido, portanto, qual é a natureza da ciência buscada, e qual o fim que nossa pesquisa e toda nossa investigação devem alcançar. [...] É preciso adquirir a ciência das causas primeiras.” Em ambas as passagens, Aristóteles é assertivo quanto à sua investigação obedecer a um método e se ocupar de seu objeto de estudo, que são as causas primeiras, de acordo com os procedimentos e diretrizes que deste método derivam.

Aristóteles deve, aliás, ter-se deixado conduzir por razões filosoficamente muito precisas para não avidamente rejeitar o pensamento de Melisso. Como destaca Raven, por exemplo, “the One of Melissus is unequivocally declared, to the irritation of Aristotle, to be ἄπειρον.” (RAVEN, 1948, p. 79). Segundo Theodossiou e seus colegas, o infinito que o

¹⁰⁷ Aristóteles estaria, então, não reportando ao trabalho original de Melisso, mas, sim, interpretando filosoficamente trechos de sua obra. Harriman constata esta possibilidade, considerando-a plausível quando se trata de passagens específicas como em *Sobre a Geração e a Corrupção* (325a13-23): « (...) Aristotle is providing an interpretation of a Melissan argument and not a report of its original formulation. » (HARRIMAN, 2019, p. 220).

estagirita identificava no texto do sâmio é justamente aquele que sua filosofia não aprovava¹⁰⁸: um infinito material e espacialmente concebido¹⁰⁹.

According to Aristotle, the infinite exists only as something that is possible to be ('en dinamei') and not as something that really is ('energy'). This shows that he agreed with the infinite movement and time but rejected the idea of an infinitely spatial Universe. (THEODOSSIOU *et al*, 2011, p. 170).

Tal instância conduz Raven a asseverar que "(...) Aristotle (...) took certain metaphysical distinctions for granted and unconsciously imposed them upon their predecessors." (RAVEN, 1948, p. 92). É medular enfatizar também que, se Melisso defendia que o ser era necessariamente metafísico, "(...) a mente de Aristóteles inclinava-se naturalmente para outra direção, para o estudo do fato empírico.¹¹⁰" (CORNFORD, 2005, p. 76). E ambas as perspectivas são, pelo menos no contexto da florescente filosofia grega, teoricamente antagônicas, o que pode ter consolidado a aversão filosófica de Aristóteles por Melisso.

Não há nada que cause espanto nisso: os filósofos costumam recorrer a métodos para exprimir suas filosofias e, em geral, as comparam com outras. O próprio Melisso escreveu em um estilo muito particular, como já examinamos, e pareceu ter adotado um sistema bem definido de deduções para expender seus raciocínios.

Aristóteles não era um historiador; exigir que fosse quando abordava a filosofia pré-socrática é, no mínimo, incoerente. Este tópico é frisado por Cherniss em seu exame sobre Aristóteles e vem sendo debatido até a atualidade entre os comentadores: "an 'historical' analysis (...) [have] no need or place in the critique of the Presocratics" (CHERNISS, 1944, p. 24). Brémond o ressalta também: para a autora, além de os abordar filosoficamente, Aristóteles recorria aos pré-socráticos para estabelecer, com eles, um diálogo, refutando-os e enaltecendo sua própria doutrina¹¹¹.

¹⁰⁸ As impressões de Aristóteles sobre o infinito e o universo como ele as lê em Melisso exercem, assim, uma função medular no núcleo da análise que o estagirita postula sobre o filósofo de Samos. De acordo com Harriman, « (...) we can discern what is at the heart of Aristotle's criticism of Melissus. It is not merely faulty reasoning, as we have seen that, with a little clarification, B2 can stand up to scrutiny. It is also divergent notions of how we are to think of the universe as everything that is or can be » (HARRIMAN, 2019, p. 94).

¹⁰⁹ Reale detalha em que consistiria a apreensão aristotélica do infinito espacial, esmiuçando o sentido que a palavra ἀρχή assume em *Física*, A, 3, 186a 13. Para se aprofundar mais a este respeito, aconselhamos a leitura de sua análise. (REALE, 1970, pp. 79-82 e p. 101 – dando-se atenção sobretudo à página 80).

¹¹⁰ Este tópico específico é enfatizado por Brémond. Conforme a pesquisadora, para Aristóteles «Mélissos incarne aussi pleinement la démarche éléatique, qui consisterait d'une part à rejeter la perception au profit du raisonnement, d'autre part à appliquer aux sensibles ce qui concerne d'autres types d'êtres et donc à prétendre à tort faire de la physique. » (BRÉMOND, 2017, p. 58).

¹¹¹ É o que leva a autora a afirmar que os tratados de Aristóteles interpelam Melisso a partir de duas versões diferentes: « (...) d'une part, son portrait officiel est celui d'un philosophe de second ordre, coupable de graves fautes de raisonnement ; d'autre part, dans la manière dont Aristote présente l'éléatisme, il serait l'incarnation

Tous s'accordent sur le fait qu'Aristote n'est pas un historien au sens moderne du terme, et ne cherchait probablement à l'être, mais propose un exposé dialectique des présocratiques qui sert ses propres intérêts. Sans doute Aristote reconstruit-il la doctrine de ses prédécesseurs pour leur faire défendre des positions philosophiques nettes avec lesquelles il puisse débater, positons que ceux-ci n'ont souvent pas soutenues en ce termes. (BRÉMOND, 2017, p. 162).

E, ainda que estas características manifestadas pela metodologia de Aristóteles façam de sua análise sobre os filósofos pré-socráticos e, especialmente, sobre Melisso, um trabalho sob suspeita, Brémond destaca que o estudo de seus comentários é imprescindível: “(...) son étude reste indispensable”. (Idem, p. 162).

Uma das contribuições que se pode apontar no testemunho de Aristóteles, a título de ilustração, é a ordem a partir da qual ele apresenta trechos do tratado de Melisso. É justamente a sequência que amiúde se considera a legítima, seu testemunho servindo, destarte, como uma fonte capaz de corroborar o que pesquisas atuais em historiografia antiga se empenham em esmiuçar. Em *Fís.* I, 3, 186a 4, por exemplo, “(...) Arist. mantiene el mismo orden de presentación de ellos que el que se supone da Meliso” (OLIVIERI, 1985, p. 94, n. 41), aspecto que reforça a importância de sua doxografia. Hussey, por sua vez, frisa que, entre os testemunhos de Melisso, “the most useful [is] from Aristotle” (HUSSEY in TAYLOR, 2005, p. 148).

Em suma, pode-se assumir que Aristóteles influenciou de maneira lata o modo pelo qual Melisso foi interpelado. Mas, assim como outros tópicos de seus textos, ele avaliou as teses de Melisso a partir de um ângulo filosófico que lhe era próprio e, tal como ele, a doxografia antiga que lhe é posterior vai se apropriar do nome de Melisso apenas para atender a determinados interesses que lhe diziam respeito. É o que observa Brémond:

“L'interprétation de Mélissos, comme celle de beaucoup de présocratiques, dépend en très grande partie de ce qu'en dit Aristote dans ses oeuvres. Celles-ci n'offrent cependant pas qu'un seul point de vue : si elles insistent sur l'association entre Mélissos et Parménide comme défenseurs du monisme éléate, les oeuvres logiques voient plutôt en lui un sophiste (...). Ces divers points de vue ont été développés par la suite, et Mélissos est ainsi utilisé de manière variée et dans des perspectives diverses : plus que par leur source, c'est par leurs objectifs et intérêts que les auteurs de nos témoignages diffèrent les uns des autres. (BRÉMOND, 2017, p. 25)

même de cette doctrine que le Stagirite considère comme un de ses grands adversaires dans sa volonté de construire une physique. » (BRÉMOND, 2017, pp. 58-59).

Portanto, compete a nós, agora, na condição de sujeitos contemporâneos dos métodos histórico-científicos disponíveis para se investigar as minúcias de um tema específico, procurar perscrutar a filosofia melissiana com um rigor mais refinado e mais alinhado com interpretações que façam jus a uma análise menos pessoal dos fragmentos de Melisso, viabilizando o que formulou Reale:

(...) oggi siamo, però, pienamente in grado di leggere e valutare Melisso al di là delle categorie in cui lo aveva imprigionato Aristotele e di intenderne l'originalità e l'essenziale contributo dato all'evoluzione dell'eleatismo e, in generale, all'evoluzione del pensiero presocratico. (REALE, 1970, pp. 32-33).

Eis, pois, um dos desígnios principais a que se visará atender ao longo da pesquisa: o de dedicar a Melisso mais incólume acuidade nos exames que se empreender sobre sua obra.

I. 3. 3. A contribuição de Simplício: exame e transcrição dos fragmentos de Melisso

Depois de Aristóteles, Melisso foi vagamente abordado num volume relativamente considerável de testemunhos: as menções ao sâmio constituíam comentários de passagem ou apenas aludiam a algumas curiosidades a respeito da vida conduzida pelo pré-socrático. Para Osborne, tal panorama seria previsível, uma vez que a interpretação aristotélica teria exercido grande influência à época, tal qual se poderia ressaltar que até hoje exerça.

A descrição feita por Aristóteles da filosofia continua exercendo enorme influência. Isso não é surpreendente, visto que grande parte das nossas fontes relativas ao período pré-socrático é derivada do próprio Aristóteles, ou de escritores como Simplício, que estavam explicando as ideias de Aristóteles para as novas gerações. (OSBORNE, 2013, p. 153).

Conforme foi expandido, a filosofia de Melisso só tornaria a ser objeto de atenção teórica explícita depois de Aristóteles (e, ainda assim, com alguma participação indireta do estagirita) a partir do século VI d.C., com o desenvolvimento de dois trabalhos que, embora

elaborados no mesmo período, provavelmente não tiveram relação entre si¹¹²: os de Filopono e os de Simplício¹¹³.

Ainda que os do primeiro não sejam interpelados nesta ocasião por motivos de objetividade, é momentoso ressaltar que sua contribuição foi assaz importante. Filopono admite, no início de seu comentário, não conhecer bem o texto de Melisso, conquanto se proponha a examiná-lo criticamente – trata-se, pois, de um testemunho válido tanto por sua extensão quanto pela sua proposta ousada. Além disso, os resultados consistentes que apresentam o conteúdo de sua investigação surpreendem pelo elevado grau de detalhamento da posição interpretativa assumida pelo autor. Infelizmente, no meio acadêmico carecem estudos mais aferrados sobre a interpretação que Filopono estabeleceu sobre Melisso, conquanto sua análise dos trabalhos aristotélicos seja geralmente reportada num panorama conjunto com o que examinou Simplício.

No que diz respeito a Simplício, Melisso passou a assumir, graças à sua análise crítica dos escritos de Aristóteles, um futuro mais nêdio e promissor no interior da doxografia antiga, embora ainda muito discretamente. O brio inerente ao exame de Simplício sobre Melisso só será restaurado de forma definitiva com a publicação de *Die Fragmente der Vorsokratiker*, de Diels-Kranz, no início do século XX e, ainda assim, será pouco interpelado pelas pesquisas em filosofia antiga como um tema de insigne teor.

¹¹² Apesar de os seus liames históricos demandarem maiores evidências empíricas, Brémond resalta que «(...) l'interprétation de Simplicius et celle de Philopon ne sont pas indépendantes: leurs commentaires au début de *Physique* I, 3, comme nous les verrons, sont construits de la même manière et ont un contenu semblable.» (BRÉMOND, 2017, p. 99). Adiante, a pesquisadora sustentará que o trabalho de Filopono constituiu uma fonte para Simplício, além de ambos possivelmente terem consultado uma fonte comum: a de Amônio. Contudo, mesmo que Simplício possa ter interagido com o texto de Filopono e, segundo indica Tuominen, ainda que os dois tenham sido discípulos do mesmo tutor em Alexandria – o próprio Amônio –, é inverossímil afirmar que ambos os filósofos tenham se conhecido. « (...) We do not have any conclusive evidence that Simplicius and Philoponus knew each other. In fact, Simplicius claims that he did not know Philoponus personally at all (in *Cael.* 26,17–24).» (TUOMINEN, 2009, p. 34).

¹¹³ De maneira resumida, Brémond também aponta diferenças entre ambos os comentadores antigos. Segundo a estudiosa, Filopono é mais hostil à obra de Melisso (ele lhe dirige novas críticas) do que Simplício, que aparentemente apresentará o objetivo de reabilitar sua filosofia, esquivando-se dos reproches que lhe dirige Aristóteles e aspirando a vincular os filósofos numa determinada harmonia particular. Para a autora, o interesse de Simplício pelos pré-socráticos estaria alicerçado justamente sobre isso: “il propose une lecture néoplatonicienne de l'ensemble de ses prédécesseurs pour montrer que leurs divergences ne sont que superficielles et cachent un accord de fond.» (BRÉMOND, 2017, p. 385). Um dos aspectos que corrobora esta teoria, por exemplo, é o de que o ser que propõe Melisso estaria posteriormente relacionado ao âmbito inteligível de Platão. « Malgré cet agenda commun, beaucoup plus développé par Simplicius que par Philopon, de lire l'être méliisséen comme renvoyant à l'intelligible et de le faire échapper aux critiques aristotéliennes, les deux commentateurs aboutissent à un résultat différent. En effet, alors que Simplicius cherche à obtenir une réhabilitation complète de Méliossos dans le cadre de sa recherche de l'harmonie entre tous les philosophes, Philopon reste critique à l'égard de la pensée païenne, et va profiter de cette réinterprétation néoplatonicienne pour faire de nouvelles critiques à Méliossos. » (Idem, p. 121). Outra diferença é que Filopono não teve acesso à obra de Melisso, ao passo que Simplício, muito provavelmente, sim. (Idem, p. 126).

Simplicius a d'abord soulevé l'intérêt des critiques en tant que source pour les présocratiques : son *Commentaire à la Physique* a été édité par Diels pour cette raison.(...) [Cependant], la lecture de Méliossos que propose Simplicius a fait l'objet de peu d'études. (BRÉMOND, 2017, pp. 97-98).

De todo modo, a maneira pela qual a obra de Simplício era abordada adquiriu um novo viés conforme o interesse pela filosofia pré-socrática foi paulatinamente medrando entre os estudiosos. Os documentos produzidos pelo cílcio constituem, pois, a principal fonte remanescente sobre as teorias sustentadas por uma miríade de filósofos, sobretudo aqueles oriundos do período considerado o dilúculo do pensamento grego:

La contribution de Simplicius à notre connaissance des présocratiques a elle aussi été réévaluée : on prend en considération non plus seulement les fragments cités, pris en dehors de toute contexte, mais aussi la démarche du citeur et l'interprétation qu'il propose de ces textes. (Idem, *ibidem*).

Exploraremos adiante em que se baseia a transmissão dos fragmentos de Melisso adotada por Simplício e no que estão apoiados seus comentários à obra do sâmio.

Simplício: alguns sucintos apanágios biográficos

Simplício nasceu em Cilícia provavelmente no ano de 480 d.C. As informações biográficas que lhe são relativas, porém, são pouco exatas e constituem mais uma aproximação por parte dos pesquisadores em filosofia antiga do que dados verazes. Simplício foi sequaz de Amônio em Alexandria e de Damásio em Atenas, dedicando-se ao estudo do pensamento platônico nestas ocasiões¹¹⁴. Sua educação, à época, era intensamente institucionalizada e responsável também por definir as diretrizes investigativas das principais vertentes religiosas de raízes pitagóricas. A tradição acadêmica baseava-se, então, mormente na continuidade que uma corrente teórica estabelecida entre o mestre e o pupilo era capaz de proporcionar.

Provavelmente em 529 d.C., Simplício foi constrangido junto a outros colegas a deixar Atenas¹¹⁵, uma vez que o imperador Justiniano havia decretado o fechamento de todas as escolas pagãs e perseguido judeus, pagãos e heréticos – presumivelmente numa tentativa de unificar, através de vínculos religiosos, o império. Foi neste mesmo período que o governante

¹¹⁴ De acordo com Mueller, “In his commentaries on Aristotle Simplicius names two people as his teachers: Damascius and Ammonius”. (MUELLER, 2011, p. 3).

¹¹⁵ A perseguição que Simplício teria expiado por ser um filósofo de origem pagã seria um dos motivos que o teria levado a tão insistentemente preservar os documentos provenientes da cultura grega antiga em seus escritos. “A cultura grega pagã, em especial a filosofia, era perseguida pelas autoridades cristãs, como Simplício o experimentara na carne, e ele aparentemente faz o que está a seu alcance para garantir a sobrevivência dessa cultura”. (MANSFELD in A.A.LONG, 2008, p. 88) .

bizantino determinou a construção de duas importantes catedrais, a dos Santos Apóstolos, onde mais tarde Justiniano seria sepultado, e a de Santa Sofia. Suas campanhas de traços inexoráveis foram responsáveis pelo meste fechamento da Academia de Platão em Atenas¹¹⁶ e este evento histórico provocou uma série de contendas entre os historiadores e comentadores em filosofia antiga tardia, já que há divergências quanto ao destino assumido pelos integrantes da instituição.

Acredita-se que os alunos tenham viajado com Damáscio, seu representante maior naqueles anos, até a Pérsia e, de lá, tenham migrado até Harran, na Síria, onde teriam fundado uma escola que vingou por cerca de três séculos, e onde Simplício deve predominantemente ter empreendido seus projetos durante o exílio¹¹⁷. Contudo, estas questões de ordem historiográfica compõem um intenso debate e ainda não há consenso quanto a estes tópicos¹¹⁸. Sabe-se, porém, que Simplício teve acesso a um volume expressivo de fontes sobre a filosofia antiga, nuance que se identifica na maior parte dos comentários por ele produzidos e, inclusive, naqueles que o cilício consolidou no fim da vida: “it is still uncertain where each of them went, but it is clear from his later writings that Simplicius at least still had access to a large library” (HUBY & TAYLOR, 2011, p. 1).

No que tange aos trabalhos desenvolvidos por aquele que se tornou um dos últimos neoplatonistas conhecidos, os documentos apontam para a produção de uma uberdade copiosa e fecunda de escritos:

So far as can be gleaned from the surviving corpus and a variety of reports in Greek, Latin and Arabic sources, Simplicius’ works were many and varied. He wrote several long commentaries on Aristotle’s works, a commentary on Epictetus’ Manual, and on some scientific works. The first group is immensely important, as these works preserve important material from early Greek philosophy, Platonic and Peripatetic philosophers, Stoicism, and scientific texts. [...] [Anyway], the bulk of Simplicius’ known works are the so-called commentaries on Aristotle: *On the heavens*,

¹¹⁶ Tuominen destaca, citando Edward Watts, que “only when the school was deprived of its meeting place and the teachers of their personal property, were the Athenian Platonists forced to leave the city [WATTS, (2006: 130–42)].” (TUOMINEN, 2009, p. 34).

¹¹⁷ A pesquisadora Tuominen apresenta, além desta versão, uma outra: a de que, segundo o testemunho de Agathias, os componentes da Academia teriam retornado à Atenas durante o exílio, apesar de esta hipótese parecer ainda mais improvável que a anterior. “An important open question is where Simplicius and his companions went after the Persian exile. The report given by Agathias (Hist. 2.31,4) has been taken to indicate that Simplicius returned to Athens (...), but this suggestion has been contested (...).” (TUOMINEN, 2009, p. 34).

¹¹⁸ A hipótese de Simplício ter se exilado em Harran, antiga Carrhae, tem suas origens em Tardieu, para quem os comentários à *Física* e ao *De Caelo* teriam sido escritos após 532 d.C., “(...) quando Simplício, depois do fechamento da escola neoplatônica em Atenas e depois da assinatura do tratado de paz com a Pérsia, tratado esse que contém uma cláusula relativa à proteção dos filósofos, ter-se-ia estabelecido (...) perto da fronteira persa. Mas não se pode estar certo disso. » (MANSFELD in A.A. LONG, 2008, p. 88). Como ressalta Tuominen, apesar de haver “(...) interesting facts [that] are well in line with the hypothesis that Simplicius immigrated to Harran (...), unfortunately, none of them is sufficient to conclusively establish that this was the location of his final exile.” (TUOMINEN, 2009, p. 35).

Physics (written after 538),⁴⁷ and *Categories* (written after the *Physics* commentary). (BALTUSSEN, 2008, pp. 12-13)

Simplício interessou-se principalmente por temas filosóficos e científicos e analisou as obras daqueles que eram as autoridades gregas nestes assuntos¹¹⁹. Além de ter contribuído para a assunção da interpretação de que estudiosos em Aristóteles e estudiosos em Platão deveriam operar seus trabalhos em harmonia, já que os modelos filosóficos fixados por estes expoentes apresentam inúmeras similaridades (Idem, p. 18), Simplício e as obras de que é autor constituem “the most important source for Presocratic materials since the late nineteenth century” (Idem, p. 14).

No que tange às contribuições de Simplício neste âmbito, o acervo de fragmentos a que ele alude proveniente dos pré-socráticos¹²⁰ e, em relação a Melisso, com reproduções textuais provavelmente autênticas, fez de seu testemunho um dos mais ricos até hoje veiculados na antiguidade:

It has often been stated, and rightly so, that without Simplicius the study of Presocratic thought would be speculation for the most part, especially when it comes to the preservation of *ipsissima verba*. [...] Simplicius has done future generations of philosophers and scholars a huge favour by considering the issue of quotation carefully and deciding that there are good reasons to supplement paraphrase (a more common mode of writing among the Platonist teachers) with elaborate and frequent citation of the authors under discussion. (Idem, p. 63).

Examinaremos, adiante, quais são as características mais salientes da leitura que Simplício adotou de Melisso em suas obras, descrevendo-lhe o método argumentativo e os campos de análise que são mais obstinadamente explorados pelo filósofo.

¹¹⁹ De acordo com Tuominen, há várias curiosidades sobre os conhecimentos adquiridos por Simplício ao longo de sua trajetória filosófica que poderiam, inclusive, indicar com maior propriedade as regiões que percorrera. É fundamental, no entanto, acentuar que sua presença em tais plagas geográficas é especulativa. “Interesting clues concerning Simplicius’ whereabouts come from his own works. For example, we learn that, wherever he was, four different conventions were used to define the beginning of the year: the Athenian, the Roman, the one employed in the Asian provinces, and that of Arabs and Damascenes (in *Ph.* 875,19–22; Hadot 1987a, criticized by Folkes 1992). Simplicius knows about Syrian methods of transportation by river and place names.” (TUOMINEN, 2009, p. 35). Para além destes conhecimentos, Baltussen destaca também que Simplício conhecia as diferentes estruturas estilísticas referentes ao processo de composição de um texto, uma vez que distingue entre o poema (de Parmênides) e a prosa (de Melisso), afirmando inclusive que esta última era mais clara do que o primeiro. “The earlier examples showed how some notion of a difference between prose and poetry was clear when he spoke about Melissus (who wrote in prose). (...) Simplicius distinguished between the accuracy of prose and verse; after a discussion of Parmenides’ obscure poem, Melissus’ writing in prose is singled out as allowing a more accurate interpretation because of its clarity. (BALTUSSEN, 2008, pp. 43 e 65). O autor aprofunda suas observações na nota 72, p. 228. (BALTUSSEN, 2008).

¹²⁰ Brémond frisa que “Simplicius est notre principale source pour cinq préocratiques : Parménide, Empédocle, Anaxagore, Diogène d’Apollonie et Mélissos. » (BRÉMOND, 2017, p. 97). Esta proposição está baseada nas pesquisas articuladas por Baltussen (BALTUSSEN, 2008, p. 64), tal qual a autora indica em uma nota de rodapé na mesma página.

Acesso ao tratado original de Melisso

A maioria dos comentadores está de acordo quanto a Simplício ter conhecido os textos originais de Melisso – como realça Brémond, há, de fato, “un relatif accord sur ce point”. (BRÉMOND, 2017, p. 134, n. 107). Os estudiosos em filosofia antiga também estão inclinados a mancomunar que, sobretudo graças ao testemunho de Simplício, pode-se afirmar que Melisso tenha escrito apenas uma obra (HARRIMAN, 2019, p. 16)

Não se trata, provavelmente, de um acesso ao papiro original, ao texto que foi propriamente produzido por Melisso, mas, antes, de uma cópia posterior que preservava as passagens autênticas da filosofia do sâmio com uma conservação ímpar¹²¹. Há indícios de que o cílio tenha realmente tido acesso a esta suposta cópia, sobretudo se verificarmos o conteúdo veiculado no interior de seus comentários.

Il nous apparaît en effet tout d’abord qu’il a eu à sa disposition l’oeuvre de Méliossos. En tant que seul citeur dans la littérature qui nous est restée, il est peu probable qu’il ait tiré ses citations d’autres sources que l’oeuvre elle-même. Il a par ailleurs une bonne connaissance de l’oeuvre et de sa structure (...). (BRÉMOND, 2017, p. 135).

Os dez fragmentos de Melisso são todos transmitidos por Simplício, o que faz de seu trabalho a principal fonte dos estudos sobre a filosofia melissiana¹²². « Simplicius [...] est une source extrêmement riche sur Méliossos, et même notre principale source : les dix fragments dont nous disposons se trouvent dans ses commentaires à la *Physique* et au *Traité du ciel* ¹²³». (Idem, p. 130).

¹²¹ Baltussen sublinha a importância de se indagar sobre quais eram as fontes originais de Simplício, afirmando que este se trata de um tópico delicado nos estudos que lhes são dedicados. “The first question we need to ask is whether Simplicius had direct access to Presocratic works. If access was direct, not only will it enhance his reputation as a scholar, it could potentially make us reassess the materials he preserves, including his paraphrases. The issue is rather tricky”. (BALTUSSEN, 2008, p. 65).

¹²² Harriman também enfatiza esta informação : « (...) All of the extant quotations are given by Simplicius in his commentaries on Aristotle, suggesting that all fragments derive from the same copy of Melissus’ text. » (HARRIMAN, 2019, p. 16). Kirk, Raven e Schofield sustentam o mesmo : “(...) os fragmentos subsistentes de Melisso [foram] todos eles preservados por Simplício (...)” (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1983, p. 413). Conforme Zafiropulo, “(...) les fragments authentiques de Méliossos, conservés tous par Simplicius, sont de peu d’étendue alors qu’une assez riche doxographie est parvenue jusqu’à nous.” (ZAFIROPULO, 1950, p. 232). Está de acordo com estes autores McKirahan : « Todos os fragmentos de Melisso foram preservados por Simplício. » (McKIRAHAN, 2013, p. 483). Segundo Baltussen, no texto de Simplício “(...) we can rely on at least ten [fragments] for Melissus.” (BALTUSSEN, 2008, p. 63)

¹²³ De fato, as citações de Melisso hauridas do corpo filosófico de Simplício constam apenas em seu *Comentário à Física de Aristóteles*, seu *Comentário ao De Caelo* e também em uma única citação direta no *Comentário às Categorias de Aristóteles*. Mas o autor também escreveu outros textos de vieses tão reflexivos quanto os destes trabalhos: « (...) to put it mildly, Simplicius was a voluminous writer. What has been preserved to us consists of

Além disso, é também de Simplício, como já foi examinado outrora, a paráfrase cuja primeira frase se especula se tratar de um fragmento autêntico. Brémond enfatiza que esta paráfrase, para ela mais propínqua a um comentário de Simplício do que a uma citação textual legítima¹²⁴, manifesta inúmeros traços das teses neoplatonistas que Simplício desde o início visava a associar à sua leitura do tratado de Melisso. De acordo com a autora, a paráfrase consistiria, assim, num resumo das asserções defendidas pelo sâmio no interior de seu texto, posteriormente interpeladas por Simplício com maior obstinação uma a uma; tratar-se-ia, pois, de uma análise geral e introdutória de seu pensamento.

Simplicius prépare dès la paraphrase sa relecture néoplatonicienne, et cherche à éviter que la réfutation du mouvement par l'absence de vide ne laisse entendre que l'être méliisséen soit corporel. [...] Il nous apparaît donc en tout cas que la paraphrase que propose Simplicius (...) ne fait pas que reprendre les arguments de Méliossos, mais cherche à rendre son argumentation plus cohérente et à la compléter, tout en anticipant sa relecture néoplatonicienne. (Idem, pp. 132-133).

Mas quais evidências podem justificar que Simplício realmente tivera acesso em primeira mão à obra de Melisso? Antes de mais nada, Simplício parecia conhecer o título da obra, o que, no que diz respeito a um testemunho de Melisso, constitui uma sobressalente raridade. Já se analisou em que medida o título pode ser considerado autêntico ou não; porém, quer seja, quer não, manifestar o interesse de apresentá-lo evidencia o quanto foi refinada a busca doxográfica de Simplício¹²⁵. « (...) Il est le seul à nous donner le titre complet de celle-ci, *Sur la Nature ou sur l'être*, avec les termes ἐπιγραφή ou ἐπιγράφειν (...). » (Idem, p. 135).

Em segundo lugar, Simplício escreveu os fragmentos numa ordem tal que se pode identificar alusões a ela em outras obras precedentes. O anônimo Pseudo-Aristóteles, por exemplo, escreveu o *Melisso, Xenófanes e Górgias* obedecendo a uma sequência específica

four commentaries, the authorship of which has not been contested. Of these four, three are on Aristotle's works and one on the *Handbook of Epictetus*. Of the Aristotelian commentaries, those on the *de Caelo*, the *Physics* and the *Categories* are indisputable. [...] [And] in addition to the commentaries that are extant, Simplicius apparently wrote a whole commentary on Euclid's *Elements*. » (TUOMINEN, 2009, pp. 35-36).

¹²⁴ Segundo a pesquisadora, « il est évident depuis Pabst (1889) qu'il ne s'agit pas d'une citation directe d'un texte de Méliossos ni d'un ensemble de citations accolées : la comparaison avec les fragments cités par Simplicius le montre de manière évidente. » (BRÉMOND, 2017, p. 130).

¹²⁵ De acordo com Cordero, é através da exposição de Simplício do título do tratado de Melisso que se pode aferir de certa forma o posicionamento interpretativo do cílio sobre a filosofia atribuída ao sâmio. No comentário ao *Do Céu* de Aristóteles, Simplício teria afirmado que o título *Sobre a Natureza ou Sobre o que É* estaria destarte formulado porque para Melisso a natureza e o ser apresentariam uma correspondência ontológica (SIMPLÍCIO, *Comentário ao De Caelo de Aristóteles*, 557, 10). A partir deste testemunho, Cordero destaca que “Simplício resumiu de maneira muito clara e precisa o objetivo de Melisso (...): [ele] teria tentado aplicar aquilo que Parmênides havia reservado ao fato de ser, à realidade da *phýsis*.” (CORDERO, 2011, p. 110). Conforme já fora discutido outrora, a palavra *phýsis* suscita muitos sentidos diferentes, e o pensamento de Melisso não estaria necessariamente relacionado ao sentido mais usual do termo.

quando analisava passagens do tratado de Melisso: esta sequência vai ser muito similar à que propunha Simplício. O cilício começa do mesmo ponto que Pseudo-Aristóteles: primeiro alude ao que tradicionalmente se classifica hoje como B0 (em Reale) e aponta que nada poderia vir do nada. Depois, ambos enfatizam o caráter infinito do ser, acrescentando ainda a impossibilidade de ele se mover e destacando a sua homogeneidade.

Pseudo-Aristóteles em seguida descreve a imobilidade e assevera que o ser para Melisso deve ser um, eterno, pleno e não vazio. O anônimo destaca em seguida que o ser não deve se sujeitar a sentir dor nem angústia e que, se por acaso pensamos que haja múltiplas coisas devido àquilo que os sentidos nos atestam, este ponto de vista deve ser rejeitado, pois a unidade do ser impede que haja multiplicidade, e os sentidos não conferem a nós uma visão verdadeira do que é.

Este plano analítico é bastante compatível ao aduzido por Simplício, apesar de neste último haver maior detalhamento das teses melissianas. Com efeito, Brémond acentua que, entre as obras de Pseudo-Aristóteles e Simplício, não há mais do que poucas passagens “(...) pour lesquelles nous n’avons pas le fragment correspondant, et une partie de ceux-ci sont au moins douteux.” (Idem, p. 137).

A preocupação em transmitir os fragmentos na mesma ordem que apontava a fonte explicita a fidelidade do autor ao texto utilizado como base, bem como o ensejo de visar a uma exposição concisa e elaborada do seu conteúdo a partir de raciocínios lógicos bem situados. Se o testemunho de Simplício sobre Melisso aduz os fragmentos do sâmio numa mesma ordem que outras obras, é sinal de que seu trabalho se sustentou, muito provavelmente, sobre um texto autêntico.

Em terceiro lugar, o depoimento de Simplício é muito profuso no que diz respeito às propriedades textuais que no tratado de Melisso estariam imbuídas. Simplício indica que, além das descrições usuais, a filosofia do sâmio se arquitetaria sobre apanágios até então nunca reportados. As passagens do texto de Melisso que poderiam melhor garantir uniformidade e coerência internas mais explícitas em suas obras são sublinhadas pelo cilício, mesmo que muitas fossem desconhecidas da doxografia melissiana tradicional. A indivisibilidade e a incorporeidade do ser, por exemplo, são abarcadas por este tópico.

L’abondance du matériau qu’il avait à disposition est, de plus, bien visible (...): il illustre chaque une de ses interprétations par une citation différente.¹²⁶(...) Une telle abondance de fragments pour justifier son point peut difficilement provenir d’une anthologie, d’autant que l’indivisibilité

¹²⁶ Em *Comentário à Física de Aristóteles*, 105, 31-110, 6.

et l'incorporalité de l'être sont des prédicats qui sont ignorés par l'ensemble de la doxographie sur Mélissos. (Idem, p. 135)

Além disso, as paráfrases compostas por Simplício, relatando a sua opinião ou a sua interpretação, costumam se distinguir das citações diretas que o autor estabelece do texto de Melisso – esta peculiaridade de sua escrita será investigada nas próximas páginas. No início de sua análise, por exemplo, Simplício anuncia que vai reportar aos fragmentos de Melisso a partir de um dado momento. Tamanho zelo e atilamento constatados em seu testemunho de modo a garantir que o leitor esteja bem familiarizado com a estrutura do texto reforçam que Simplício estava comprometido com uma investigação da filosofia de Melisso que esclarecesse o público, que o instrísse sobre as características do tratado e que, sendo fidedigna à obra legítima, pudesse se projetar como uma leitura verossímil e crível da obra do sâmio. Tal qual assevera Brémond, «Simplicius a eu accès son oeuvre, et fait reposer dessus sa relecture du philosophe. » (Idem, p. 126)

Portanto, dificilmente se poderia constatar, a partir de uma análise mais detida do comentário de Simplício, que ele desconhecesse a obra de Melisso. Porém, ainda que se admitisse tal possibilidade, convém acentuar que, na ausência do acesso ao texto original do sâmio, Simplício certamente teve à sua disposição fartas leituras e notas a respeito dele: “Il n'est cependant pas impossible que Simplicius n'ait pas eu sous la main l'oeuvre de Mélissos au moment où il rédigeait son commentaire, mais se reposait sur des notes de lecture.” (Idem, p. 135). É apropriado destacar, entretanto, que é muito mais provável que Simplício tenha tido, de fato, acesso à obra de Melisso, pois além dos argumentos anteriormente expostos que reforçam esta teoria, certamente não haveria, à época de Simplício, documentos doxográficos dotados de notas tão abundantes sobre Melisso de Samos.

Estes elementos contribuem para a suspeita de que Simplício deva, além de ter acessado o texto do filósofo sâmio, ter analisado o tratado de Melisso em sua maior parte, já que o autor estaria empenhado em efetuar um comentário completo e de qualidade, engajamento este que é corroborado por sua escrita minuciosa e visivelmente pormenorizada. Com isso, pode-se cogitar que o tratado do sâmio tivesse uma extensão relativamente exígua, aproximadamente equiparável ao que Simplício indica ser próprio ao texto de Melisso. Ou, se não for este o caso, é possível que a obra já estivesse abreviada à época da composição do tratado de Pseudo-Aristóteles e que Simplício tenha, de todo modo, transmitido a maior parte daquilo que lhe era disponível então.

Cela peut laisser penser soit que l'oeuvre de Méliossos était dès le départ très courte et que Simplicius nous en transmet une grande partie, soit qu'elle a été abrégée déjà à l'époque de Pseudo-Aristote et que Simplicius nous transmet du moins une grande partie de ce qu'il possède. (Idem, p. 137).

O método de transcrição de Simplício dos fragmentos de Melisso é ainda mais particular pelas razões que levantaremos a seguir.

Método de transcrição

Simplício é a melhor fonte antiga sobre Melisso de que dispomos, porque ele reproduz todos os fragmentos conhecidos e, à exceção do B8 de Aristocles, é o único a fazê-lo¹²⁷. A relativa superioridade de seu testemunho está baseada no acuro a partir do qual o ciliício lidou com suas fontes primárias: sua doxografia sobre o filósofo sâmio é graúda, escrita de modo zeloso e preservado, ou seja, sem que se evidenciem plágios ou outros tipos de violações passíveis de ocorrer em documentos gregos longevos, sobretudo entre aqueles da antiguidade tardia, e o modo pelo qual o texto se organiza é patente, de forma que somente uma vez ou outra se especula sobre se determinada passagem constitui uma paráfrase ou uma citação.¹²⁸

Si l'on excepte le passage de B8 cité par Aristoclès, Simplicius est notre seul témoin pour les fragments de Méliossos. Nous pouvons de plus considérer qu'il est un témoin de très bonne qualité pour deux principales raisons : il a de bonnes sources, et il est consciencieux dans ses citations. (BRÉMOND, 2017, p. 134).

Um dos aspectos que mais colaboraram para a excelência manifestada pelo seu texto é o fato de Simplício ter indicado onde começavam as citações e onde terminavam – na ausência

¹²⁷ Segundo Harriman, o reporte de Simplício não seria completo, pois ele não aludiria ao fragmento DK 30 B 9 do tratado de Melisso, deixando de o reproduzir (HARRIMAN, 2019, p. 38). Contudo, este ponto de vista não procede, uma vez que Simplício transcreve o fragmento entre 109, 33-34 e 110, 1-3 em seu *Comentário à Física de Aristóteles*, afirmando o seguinte: “Que ele [Simplício] pretende que o ser seja incorpóreo, mostra-o ao dizer que ‘Se é, é preciso que seja uno. Mas, sendo uno, ele não deve possuir corpo.’” (SIMPLÍCIO, *Comentário à Física de Aristóteles*, 109, 33-34 e 110, 1-3). É curioso, aliás, que o pesquisador assumia tal abordagem, já que, anteriormente (HARRIMAN, 2019, p. 16), ele havia afirmado que Simplício transcreveu todos os fragmentos remanescentes de Melisso. Há, de qualquer modo, uma polêmica a respeito da autenticidade de B9. De maneira paralela, Kirk, Raven e Schofield expõem que é improvável que a citação de B9 por parte de Simplício corresponda ao conteúdo do texto original de Melisso. Isto induz os três comentaristas a suspeitarem que Simplício tenha recorrido a fontes que constituíam “uma *seleção* de textos eleáticos (...) e que tenha sido induzido em erro por ela” (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1983, p. 422). Mondolfo veicula uma perspectiva semelhante: para ele, Simplício teria errado ao atribuir a Melisso o fragmento B9, acrescentando ainda que “(...) Platão [?] e Aristóteles, com muito mais autoridade do que Simplício, falam no tocante a Melisso de um ser puramente corpóreo.” (MONDOLFO, 1968, p. 352). As talas referentes ao fragmento B9 consistem em um aspecto que abordaremos adiante na pesquisa.

¹²⁸ Este é o caso, como já foi interpelado, do B0 de Reale.

de aspas, usando outros termos -, o que proporcionou aos leitores posteriores um benefício sem igual. O uso destes marcadores é melhor exposto por Brémond.

En effet, pour presque chacune des citations, il marque clairement le début et la fin à l'aide de termes qui servent de marqueurs : le début est en général annoncé par les verbes λέγειν, γράφειν ou φησι en incise, souvent accompagnés de οὕτως. Et surtout, puisqu'il est plus difficile de déterminer la fin des citations que le début, celles-ci se terminent souvent par οὖν, ou par un contenu qui n'est clairement pas la citation : référence à un autre auteur, lemme d'Aristote, commentaire de la citation, souvent avec λέγειν ou avec une reprise des termes pour les expliquer. (...) [Simplicius pris] en considération (...) la difficulté à citer de la prose, qu ['il] (...) résout en utilisant divers marqueurs. (Idem, p. 136).

A extenuante tarefa dos pesquisadores de interpretar os textos dos filósofos pré-socráticos, cuja integralidade é agora inexistente, foi lenificada por meio do trabalho de Simplício¹²⁹, sobretudo se considerarmos seu testemunho de Melisso. Já é difícil levar ao cume o peso das lajotas que compõem uma obra; porém, graças ao sistema estilístico-metodológico adotado por Simplício, este peso mitigou-se, pois com ele foi possível recorrer a roldanas e cordas interpretativas. Simplício aparta sua opinião dos fragmentos de Melisso ao longo de sua escrita, ou ao menos parece fazê-lo na maior parte de seu comentário, e este método de transcrição se evidenciou muito benéfico para as gerações posteriores de historiadores e doxógrafos.

Simplício também determina a distribuição escrita de seu texto ao apontar como o seu testemunho está composto, caracterizando o introito, o desenvolvimento e a ilação de sua interpretação. Frequentemente, Simplício acentua que um tópico específico já foi abordado por ele, o que evidencia que a sua interpretação não foi posteriormente corrompida, uma vez que podemos constatar o que ele asseverou antes. Tal método é uma constante na análise de Simplício e não é empregado apenas para reportar a Melisso, mas também a outros autores, como o próprio Aristóteles. Isto ocorre logo no início de seu comentário à *Física*: depois de destacar que, para Aristóteles, Melisso era provavelmente mais tedioso do que Parmênides, ele escreve um pouco abaixo:

¹²⁹ Conforme André Laks, “o neoplatônico Simplício tinha ainda acesso a certo número de escritos dos ‘antigos’. Ele [...] tinha (...) consciência de salvar uma herança. Vários dos autores citados por Aristóteles, e que a esse título lhe interessavam diretamente, não eram recopiados há muito tempo, quer se trate dos mais antigos dentre eles, como Anaximandro ou Anaxímenes, ou dos mais recentes como Demócrito (...)” (LAKS, 2013, p. 56). À guisa desta observação, pode-se depreender que Simplício estava ciente sobre a pertinência de seu trabalho doxográfico, tanto em relação a Melisso quanto em relação aos demais filósofos de que ele se ocupava. A virtude de sua obra se sustenta, destarte, além do seu método de transcrição, na preocupação manifestada por Simplício em restituir textos filosóficos até então desconhecidos, cujos efeitos só puderam se consolidar através do acesso que o autor de Cilícia teve a diversas fontes autênticas.

[...] Ele encontra mais falhas no argumento de Melisso, *como foi dito anteriormente*, seja porque, assim como no resto de seu texto, ele também afirma que o ser é infinito, seja porque ele parece tanto adotar falsas premissas quanto apresentar argumentos inválidos em conjunto, como quando ele diz que se o que veio a ser teve um começo, o que não veio a ser não teve um começo, negando-se o conseqüente. Melisso deveria, na verdade, dizer então que o que não teve um começo não veio a ser¹³⁰ (SIMPLÍCIO, *Comentário à Física de Aristóteles*, 1.3, 103, 1- 5. *Grifos nossos*)¹³¹

O comentador Simplício, ademais, ao reportar a uma citação diversas vezes, não se contradiz no conteúdo de sua análise. Ele assume ao longo de todos os tratados que dedica ao exame dos textos aristotélicos uma mesma linha interpretativa da filosofia de Melisso, e é capaz de aludir aos excertos referentes ao trabalho do sâmio numa pluralidade de ocasiões de formas semelhantes, sem adulterar seu conteúdo e nem eivar os fragmentos propriamente ditos com sua perspectiva sobre eles. Este aspecto, identificado por Merrill, é realçado por Brémond:

Simplicius recopie par ailleurs consciencieusement ses citations, qui présentent très peu de variations entre elles : Merrill (1998, p. 216-217) a bien mis en parallèle les passages cités plusieurs fois pour montrer qu'ils sont presque identiques. (BRÉMOND, 2017, p. 137).

Além disso, Simplício também realça em que partes se situavam as passagens na totalidade de sua fonte. Ele pontua que um parágrafo que ele transcreveu, por exemplo, estava no início do tratado de Melisso; depois, cita outro fragmento e enuncia que este estava no fim; e assim procede, sucessivamente¹³². De acordo com Brémond, « [Simplicius] (...) avait bien à l'esprit la structure de l'oeuvre de Mélissos. Il donne par ailleurs des indications sur le positionnement des passages dans l'oeuvre, ou ce qui précède. » (BRÉMOND, 2017, p. 135)

Este recurso elucidativo foi de extrema importância para os intérpretes, uma vez que através dele pôde-se situar melhor qual fragmento precedia de outro. A passagem abaixo é nitidamente ilustrativa disso: Simplício até destaca que o que fazia era com o escopo de proporcionar ao leitor um entendimento mais apurado do texto de Melisso. E anuncia, logo

¹³⁰ Ou seja: se $A \rightarrow B$, então $\sim B \rightarrow \sim A$, e não $\sim A \rightarrow \sim B$. Por exemplo: se ao encostar na água, eu me molho, se eu não me molhei é porque eu não encostei na água; porém, não seria correto afirmar que, se eu não encostei na água, é porque eu não me molhei. A este respeito, é interessante consultar o texto de Chibeni (CHIBENI, s/d).

¹³¹ As citações diretas nas quais constam os comentários de Simplício às obras de Aristóteles traduziremos do inglês ao longo deste capítulo, respaldando-nos na tradução elaborada por Pamela Huby e C.C. W. Taylor (HUBY & TAYLOR, 2011) do texto originalmente em grego.

¹³² Para Harriman, aliás, não haveria, no que tange ao ensejo de Simplício, um esforço muito hercúleo ao se reportar aos fragmentos de Melisso na ordem na qual estavam situados no interior de seu tratado. Seria, de fato, o procedimento mais natural a ser adotado. "It would be a mistake to assume that Simplicius made any particular effort to quote Melissus' fragments while adhering to the running order of his treatise." (HARRIMAN, 2019, p. 95).

adiante, o que hoje consideramos ser o fragmento B7 de DK, ressaltando como ele estaria concatenado aos raciocínios anteriores.

Vamos agora expor suas palavras arcaicas, colocando-as em ordem, a fim de que os leitores possam ser juízes mais precisos de tão relevantes explicações. Então, *Melisso diz o que se segue, completando o que ele disse anteriormente* e levantando os seguintes tópicos sobre o movimento: “[citação de B7]” (...). (SIMPLÍCIO, *Comentário à Física de Aristóteles*, 1.3, 111, 15-20. *Grifos nossos*).

Simplício também é responsável por apartar de maneira dilúcida e patente a sua investigação da obra de Melisso dos fragmentos que a definiam. Além de empregar recursos gráficos que possibilitassem este empreendimento, Simplício parecia se engajar com o compromisso de transmitir ao leitor citações que fossem teoricamente bem delimitadas, tolhendo que se confundissem ou se tornassem ambíguas para quem provavelmente não teve, como ele, acesso a fontes às quais se pudesse confiar alguma credibilidade.

Simplicius est de plus très consciencieux dans ses citations. Il nous apparaît notamment qu’il était conscient de la difficulté qu’il y a à citer de la prose, et a fait en sorte que son lecteur puisse distinguer ce qui relève de la citation et du commentaire. (BRÉMOND, 2017, pp. 135-136).

Por essas e por outras, o testemunho de Simplício se plasma de maneira tão imprescindível para os comentadores de Melisso: “tous ces éléments nous laissent penser que les citations sont d’excellente qualité.” (Idem, p. 137). Não seria, portanto, equívoco assentir que Simplício seja “(...) um comentador sério e confiável (...)” (GALGANO, 2019, p. 54), levando-se em consideração a índole e a excelência de suas abordagens.

Simplício e Aristóteles

Os comentários que Simplício tributa às obras de Aristóteles não eram aparentemente direcionados a uma platéia determinada. O filósofo cilício parecia visar ao escopo de investigar com mais lapidado acuro as proposições aristotélicas, elucidando os leitores sobre pontos que o estagirita havia ocultado em seus textos e reproduzindo uma cornucópia de trechos das obras dos filósofos pré-socráticos que são por ele censurados. Brémond o explicita em sua análise:

Les commentaires de Simplicius aux oeuvres d’Aristote n’étaient pas des cours destinés à un public. Simplicius cherche à y donner tous les éléments pour comprendre le texte, en présentant notamment des citations des présocratiques qu’Aristote critique ou des autres commentateurs. Il veut ainsi à la fois éclairer le passage à commenter et faire connaître à ses

lecteurs des textes qu'il savait peu accessibles. (BRÉMOND, 2017, p. 385).

Por isso, Simplício inclina-se a ser estudado predominantemente devido ao trabalho interpretativo que empreendeu do texto de Aristóteles, e sua filosofia só costuma ser abordada para além deste campo quando se objetiva investigar testemunhos antigos sobre os filósofos pré-socráticos¹³³. Gabor ressalta esta tendência.

Simplicius is well regarded today as an insightful, comprehensive, detailed, sometimes repetitive, but generally useful and reliable interpreter of Aristotle. How he reads other authors though – with the possible exception of the Presocratics – is less well studied (GABOR, s/d., p. 1).

É tempestivo grifar que, quando Simplício reportava a Melisso, ele comentava o texto de Aristóteles com o desígnio de clarificar o que o estagirita expôs. Porém, por mais que o objetivo primevo de Simplício fosse analisar a obra aristotélica, o texto melissiano é examinado tão amiúde ao longo do comentário do cilício que tal peculiaridade se faz visível logo à paráfrase do tratado que ele elabora do sâmio. Segundo Harriman, apenas o trabalho filosófico de Melisso recebeu uma apresentação tão detalhada da parte de Simplício, que se encarregou, como já foi mencionado, de abordar também outros filósofos pré-socráticos.

(...) Simplicius specifically remarks at the conclusion of his sketch [of the introduction of Melissus' prose] (104- 16-17) that he has supplied only enough of Melissus' treatise to illuminate Aristotle's remarks. What is striking is that, despite its admittedly selective nature, the paraphrase is itself unusually lengthy and detailed. Nowhere else in Simplicius' work do we find a parallel presentation of a Presocratic's treatise. (HARRIMAN, 2019, p. 38).

E, embora Simplício estivesse engajado em explorar o texto de Aristóteles, ele o faz sem abdicar de uma leitura neoplatônica do estagirita e dos pré-socráticos¹³⁴. Sua interpretação da

¹³³ Com efeito, Simplício é um expoente antigo de distinta eminência quando se trata da abordagem dos textos relativos aos filósofos pré-socráticos. “Simplício cita muitos dos primeiros filósofos gregos, em escala sem precedentes. Presume-se que o motivo para tal seja que as obras desses filósofos viessem tornando-se raras.” (MANSFELD in A.A. LONG, 2008, p. 88). De fato, segundo Mansfeld (Idem, *ibidem*), Simplício asseverou, ao se concentrar sobre o estudo do Poema de Parmênides, que o citava devido “à raridade da obra” (SIMPLÍCIO apud CORDERO, 2011, p. 218), dado também frisado por Cordero.

¹³⁴ Um dos aspectos centrais vinculados à interpretação neoplatônica assumida por Simplício é o de que ele se obstinou em evidenciar os pontos de interseção entre um e outro trabalhos filosóficos por ele analisados, buscando, assim, justificar a harmonia que suas filosofias apresentavam mutuamente entre si. Não que Simplício não tenha comparado uma filosofia com a outra; mas, antes, ele realçou que elas possuíam semelhanças que respaldavam a sua visão de que manteriam certa concórdia interna, a despeito de suas divergências teóricas. Tal nuance é destacada por Brémond (BRÉMOND, 2017, p. 385) Quanto ao contento que sustentava Simplício, é tempestivo consultar também os escritos de Hadot a respeito; para a autora, “in order to avoid misunderstandings, it is worthwhile insisting beforehand on the definition of the term ‘harmonization’, for there is no unanimity on the

ontologia sãmia dialoga com conceitos platônicos e tende a analisar o ser principalmente a partir das características de que é privado, como sublinha Brémond.

[Simplicius] va chercher à montrer que l'être méliссéen correspond parfaitement à l'intelligible néoplatonicien, puisqu'il ne possède aucune des caractéristiques du sensible. Il cite pour cela les fragments B9 et B10, qui montrent que l'être est incorporel et indivisible. Sa lecture repose ainsi moins sur les prédicats de l'être que sur ceux qu'il ne possède pas : la corporalité, la divisibilité, la délimitation spatiale et temporelle. (BRÉMOND, 2017, p. 124).

Às vezes, ele corroborava aspectos da escrita aristotélica, como quando vai projetar uma introdução ao texto de Melisso: segundo Brémond, “la présentation que Simplicius fait de la pensée de Méliссos est (...) dès de début influencée par sa reprise aristotélicienne.” (Idem, p. 131). Outras, não estava de acordo e, por mais que seu posicionamento assimétrico parecesse mais discreto do que de fato era, Simplício frisava que certas censuras relacionadas a Aristóteles e direcionadas ao filósofo sãmio eram dispensáveis¹³⁵. Não obstante, há ainda passagens que evidenciam que Simplício procurava, de alguma maneira, enaltecer traços metafísicos da filosofia de Melisso, realçando que eles não eram tão infensos assim ao que postulava Platão¹³⁶ (como em *Comentário à Física de Aristóteles*, 1.3., 108 1-10) e outros filósofos.

E, tal como os raios de sol incidem mais sobre uma região da superfície telúrica durante os solstícios, a herança neoplatônica da filosofia de Simplício vai incidir diretamente sobre a interpretação que ele estabelece do texto de Aristóteles, o que, invariavelmente, provoca uma interferência no modo pelo qual se perscruta Melisso.

subject” (HADOT, 2015, p. 41 e ss), o que explicita que o tema é visivelmente pantanoso, a começar pela etimologia dos termos por ele abrangidos.

¹³⁵ Simplício não vai concordar integralmente com as críticas que Aristóteles dirige a Melisso. No âmbito lógico do silogismo, por exemplo, Simplício se posiciona em favor de Melisso, depois de longamente expender o raciocínio de Aristóteles. Segundo Simplício, o estagirita teria mostrado (certamente opondo-se ao atual DK 30 B 2) que o ser infinito em Melisso não era logicamente viável, pois o Sol, a Lua e o céu, que não necessariamente vieram a ser no tempo, ainda assim têm um ponto inicial, já que são finitos. Esta censura de Aristóteles Simplício observa da seguinte forma: “Aristóteles o refutou bem, retrucando [Melisso] com referência às aparências. Mas, como Melisso era um homem inteligente, devemos visar ao pensamento de alguém como ele, resolvendo as objeções que lhe foram contrárias” (SIMPLÍCIO, *Comentário à Física de Aristóteles*, 1.3, 107-30 a 108 -5). Em seguida, Simplício mostra que o exemplo que Aristóteles emprega para refutar Melisso não se aplica, já que para Melisso o ser era indivisível e, portanto, incorpóreo: não faria sentido, deste modo, compará-lo aos astros, que são providos de corpo.

¹³⁶ Um dos tópicos abordados por Simplício diz respeito, ademais, à polissemia suscitada pelo termo *arkhê* (que pode assumir o estatuto de princípio – como base fundamental – de início ou ainda de origem). No interior do texto de Aristóteles, a palavra entra em atrito com a sua manifestação no tratado de Melisso: segundo a interpretação do estagirita, ela seria concebida de uma forma ambígua na prosa do sãmio, confundindo-se sua conotação cronológica e sua conotação espacial. O posicionamento de Aristóteles vai implicar uma visão específica sobre a dimensão temporal que o ser assumiria em sua infinitude na obra de Melisso. Simplício discorre sobre o assunto em seu *Comentário à Física de Aristóteles*, 1.3., 109, 5 – 110, 10. A pesquisa elaborada por Brémond (BRÉMOND, 2017, pp. 115-119) também interpela esta temática.

O testemunho de Simplício, porém, apesar de seu formato obedecer a um sistema filosófico rigoroso e específico, a saber, o de uma leitura neoplatônica tanto de Melisso quanto de Aristóteles, constitui uma das análises sobre Melisso, poder-se-ia dizer, aparentemente mais imparciais de que dispomos proveniente da antiguidade grega. “Cette perspective néoplatonicienne n’empêche pas Simplicius d’être une source extrêmement précieuse pour notre connaissance de Méliossos (...). » (Idem, pp. 137-138).

Ora, Simplício é o único a se preocupar em reportar os fragmentos originalmente atribuídos a Melisso, destacando inclusive que tal procedimento era primordial para que o leitor pudesse ele mesmo fundamentar um juízo apropriado sobre as pautas esquadrihadas. Ele regularmente coteja o texto de Melisso daquele atinente a seu comentário, o que consiste numa vantagem sem precedentes para os paleontólogos, filólogos e pesquisadores em filosofia antiga posteriores. Com efeito, é necessário admitir que Simplício nos fornece uma doxografia de qualidade sobre Melisso, mesmo que estivesse se debruçando sobre o texto de Aristóteles ou que tivesse investigado os fragmentos a partir de um ponto de vista neoplatônico.

Melisso segundo Simplício: avaliação final

Simplício alude a Melisso diretamente ao menos vinte e uma vezes, o que evidencia a importância insólita que o sâmio provavelmente assumiu na antiguidade – conquanto o seu tratado seja alvo de tão profusas críticas desde tempos mais remotos. « Simplicius cite en tout 21 fois Méliossos, et est ainsi notre témoin pour les 10 fragments que transmet Diels (...). » (BRÉMOND, 2017, p. 134). Simplício também não hesitará em exaltar em Melisso os traços radicais de sua filosofia: “(...) pour Simplicius, l’unité de l’être chez Méliossos correspond au fait de rester toujours exactement le même, sans le moindre changement.” (Idem, p. 125).

O trabalho concretizado pelo sâmio foi responsável por investigar, com acuidade e obstinação técnicas bastante específicas, o tratado filosófico de Melisso, mesmo que o ensejo original fosse o de comentar o texto aristotélico. Enquanto Simplício analisava os escritos de Aristóteles, reportou aos fragmentos melissianos e acabou por desvelar os remissivos sistemas dedutivos que compõem os arazoamentos argumentativos do sâmio.

Simplicius provides a detailed sketch of Melissus’ chain of deductions. These arguments are offered by the commentator as evidence for Aristotle’s dismissive appraisal of Melissus as φορτικός (crude) at *Physics* 186 a 4-13. (HARRIMAN, 2019, p. 38)

No entanto, ao proceder assim, Simplício pareceu confrontar a versão aristotélica de que Melisso era grosseiro ao tão minuciosamente apresentar sua filosofia e reportar ao seu autêntico conteúdo. Através de sua doxografia, pode-se delinear uma nova imagem de Melisso, uma bem diferente daquela que Aristóteles havia até então formulado.

É verdade: Simplício só vai se referir a Melisso na medida em que, para ele, convém esmiuçar as teorias assimiladas a Aristóteles. Mas, fosse esta a sua única ambição, o exame da filosofia de Melisso não seria ornamentado com tantos detalhes, nem tão abundantes e proeminentes seriam os comentários a seu respeito. “Como quer que seja, devemos ser gratos a Simplício, porque ele é nossa *única* fonte dos fragmentos *verbatim* remanescentes de (...) Melisso (...)” (MANSFELD in A.A. LONG, 2008, p. 88).

Ora, por mais que Simplício visasse a edificar um panorama geral dos escritos aristotélicos, desvelando seus pontos umbráticos e expendendo as incógnitas que lhes são intrínsecas, seus objetivos precípuos pareciam transcender os que inicialmente se poderia suspeitar que tivessem sido sustentados, sobretudo se se considerar a interpelação dos escritos produzidos pelos filósofos pré-socráticos que o autor desenvolve. “Em muitos casos, esses filósofos (não fosse por Simplício) seriam hoje pouco mais do que nomes, e nossa compreensão (...) seria bastante deficiente¹³⁷.” (Idem, *ibidem*).

Simplício vai aduzir a obra de Melisso quase integralmente e dela haurir os elementos que identificou como mais relevantes, acentuando-os¹³⁸: “Simplicius va pour sa part proposer une réhabilitation complète de Méliossos, qui s’appuie sur un usage systématique des fragments.” (BRÉMOND, 2017, p. 124). A contribuição de sua análise, ainda que não tenha vingado por milênios, será explícita quando, na contemporaneidade, os setores filosóficos da

¹³⁷ Tal qual afirma Tuominen, « (...) his commentaries are not just sources for Simplicius’ own views. More than any other ancient commentator, Simplicius quotes and paraphrases his predecessors’ philosophical works. He is one of the main sources, not only about some lost commentaries of late antiquity, but also much of Presocratic philosophy, and many of Aristotle’s otherwise lost works ». (TUOMINEN, 2009, p. 36).

¹³⁸ Assim como para Melisso, a questão da definição do que seja o infinito constitui um elemento de extrema importância para as filosofias neoplatônicas, cujos expoentes maiores incluem, também, o próprio Simplício. Desta forma, seria coerente afirmar que este último não aspirava apenas à análise dos escritos aristotélicos: presumivelmente, Simplício buscava refinar os próprios conceitos que à sua filosofia interessavam – sobretudo se levarmos em consideração, por exemplo, os embates de Plotino com a visão aristotélica de infinito. Conforme frisa Undusk, “from this point of view it has been argued that Melissus ostensibly advanced for the designation of the perfection of being a term more convenient for him, i.e. the *ápeiron*”(UNUDSK, 2009, p. 311), cuja proeminência poderia ter intrigado neoplatônicos que, como Plotino, reivindicaram que a matéria, diferentemente do que defendeu Aristóteles, poderia ser condebida como infinita em determinados sentidos e que o aspecto positivo de infinito poderia também se revelar na concepção do Um ou do divino. “The key figure in setting infinity to move on the new rails is usually deemed to be Plotinus. (...) [He] provides the Greek infinity with a new drift enmeshing the word in a double-faced play of meanings: while matter, argues Plotinus, is infinite because of its deficiency (I.8.3–4, II.4.10 et al.), the same quality pertains to the One or God by reason of its being outside of the capacities of human understanding (V.5.6 et al.)” (Idem, pp. 317 -318).

academia inclinar-se-ão a esvair-se com um pouco mais de profundidade da perspectiva aristotélica¹³⁹.

Não fosse a medular transcrição de Simplicio dos trabalhos desenvolvidos pelos pré-socráticos e, sobretudo, por Melisso, Diels-Kranz não teria um acervo tão completo de filosofias gregas incipientes a investigar, e nem poderia sua obra popularizar os estudos sobre elas. Reale frisa a importância exercida por seu testemunho neste sentido:

(...) Certamente, se Simplicio non si fosse dato pena di ricercare lo scritto di Melisso e di trascriverne alcuni passi, la critica moderna, pur con tutte le sue armi, non avrebbe potuto in alcun modo ricostruire il vero pensiero e la vera statura del filosofo di Samo. (REALE, 1970, pp. 26-27).

Não seria, em suma, possível, sem a contribuição do filósofo neoplatônico de Cilícia, conhecer a obra de Melisso, por mais sofisticados que fossem os recursos tecnológicos disponíveis para restituí-la¹⁴⁰. Simplicio parece ter sido capaz de conceber com uma aguda argúcia que, se os tradicionais pilares da filosofia ocidental antiga constituem Sócrates, Platão e Aristóteles, os filósofos pré-socráticos são a base sobre a qual se alicerçam estes pilares. E Melisso, por sua vez, está abarcado por este rol.

¹³⁹ Brémond destaca ainda que, através da leitura da obra de Melisso estabelecida por Filopono e, mormente, por Simplicio, a imagem tributada ao sâmio assumiu uma estatura equiparável à que a obra de Parmênides apresentava, ainda que os efeitos disto tenham sido assaz tardios. Estas constituem, segundo a pesquisadora, contribuições bastante fulcrais que o conjunto das filosofias neoplatônicas proporcionou. (BRÉMOND, 2017, p. 138).

¹⁴⁰ *O Comentário de Simplicio à Física de Aristóteles* só foi impresso pela primeira vez em 1526, “pela casa editorial de Aldo Manuzio (...)” (CORDERO, 2011, p. 132). Até este período, era particularmente difícil a disponibilidade dos fragmentos considerados originais do corpo filosófico de Melisso. Quão mais árdua não seria ela, então, se carecêssemos da obra de Simplicio?

II. PRINCÍPIOS FILOSÓFICOS DE MELISSO DE SAMOS: INVESTIGAÇÃO DAS PROPRIEDADES PARTICULARES AO SER

Até o atual estágio da pesquisa, pôde-se investigar alguns elementos historiográficos importantes relacionados à obra de Melisso de Samos. Em primeiro lugar, foi possível esquadrihar quais são as dificuldades de se atribuir a Melisso a designação de um filósofo pré-socrático e de que modo esta categoria seria veiculada no deslanchar do trabalho.

Também verificamos em que medida a caracterização de Melisso como um membro da escola eleática é válida, enfatizando o impacto que este tipo de denominação veio a exercer no que tange à sua abordagem no interior da historiografia filosófica clássica. A imagem de uma escola eleática uníssona cooperou para a difusão de determinados equívocos, como, por exemplo, a noção de que todos os seus integrantes são monistas rigorosos, além de, no que diz respeito a Melisso, não se tratar de uma classificação tão vantajosa, já que favorece que seu nome esteja associado a outros filósofos – sobretudo Parmênides – e a eles seja constantemente comparado, comprometendo-se, deste modo, a síntese de sua autonomia ante os demais pensadores do período.

Depois, consideramos a estrutura morfológica do tratado de Melisso de Samos, ocupando-nos sobre a sua configuração, em forma de prosa, e sobre as questões referentes ao estilo lógico-dedutivo adotado pela argumentação melissiana, à autenticidade do título do texto e à legitimidade da primeira paráfrase de Simplício, questões estas que ainda demandam ser dirimidas ou mais intensamente exploradas.

Em seguida, examinamos mais aferrada e obstinadamente os testemunhos doxográficos antigos de Melisso, concentrando-nos em três principais: os formulados por Platão, por Aristóteles e por Simplício. Pudemos verificar que todos eles influenciaram de alguma maneira o processo a partir do qual se vislumbrou a filosofia do sâmio ao longo das eras, e que a análise de Aristóteles constituiu uma das que mais acentuadamente contribuiu para que se perscrutasse Melisso sob uma ótica de viés pejorativo.

Agora que interpelamos todas as instâncias exegéticas já investigadas de modo acurado – porém, sucinto –, podemos avançar para a próxima etapa da pesquisa: o aprofundamento teórico das propriedades ontológicas do ser expressadas por Melisso. Veremos a seguir como os principais apanágios do ser estão articulados com a dimensão infinita que este último assume no interior do tratado de Melisso, evidenciando que o conceito de infinito desempenha, junto a

outros predicados metafísicos, um papel basilar no conteúdo dos fragmentos remanescentes do texto do sâmio.

II. 1. A imutabilidade e a rejeição ao âmbito das aparências

Introdução ao texto melissiano: contextualização filosófico-terminológica

Melisso, tal qual já foi analisado, constitui um filósofo designado como pré-socrático e eleata. E uma das características mais significativas desta vertente filosófica específica é a sua abordagem do ser, ou, mais apropriadamente, do que é (τοῦ ὄντος). Este tema assumiu uma importância sem par a partir das investigações empreendidas pelos filósofos abarcados por esta classificação: tende-se a considerar que os eleatas foram os primeiros a se debruçarem com mais assídua pertinência à questão ontológica.

Eles teriam indagado o que é o ser, por que afirmamos que algo é alguma coisa e quais são as relações epistemológicas do ser com o homem: para estes filósofos de uma maneira geral (não podemos olvidar que a “escola eleática” se trata de uma denominação problemática), só podemos conhecer com certeza o ser que não muda, pois se já mudou, o que afirmamos sobre ele agora não é mais correto, não é mais compatível com a realidade. E se afirmarmos, depois, que sabemos que ele mudou e que agora o ser é de outro jeito, estaremos equivocados, pois, além de estarmos afirmando coisas diferentes sobre o mesmo objeto, e, muitas vezes, contraditórias, ignoramos que os objetos que mudam mudam sempre, mesmo que não percebamos de imediato esta mudança. Estaríamos, deste modo, sempre desatualizados quanto à descrição do que é.

Desta maneira, os eleatas em sua maioria rejeitam a mudança do ser, o que nos leva à sua condição metafísica. O ser físico muda sempre, segundo atestam nossos sentidos, como a água, a bicicleta, o clima, uma árvore; então, é preciso que o ser não pertença à esfera das aparências. Melisso, porém, com uma argúcia filosófica particular, parece ter observado que asseverar esta proposição não seria suficiente. Se admitíssemos a existência de múltiplos seres, no seu contato entre si já haveria a mudança. E, ainda que não interagissem entre si, interagiriam com o meio no qual estariam imbuídos, e então mudariam também: mesmo que mudassem ao se deslocar, e não uma mudança em sua estrutura, é preciso admitir que haveria alguma alteração. Assim sendo, Melisso recusou, também, a multiplicidade do ser, considerando que, se algo é, deve ser um e homogêneo: deve, em suma, ser uno.

Além disso, diferentemente de outros eleatas, Melisso julgou necessário que o ser fosse infinito. Sendo infinito, ele seria sempre; como o filósofo afirma, o ser era, é e será sempre o mesmo, pois não teria começado a ser e nem deixado de ser em nenhum sentido. E, além disso, sendo infinito, seria possível garantir que fosse um só: um ser ilimitado não pode ter limite com outro ser, uma vez que é ilimitado. Ademais, o ser infinito não tem começo nem fim; logo, não pode ter mudado, pois a mudança é isso: começar a ser algo e terminar de ser o que se era antes.

Nós veremos, a seguir, abordando o conteúdo propriamente dito do tratado melissiano, como estas relações ontológicas se configuraram e se estabeleceram, enaltecendo que, no que tange à filosofia de Melisso, a definição do ser como sendo infinito é primordial para que seja também imutável. É indispensável frisar, desde já, que não adotaremos a ordem padrão de distribuição dos fragmentos melissianos; tal qual já fora explicitado no primeiro capítulo, a argumentação de Melisso é remissiva e frequentemente nos veremos obstritos a intercalar um raciocínio e outro, e mesmo a reiterá-los, ainda que sejam transmitidos em fragmentos que estejam distantes no interior do texto. De qualquer forma, indicaremos a sua numeração paradigmática obedecendo aos estudos sistematizados por Diels-Kranz.

A imutabilidade do ser

Melisso rejeita a imutabilidade do ser, ressaltando-se que esta última está concretamente vinculada à recusa do âmbito das aparências. McKirahan ressalta-o, comparando Melisso a Parmênides em sua análise:

A filosofia eleática acarreta o caráter enganoso da percepção sensível como guia para a realidade. Parmênides sabe disso e ocasionalmente indica-o, mas aqui novamente é Melisso quem produz um argumento claro. O óbvio conflito entre o que os sentidos relatam e o que a lógica eleática prova impõe-nos uma escolha: preferimos a razão ou os sentidos? Melisso prefere a razão e, conseqüentemente, rejeita os sentidos. (McKIRAHAN, 2013, p. 494)

A imutabilidade atribuída pelo filósofo ao ser consistirá, portanto, em uma propriedade extremamente importante no interior de sua teoria: a ela estarão ligados pontos centrais que garantirão certa consistência ontológica ao objeto de estudo perscrutado. Ao considerar o ser imutável, porém, o sâmio não parece proceder a esmo. Uma vez tendo salientado que o ser (τὸ εἶναι¹⁴¹) é infinito, Melisso enfatiza, com isso, que este último não é dotado nem de incunábulo e

¹⁴¹ O verbo grego εἶναι, ao ser traduzido para o português, apresenta algumas limitações restritas à sua formulação sintática, sobretudo se considerarmos as suas manifestações em textos da antiguidade clássica ocidental. τὸ εἶναι,

nem de termo. Assim sendo, não poderia alterar-se, uma vez que, para que algo mude, é necessário que ocorra a transformação de seu estado anterior para seu estado atual. É preciso, portanto, que seu estado hodierno se encete em algum momento; isto, porém, é impossível, uma vez que o ser, por se caracterizar por suas eternidade e infinitude, não pode ter começado em qualquer circunstância. O mesmo dir-se-ia daquilo que finda: ao acabar, demarcaria a transformação do ser para o não ser, o que constituiria uma violação ao fato de o ser prover-se de um caráter infinito.

Daí que a transformação do ser sempre vai implicar a presença do não ser em alguma proporção: quer antes (quando algo que não era vem a ser – e, neste caso, admite-se o não ser antes de o ser se consolidar, isto é, antes da mudança¹⁴²), quer depois (quando algo que era deixa de ser – nesta ocasião, o não ser constitui resultado da mudança sofrida pelo ser, que antes era, mas já não é mais). O não ser, porém, é recusado por Melisso no interior de seu sistema ontológico, tendo em vista sua instância inane e sua compatibilidade com o nada, como será esmiuçado adiante.

Além disso – e este ponto é de fulcral perquirição – se porventura admitíssemos que o ser é passível de sofrer mudança, corroboraríamos imediatamente o ser do não ser, ou seja, a veracidade e até o caráter essencial deste último. Acrescente-se a isso que a mudança está aliada ao âmbito das aparências; desta forma, aceitando o não ser, aceitar-se-iam também os

por exemplo, insere-se no fragmento DK 30 B10, uma referência ao tratado de Melisso. Mas sua formulação constitui o particípio presente neutro do verbo em grego. Em português, tal classificação sequer existe; daí, o esforço dos tradutores em efetuar uma tradução que conserve o sentido original do termo e, ao mesmo tempo, que seja inteligível na língua traduzida – Borges traduz a palavra como “ser” (BORGES in SOUZA, 1973, p. 218). Para melhor se apreender estas dificuldades, consideremos o verbo *falar*. Em língua portuguesa, seu particípio corresponde a “falado”. O particípio em português é sempre formulado no passado, e em geral costuma ser empregado para compor locuções verbais neste tempo, embora nem sempre (“teria falado”, “foi falado”; exceção: “será falado”, no futuro do presente composto do indicativo, etc.). Agora, se considerarmos o particípio em português do verbo *ser*, o termo corresponderá a *sido*. “Sido” possui uma conotação pretérita explícita, como todos os particípios (OTSUKA, s/d), e ainda por cima não é possível lhe associar uma configuração neutra, como é o caso do verbo grego, já que os particípios em português concordam em número e em gênero (LIMA, 2011, p. 168). Para piorar, o verbo *ser* é um dos mais irregulares da língua portuguesa, apresentando tantas variações em suas conjugações tradicionais que se fica exaurido de refez com a tarefa de empreendê-las. O verbo em português “ser”, portanto, apresentará uma variedade copiosa de verbos em grego que lhe façam referência ao longo desta pesquisa, mas não porque em grego haja muitos verbos para designar o verbo “ser” em português; isso ocorrerá, na verdade, porque é preciso traduzir muitos termos em grego, para os quais não há um correspondente em língua portuguesa, como, simplesmente, o verbo “ser”. Kahn interpela o tema, evidenciando as dificuldades de se traduzir o verbo grego que designa “ser” (εἶναι) para o inglês (em geral, este é traduzido como *Being*). Kahn atribui a origem do uso de “ser”, em suas premissas ontológicas, à veiculação que Parmênides efetivou deste verbo em seu poema. Para o autor, o impacto do emprego do verbo denotando uma acepção ontológica modificou de maneira radical e definitiva o modo pelo qual as palavras que designam esta acepção passaram a ser perscrutadas. “The notion of Being, as formulated by Parmenides, seems to come from nowhere, like a philosophical meteor with no historical antecedents but profound historical consequences. It would be difficult to overstate the influence of this new conception. (KAHN, 2003, p. vii).

¹⁴² Tal mudança apresenta um teor assaz inexequível para Melisso, principalmente devido ao princípio *nihil ex nihilo*, “*nada vem do nada*”, que o filósofo adota. O tema será interpelado nos tópicos seguintes.

fenômenos e constatações empíricas da realidade – que, no entanto, se mostram constantemente ilusórias. Nesse entretanto, é possível identificar alguns empecilhos resultantes disso. Tais consequências serão melhor dissecadas agora.

Metodologia de adução dos fragmentos

Dentre os fragmentos melissianos que alcançaram a contemporaneidade, poder-se-iam destacar, para abordar com maior afinco tais questões, B7 e B8, cujos conteúdos são complementados bem por B10 e B2¹⁴³, respectivamente.

É medular enfatizar, a propósito, que a maneira pela qual os fragmentos estão sendo mancomunados nesta ocasião – e outrossim ao longo da pesquisa – não é sob nenhum ponto de vista obrigatória. Muitos comentadores, a despeito da ordem elaborada por DK em acordância com sua interpretação dos escritos de Simplicio dos fragmentos melissianos, ao investigar estes últimos acabam por analisá-los conforme a necessidade apresentada pelos trabalhos que desenvolvem. Harriman, por exemplo, aborda cada um dos fragmentos (e o polêmico B0 de Reale ou 1a de Burnet, que ele denomina Q) ora isolados, ora em conjunto, de acordo com o modelo que o autor considerou mais adequado para a exposição. De modo congruente, este procedimento também será adotado neste trabalho, embora não nos ocupemos demasiadamente em escrutinar toda a filosofia de Melisso: concentraremos-nos, de fato, apenas em alguns pontos de maior relevância.

¹⁴³ Evidentemente, tais fragmentos fornecem mais informações do que as que por ora estão sendo analisadas. A filosofia de Melisso está imbuída em trechos não tão nitidamente apartados uns dos outros e, frequentemente, algumas orações suscitam mais questões do que a princípio se poderia suspeitar. Alguns fragmentos parecem se ocupar exclusivamente de um tema mas, tão logo sejam examinados com maior melindre, verifica-se que abarcam muitas vezes outros tópicos abordados em outros fragmentos, seja como inferência de um argumento, seja como premissa para o estabelecimento de um raciocínio mais integral e coerente sobre aquilo a que se visa expender. Harriman corrobora tal perspectiva: “We may recall that Melissus frequently rehearses what he has proved previously(...).” (HARRIMAN, 2019, p. 151). Já abordamos, de toda forma, este aspecto estilístico da filosofia de Melisso no capítulo I: seus raciocínios se reportam uns aos outros. Portanto, os fragmentos aqui realçados serão citados para fundamentar múltiplas e numerosas noções referentes à filosofia de Melisso, devido à fecundidade e à abrangência de suas diretrizes, mas, como já foi exposto, sem obedecer à ordem elencada por Diels- Kranz (ainda que, para tornar a abordagem mais lúdica, interpelemos os fragmentos com sua numeração tradicional– DK 30 B 1-10). Também abordaremos um mesmo fragmento mais de uma vez, já que seu conteúdo pode abranger temas diferentes. A linha investigativa que se fizer mais apropriada de acordo com o escopo da pesquisa será, portanto, priorizada em detrimento da sequência padrão dos fragmentos de Melisso de Samos.

As passagens do tratado filosófico de Melisso: o enigmático B7

Em B7, Melisso sublinha o caráter imutável do ser exprimindo um de seus arrazoados mais enigmáticos. Nesta ocasião, o filósofo usufrui de uma uberdade de metáforas, o que pode causar algum estranhamento no leitor, mormente, por serem alusivas a um campo empírico.

Investiguemo-no:

Melisso de Samos – DK 30 B 7

(1) ‘οὕτως οὖν αἰδιόν ἐστι καὶ ἄπειρον καὶ ἓν καὶ ὁμοιον πᾶν. (2) καὶ οὐτ’ ἂν ἀπόλοιτο οὔτε μεῖζον γίνοιτο οὔτε μετακοσμέοιτο οὔτε ἀλγεῖ οὔτε ἀνιᾶται· εἰ γάρ τι τούτων πάσχοι, οὐκ ἂν ἔτι ἓν εἴη. εἰ γὰρ ἑτεροιοῦται, ἀνάγκη τὸ ἐόν μὴ ὁμοιον εἶναι, ἀλλὰ ἀπόλλυσθαι τὸ πρόσθεν ἐόν, τὸ δὲ οὐκ ἐόν γίνεσθαι. εἰ τοίνυν τριχὶ μῆτι μυρίοις ἔτεσιν ἑτεροῖον γίνοιτο, ὀλεῖται πᾶν ἐν τῷ παντὶ χρόνῳ. (3) ἀλλ’ οὐδὲ μετακοσμηθῆναι ἀνυστόν· ὁ γὰρ κόσμος ὁ πρόσθεν ἐὼν οὐκ ἀπόλλυται οὔτε ὁ μὴ ἐὼν γίνεται. ὅτε δὲ μήτε προσγίνεται μηδὲν μήτε ἀπόλλυται μήτε ἑτεροιοῦται, πῶς ἂν μετακοσμηθῆν τῶν ἐόντων εἴη; εἰ μὲν γὰρ τι ἐγένετο ἑτεροῖον, ἤδη ἂν καὶ μετακοσμηθεῖη. (4) οὐδὲ ἀλγεῖ· οὐ γὰρ ἂν πᾶν εἴη ἀλγέον· οὐ γὰρ ἂν δύναιτο ἀεὶ εἶναι χρῆμα ἀλγέον· οὐδὲ ἔχει ἴσην δύναμιν τῷ ὑγιεῖ· οὐδ’ ἂν ὁμοιον εἴη, εἰ ἀλγέοι· ἀπογινομένου γὰρ τευ ἂν ἀλγέοι ἢ προσγινομένου, κοῦκ ἂν ἔτι ὁμοιον εἴη. (5) οὐδ’ ἂν τὸ ὑγιὲς ἀλγήσαι δύναιτο· ἀπὸ γὰρ ἂν ὄλοιτο τὸ ὑγιὲς καὶ τὸ ἐόν, τὸ δὲ οὐκ ἐὼν γένοιτο. (6) καὶ περὶ τοῦ ἀνιᾶσθαι αὐτὸς λόγος τῷ ἀλγέοντι. (7) οὐδὲ κενεόν ἐστιν οὐδέν· τὸ γὰρ κενεὸν οὐδέν ἐστιν· οὐκ ἂν οὖν εἴη τό γε μηδέν. οὐδὲ κινεῖται· ὑποχωρῆσαι γὰρ οὐκ ἔχει οὐδαμῆι, ἀλλὰ πλέων ἐστίν. εἰ μὲν γὰρ κενεὸν ἦν, ὑπεχώρει ἂν εἰς τὸ κενόν· κενοῦ δὲ μὴ ἐόντος οὐκ ἔχει ὄκηι ὑποχωρήσει. (8) πυκνὸν δὲ καὶ ἀραιὸν οὐκ ἂν εἴη. τὸ γὰρ ἀραιὸν οὐκ ἀνυστόν πλέων εἶναι ὁμοίως τῷ πυκνωῖ, ἀλλ’ ἤδη τὸ ἀραιὸν γε κενεώτερον γίνεται τοῦ πυκνοῦ. (9) κρίσιν δὲ ταύτην χρὴ ποιήσασθαι τοῦ πλέω καὶ τοῦ μὴ πλέω· εἰ μὲν οὖν χωρεῖ τι ἢ εἰσδέχεται, οὐ πλέων· εἰ δὲ μήτε χωρεῖ μήτε εἰσδέχεται, πλέων. (10) ἀνάγκη τοίνυν πλέων εἶναι, εἰ κενὸν μὴ ἔστιν. εἰ τοίνυν πλέων ἐστίν, οὐ κινεῖται¹⁴⁴.

(1) Assim, pois, é eterno, infinito, uno e o mesmo todo ele. (2) Não poderia perecer, nem vir a ser maior, nem transformar-se, nem sentir dor ou desgosto, pois, se experimentasse um desses sofrimentos, já não seria uno; se se altera, necessariamente o ser não é o mesmo, mas perece o que era antes e o que não era vem a ser. Portanto, se por um só fio de cabelo em dez mil anos ele viesse a ser diferente, pereceria todo na totalidade do tempo. (3) Mas também não é exequível que em sua ordem seja transformado; pois a ordem (cosmos) que existia anteriormente não perece, e não vem a ser a que não existe. Uma vez que não recebe nenhum acréscimo, nem perece, nem se altera, em que modo dos seres, uma vez transformado, ele seria (existiria)? Pois, se viesse a ser algo diferente, então se transformaria em sua ordem. (4) E não sente dor; pois não seria totalmente, se sentisse dor; não poderia algo que sente dor ser sempre. Também não possui força igual à do sadio. E não seria o mesmo, se sentisse

¹⁴⁴ Os fragmentos originais expostos no idioma grego serão todos retirados do TLG ao longo da pesquisa.

dor. Pois, pela subtração ou acréscimo de algo, sentiria dor, e já não seria o mesmo. (5) O sadio não poderia sentir dor; pois pereceria o sadio e o que é, e o que não é viria a ser. (6) E sobre o sentimento de desgosto o mesmo se diz que sobre o da dor. (7) Também não há nada vazio; pois o vazio nada é; não poderia ser, pois, o que de fato nada é. E não se move; pois não pode afastar-se para lugar algum, mas é pleno. Pois, se fosse vazio, afastar-se-ia para o vazio; mas, se não há vazio, não tem para onde afastar-se. (8) Denso e raro não poderia ser. Pois não é exequível o raro ser pleno da mesma maneira que o denso, mas o raro torna-se já mais vazio que o denso. (9) A seguinte distinção necessariamente se faz do pleno e do não pleno. Se então contém ou aceita algo, não é pleno; mas se não contém, nem aceita, é pleno. (10) Por conseguinte, necessariamente é pleno se não é vazio; portanto, se é pleno, não se move¹⁴⁵.

Os pesquisadores em geral são quase unânimes ao classificarem este fragmento, que geralmente é dividido em duas partes, como um dos mais insólitos e misteriosos de Melisso. Burnet caracteriza a passagem como peculiar em sua análise sobre a filosofia do sâmio:

(...) o outro ponto frisado por Melisso é um tanto peculiar. A realidade, diz ele, não pode sentir pesar nem dor, pois isso sempre se deve ao acréscimo ou à subtração de algo, o que é impossível. Não é fácil saber ao certo a que isso se refere. (BURNET, 2006, p. 341).

Kirk, Raven e Schofield se posicionam em relação ao fragmento apontando que ele está “recheado de interessantes argumentos.” (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 2010, p. 418). Acrescentam, ainda, a suas observações a seguinte indicação:

(...) quando se faz a observação de que o que sofre de dores não tem o mesmo poder do que é saudável. Este exemplo é enigmático, e pertence, certamente, a uma sequência de raciocínio pouco compreendida. Que motivo teria levado Melisso a empenhar-se tanto em negar que o que é esteja sujeito a dores e aflições? (Idem, *ibidem*, 2010).

Em termos semelhantes, McKirahan expressa seu arroubo com a descrição do fragmento disposta abaixo:

A afirmação de que o-que-é não sente dor ou agonia é completamente inesperada, sem nenhum precedente na filosofia eleática para a atribuição de atributos psicológicos ao o-que-é. A motivação para provar esses pontos é incerta (...). (McKIRAHAN, 2013, p. 493).

¹⁴⁵ As traduções dos fragmentos serão veiculadas conforme as projetou José Cavalcante de Souza em sua coletânea sobre os filósofos pré-socráticos da série *Os Pensadores* e Ísis Lana Borges, que traduziu especificamente as passagens de Melisso nesta obra. (SOUZA, 1973, pp. 215-218). Divergências quanto ao possível significado que determinado termo possa assumir e que se julgar de impreterível análise serão interpeladas em notas de rodapé ao longo do texto.

Harriman destaca, contudo, o quanto o excerto é estudado pela doxografia especializada, embora também demonstre certo arrebatamento perante as asserções melissianas extraídas deste testemunho:

B7 is probably Melissus' most well-known (and well-studied) fragment. [...] However, pain and grief are resolutely zoological, if not distinctively human, notions that seem irrelevant to a consideration of what-is. It is unclear, for instance, what pain and grief would amount to when their subject is the whole of what there is. Melissus nowhere else presents what-is as animate or intelligent, something we might expect to be preconditions for even a consideration of its suffering pain or grief¹⁴⁶. (HARRIMAN, 2019, p. 146).

Deveras, Melisso reporta a sentimentos cuja associação ao ser seria no mínimo surpreendente. Ele interdita ao ser a possibilidade de sentir dor ou desgosto, destacando que tais sensações ou percepções induzem invariavelmente a alguma ordem de transformação. É difícil revelar ao certo o que Melisso pretendia com seu discurso, mas algumas hipóteses podem ser suscitadas.

Aquilo de que o ser é privado

Em primeiro lugar, conforme sustenta Galgano (2009), Melisso estaria neste trecho recorrendo à indicação das características de que o ser é privado. E, embora o sâmio não enuncie, na passagem, nenhuma asserção de cunho mais positivo, a elaboração de seu discurso nesses moldes contribuiu para uma leitura posterior bastante singular de sua obra:

Sucessivamente Melisso apresenta uma abertura teológica notável: seu ser não sente dor, não sofre e é são. Apesar da argumentação negativa da dor e do sofrimento, pois está dentro do contexto da argumentação da imobilidade, e apesar de não apresentar os correspondentes atributos positivos, Melisso abre espaço para as especulações sucessivas de Platão e Aristóteles¹⁴⁷. (GALGANO, 2009, p. 99).

¹⁴⁶ Além desta alusão ao fragmento, Harriman destaca em outro reporte o viés obscuro de B7: “Pain and anguish and what Melissus intends to eliminate by targeting them have often been treated as obscure.” (HARRIMAN, 2019, p. 28).

¹⁴⁷ Sobre tudo no que tange ao estagirita: este fragmento poderia ter facilmente favorecido a interpretação empreendida pelo filósofo de que o ser melissiano adquire um caráter não somente físico, mas sobretudo material – neste caso, a dor e a saúde são atribuições físicas de nítido cunho material, já que dependeriam, além da virtude, das condições da matéria para se sustentarem. Porém, tal qual foi perscrutado no capítulo I, Aristóteles não parecerá remeter diretamente a este fragmento, concentrando-se mais em outras passagens – principalmente as que pareciam estar mais explicitamente formuladas como argumentos lógicos. Isto não embaraça, contudo, a possibilidade de Aristóteles ter tido acesso a esta passagem e de ela servir, ainda que tacitamente, como mais um dos fundamentos sobre os quais se consolidaria sua análise sobre Melisso.

Sob uma ótica símile, Harriman indica que o caráter negativo do fragmento, isto é, a sua tentativa de evidenciar aquilo que o ser *não é*, confere à passagem um escopo que parece ser o principal: o de que a pluralidade, como elemento contraditório da unicidade e da homogeneidade, é aquilo a que com mais intensidade se visa a combater.

The question, then, is: why does he explicitly mention *ἔν* ? If it is really homogeneity that is relevant for eliminating change, surely, on Melissus' deductive model, it would make more sense to claim that *ὁμοῖον* is the principal premise of the argument to come ? What I would like to suggest is that plurality, as the shared contradictory of both uniqueness and homogeneity, provides an answer to these worries. The negative character of the arguments in B7 brings this to the fore. (HARRIMAN, 2019, p. 153).

Ademais, para o autor, se dor e desgosto provocam mudanças latas, é imprescindível descartá-los, uma vez que originam transformações verificadas como absurdas no caráter absoluto do ser. Além disso, o comentador divide o fragmento, que dentre os de Melisso é um dos mais extensos, em três partes, elencando-as e, de modo lacônico, descrevendo-as:

However, a single division does not go far enough: there are, in fact, three distinct arguments in B7. The first targets changeability and consists of two sub-arguments treating alteration and rearrangement respectively. The second aims to prove that what-is is impervious to pain and the third excludes motion through an elimination of void. All three show signs of ringcomposition and are treated best as separate, and independently demonstrated, but not necessarily unrelated. (Idem, *ibidem*).

É válido ainda aludir à análise que Reale elabora sobre a primeira oração do fragmento. Segundo o comentador, há o desígnio de ordenar quatro propriedades basilares do ser a partir das quais se verifica a recusa de uma mudança quantitativa deste último. A questão sobre em quais passagens Melisso reporta a uma mudança qualitativa ou em que outras a uma mudança quantitativa é ponto polêmico em sua literatura comentada. De qualquer forma, a maior parte dos pesquisadores está disposta a mancomunar que ambos os temas são tratados em seus fragmentos, já que Melisso se ocupa da descrição do ser rejeitando a mudança e indicando os critérios para que ela ocorra. Vejamos, a seguir, o que Reale disserta sobre o assunto¹⁴⁸:

¹⁴⁸ Em sua obra, o próprio Reale reconhece discordar, na ocasião de seu posicionamento, de Loenen (1959), já que este interpreta uma abolição da mudança qualitativa no início de B7, e não quantitativa (Idem, n.2, p. 159 e ss.). Em linhas gerais, a mudança quantitativa consistiria numa suposta alteração numérica do ser causada em detrimento de algum processo exterior como, por exemplo, a divisão (surgimento de dois ou mais elementos, sendo que a soma, a subtração e a multiplicação se incluem nesse rol); além disso, o movimento do ser no espaço, bem como a comparação do ser em estágios diferentes no tempo (já que, caso este se alterasse, se tornaria um segundo em relação ao primeiro, que seria o original, e existiriam então *dois* seres) também apontam para uma mudança quantitativa. Já a mudança qualitativa equivale à alteração do ser propriamente dito: trata-se principalmente de uma transformação de seus apanágios descritivos fulcrais – o que resultaria na sua destruição por completo, já que o ser é uno para Melisso e o que é uno não pode apresentar fases ou mudanças, sobretudo as relacionadas à essência

Come è chiaro, qui Melisso elenca le prime quattro affezioni che intende negare all'essere e giustifica la negazione della prima di esse, che è, come i termini stessi chiaramente indicano, l'alterazione quantitativa. [...] Se [l'essere] si alterasse (diminuendo o crescendo), allora esso “non sarebbe piú *uno*” (l'essere quantitativamente alterato sarebbe altro rispetto a quello di prima, e sarebbe, quindi, un secondo essere). (REALE, 1970, p. 159).

Metáforas

Em segundo lugar, Melisso poderia estar se dirigindo a um tipo de público específico, procurando elucidar, da maneira mais patente possível, suas ideias. O recurso a metáforas – porque, com efeito, parece evidente que Melisso não se referiria ao ser como algo capaz de desenvolver sentimentos, a não ser que de modo metafórico – seria uma das vantagens que seu arrazoamento teria se comparado ao dos demais pensadores da escola eleática, que ora recorriam a estruturas consideradas demasiadamente oblíquas, como a linguagem poética de Parmênides, ora elaboravam paradoxos desconcertantemente insolúveis, como os de Zenão. Abordamos este tópico de modo mais empenhado em nosso primeiro capítulo.

David Sedley sugere tal possibilidade, conquanto a associe a um esforço, por parte de Melisso, de reproduzir o discurso parmenídeo, elemento um tanto improvável se levarmos em consideração as distinções basilares entre uma e outra filosofias. Eis, pois, o que Sedley sustenta:

Ele escreve, sugiro, como um físico jônico dirigindo-se a uma audiência afim e expõe o Um eleata com argumentos apropriados à cosmologia jônica. [...] Melisso pode simplesmente estar expondo o pensamento de Parmênides no idioma que sua audiência compreende. (SEADLEY, 2008, pp. 182 - 183).

Inspirações indiretas em Xenófanes: os epítetos divinos do ser

Outro tópico importante que Harriman se prestou a analisar é o fato de que, para Melisso, o ser é incorpóreo (como em B9 ele haverá de assegurar). Segundo ele, Melisso estaria,

(eterno, infinito, permanente, o mesmo, etc). Como se pode verificar, ambos os conceitos são, em grande medida, indissociáveis; todavia, as interpretações podem variar e, sob um ângulo mais panorâmico, cada comentador assumirá uma perspectiva própria sobre em quais circunstâncias Melisso reporta a uma mudança quantitativa e em quais outras ele o faz no que tange a uma mudança qualitativa. J.Q. Campos Júnior, por exemplo, aparentemente assume, em sua pesquisa, que tanto uma quanto outra visões são mutuamente plausíveis: “A imobilidade do ser de Melisso é dada a partir do sétimo fragmento, ressaltando-se que a imobilidade se refere tanto à mudança qualitativa quanto ao deslocamento (...)” (CAMPOS, 2015 , p. 44)

em B7, aludindo indiretamente à filosofia de Xenófanés, ao banir daquilo que é uma instância antropomórfica, qualquer que seja o ponto de vista a partir do qual o ser é investigado (HARRIMAN, 2019, p. 170). Esta recusa estaria diretamente relacionada ao fato de Melisso considerar o ser como algo de divino: “Melissus (...) considered reality to be divine and alive, and thus thought it illicit to attribute to it deficient anthropomorphic attributes like corporeality and the capacity to experience pain and anguish.” (Idem, p. 28). Harriman insistirá neste ponto (2019, pp. 176-180), mencionando as contribuições de A. A. Long e de Sedley a esse respeito, como vemos, a título de exemplo, abaixo:

(...) Melisso acrescenta a consideração de que o um sentir dor seria uma diminuição de seu ‘poder’. Essa observação é exterior à cadeia inferencial, mas exprime a importante tese de que o Um está sendo assimilado a uma divindade. (SEDLEY, 2008, p. 186).

Esta perspectiva, aliás, também é abordada por Kirk, Raven e Schofield. Segundo os comentadores, é provável que Melisso tenha adotado a filosofia de Xenófanés como uma referência, principalmente no que é relativo ao caráter divino que o ser assumiria em oposição a um viés antropomórfico que lhe fosse atribuído. Os autores atentam, contudo, para o fato de que não é em detrimento disso que Melisso devesse associar à realidade uma faculdade senciante, como se interpreta de Xenófanés:

Talvez se trate antes do fato de Melisso ter querido realçar a perfeição do que é em termos que evidenciaram, do modo mais eficaz e incisivo, a diferença existente entre ele e os seres animados em que os mortais geralmente acreditam e que crêem eles mesmos ser. Os seus argumentos podem, conseqüentemente, ter-se inspirado em Xenófanés, mas a sua intenção não terá sido a de que consideremos a realidade como senciante ou inteligente. (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 2010, p. 418).

O tratamento hipocrático de Melisso: a instância não antropomórfica do ser

Para além de Xenófanés, faz-se necessário destacar que Harriman estabelece uma úbere associação entre o que discorre Melisso e o conteúdo daquilo que veiculou o tratado *Da Natureza do Homem*, atribuído a Hipócrates e no qual há uma citação reportando ao filósofo sâmio. O comentador Graham, inclusive, nota que Jouanna (1965) já havia evidenciado essa conexão anteriormente em sua análise doxográfica: “Jouanna (...) shows how the Hippocratic *Nature of Man* criticizes Diogenes by using arguments inspired by Melissus” (GRAHAM, 2006, p. 291, n. 31).

Imediatamente após o nome de Melisso ser mencionado, Hipócrates realça que, se o ser humano fosse um, não padeceria de tantas doenças – nem, tampouco, demandaria uma tão variada cornucópia de curas, tal como sucede na realidade. A passagem que o pesquisador Harriman discrimina como alusiva a essa ilação está disponível abaixo:

Eu, de minha parte, digo que, se o homem fosse uma unidade, nunca sofreria. Pois, sendo uma unidade, não haveria por que sofrer. Se realmente sofre, é necessário que haja também um único medicamento. Mas há muitos, pois há muitas substâncias no corpo (...). (HIPÓCRATES, *Da Natureza do Homem*, cap. 2.)

Elizabeth Craik analisa o trecho e sobre ele afirma o seguinte:

(...) because those who believe that a single substance is paramount and underlies all being are unable to agree on the identity of that substance, they undermine their own position and lend credence to such extreme theories as that of Melissos, who held that being was an eternal and unchanging unity. (CRAIK, 2015, p. 211).

Ou seja: Hipócrates estaria neste fragmento salientando o caráter múltiplo do corpo humano, que em muito contrasta com aquilo que defende Melisso acerca do ser. O corpo seria dotado de diversas subdivisões e passível de ser desmembrado em uma pluralidade de partículas, desde sistemas até órgãos e estruturas menores, e seria inútil considerá-lo um quando tudo aponta para o contrário, até mesmo aquilo pelo que perquire, que é sempre multifário (por exemplo, as curas quando se está doente).

O corpo tal como o descreve Hipócrates é diferente do ser a que se refere Melisso e, portanto, mesmo nas ocasiões nas quais este último menciona patologias e impressões fisiológicas que parecem estar no âmbito do ser, não há qualquer evidência de que esteja imprimindo no ser uma faculdade física ou corporal. Antes, Melisso descarta do corpo a dor e o sofrimento, a fim de destacar a preservação da unicidade e da homogeneidade do ser. “What the Hippocratic parallel helps to clarify is why we should think that pain and unity cannot coincide.” (HARRIMAN, 2019, p. 173). Ou seja: se a dor e o sofrimento são típicos de entidades fornidas de pluralidade, como Hipócrates aponta ser o corpo humano, nada mais natural que sejam recusadas por Melisso quando este vai descrever o ser, já que o ser seria para ele uno e não múltiplo.

Saúde, dor e desgosto

Ademais, quando Melisso frisa que o ser não sente dor¹⁴⁹ ou desgosto, não parece estar, com isso, afirmando que a natureza do ser é a do sadio. Todos esses elementos se integram, em alguma medida, à esfera do material, e o filósofo a abolia completamente de seu sistema filosófico. Melisso não deve estar se contradizendo aqui. O que parece ser indicativo do que expressou o sâmio é que nem o sentir dor, nem o gozar de saúde, e nem a dor pela qual se passa para granjear saúde (como a flexão dos músculos, a execução de movimentos repetitivos, a adoção de uma rotina exaustiva de exercícios – embora todas essas informações não sejam diretamente expostas) são atinentes ao ser, porque todos esses processos têm em si, inerentes, mudanças como pressupostos.

A soma ou subtração de determinadas propriedades, por exemplo, são indispensáveis se se almeja provocar dor ou promover a saúde: amputando-se um braço ou qualquer outro membro, sente-se dor; perdendo-se líquido a partir do suor gerado através de exercícios, alcança-se saúde. Zafiropulo acentua-o em seu exame de B7:

En effet, explique Méliossos, un semblable Être ne saurait souffrir physiquement car la totalité de ce qui existe ne saurait souffrir; la douleur provient uniquement d'une soustraction ou d'une addition, opérations évidemment impossibles (...) (ZAFIROPULO, 1950, p. 264)¹⁵⁰.

¹⁴⁹ No diálogo *Timeu*, Platão também investiga filosoficamente a dor. Ele a contrasta com o prazer em sua análise e deduz que tanto uma quanto o outro estão vinculados ao movimento: a dor se trataria do deslocamento ou da alteração de subitâneo para um estado que não é natural e o prazer se definiria pelo retorno de chofre a esta condição natural. Portanto, é necessário notar que, para Platão, dor e prazer se vinculam ao movimento, assim como, para Melisso, em DK 30 B 7, a dor parece suscitar uma interpretação semelhante – daí o fato de ser banida do ser. Não é evidente, contudo, se a tese platônica inspirou-se em bases eleáticas, mormente as melissianas. O filósofo abordou o tema da dor e do prazer de forma exaustiva também em outras obras, como no *Fédon*, nas *Leis*, na *República* e principalmente no *Filebo*. A passagem do *Timeu* na qual a descrição de prazer e dor como movimento se plama mais verossímil constitui a que prossegue: “(...) quanto ao prazer e à dor, é necessário que tenhamos em mente o seguinte: uma impressão violenta e em desacordo com a natureza que se gera em nós de forma súbita é dolorosa, mas, pelo contrário, o regresso ao estado natural de forma súbita é aprazível (...)” (PLATÃO, *Timeu*, 64 c-d).

¹⁵⁰ Apesar de anuir que a dor provoca mudanças naquele que a sente, Zafiropulo não manifesta a mesma opinião no que tange à saúde e a associa ao ser, mencionando inclusive um procedimento congruente de Platão no *Timeu* (ZAFIROPULO, 1950, p. 263). De fato, em *Timeu* 87d, o astrônomo cuja obra platônica leva seu nome parece cingir a virtude à saúde e, em 88c, ele afirma que os movimentos da alma e do corpo demandam equilíbrio a fim de que se granjeie uma qualidade salutífera. Então, em Platão a saúde está assimilada ao corpo, tal qual para Zafiropulo está o ser de Melisso (conquanto, conforme se deslindará adiante, assumir que o corpóreo consista num apanágio do ser para Melisso seja um ponto de vista ao qual não se assentirá nesta pesquisa). Há outras nuances do *Timeu* que parecem reverberar as proposições filosóficas de Melisso. Segundo Brémond, por exemplo, Filopono e Simplicio estavam tão a par deste panorama que ambos reconheciam que, tal como Melisso havia distinguido o que é gerado do que não é gerado, Platão teria feito o mesmo em *Timeu* 27d-28b, denominando o primeiro como pertencente ao âmbito sensível e o segundo como situado no âmbito inteligível. Brémond dedica as páginas 108 a 110 somente para discorrer sobre este assunto (BRÉMOND, 2017, pp. 108-110).

Somando ao corpo substâncias viperinas, este adoce e dói; somando a ele habilidades físicas cada vez mais refinadas, o corpo¹⁵¹ torna-se saudável. Mas a soma e a subtração são mudanças e são vedadas por Melisso. O fim do fragmento o exalta: se contém ou aceita algo, o ser não se plasma pleno.

No que se refere à inserção do termo “desgosto” (ἀνίσθησις) no fragmento, a maioria dos comentadores atribui a ele a mesma função que aquela exercida pela dor (ἀλγέοντι) no âmago do texto melissiano. Mesmo porque é exatamente isso a que parece se referir Melisso em B7: como a dor está associada à mudança e, logo, à destruição do ser, do desgosto (o termo em grego parece se vincular ao luto ou a um tipo de sofrimento para o qual não existe remédio) ou da dor em um nível mais expressivo poder-se-ia exprimir o mesmo.

It is not explained why grief should follow in parallel, but it seems clear enough that, just as pain requires two distinct components [destruction and coming-to-be of what-is], grief would as well. If this is right, we can easily construct an argument that demonstrates how suffering, like pain, violates both homogeneity and uniqueness. (HARRIMAN, 2019, p. 175).

Mas, se para nós a saúde parece não estar sendo indicada por Melisso como uma qualidade de que o ser é dotado, principalmente por causa das mudanças que acarreta, alguns comentadores vão discordar desta interpretação. Harriman, por exemplo, vincula o ser de Melisso à saúde neste fragmento. De acordo com o comentador, é o que consiste de mais coerente a se fazer em relação à passagem. No mais, ele também se baseia em um trecho do *MXG* (974a20) para melhor sustentar a perspectiva de que a saúde corresponde ao o que é: do contrário, Melisso poderia ser facilmente acusado de adotar uma visão ontológica pluralista.

A better interpretation, which avoids attributing to Melissus multiple subjects and thus the dangerous implication of pluralism, takes the καί between τὸ ὑγιές and τὸ εἶν exegetically : the healthy *is* what-is and is *not* a distinct subject. The identification makes perfect sense ; it is only if the two are the same that the argument can be said to follow. (HARRIMAN, 2019, p. 174).

No que tange a este extrato do fragmento, Harriman interpreta de modo similar a Reale (que, em sua tradução do texto, torna compatíveis o ser e o saudável) com a diferença de que

¹⁵¹ Além disso, se considerarmos plausível a associação que o tratado hipocrático faz do corpo ao múltiplo, e a sua alusão à filosofia melissiana, seria coerente asseverar que Melisso rejeitasse o corpo, quer por suas condições materiais que inevitavelmente levam à mudança, quer por seu caráter antropomórfico. Logo, a saúde, a dor e o desgosto, todas impressões, sensações ou sentimentos relacionados ao homem e manifestados pelo seu corpo, teriam de ser, nesta linha interpretativa, sacrificados como apanágios atinentes ao ser. Contudo, tal qual se verificará adiante, o termo “saúde”, em grego, a que se refere Melisso, não parece apresentar somente o seu mais usual significado.

este último, num esforço de dissociar a vida, propriamente biológica, do ser, vincula o τὸ ὑγιᾶν¹⁵² a uma denotação que, embora lhe impute o significado de saudável, o faz também no sentido de “íntegro”:

Piú difficile, invece, risulta la calibrazione precisa del significato speculativo di ὑγιᾶν. Melisso voleva semplicemente sottolineare la metafísica *integrità* dell’essere, oppure voleva attribuire al suo essere próprio quello satto vitale che si intende col termine “sano”? Alla domanda è possibile rispondere con sufficiente certezza. Da un lato, parrebbe piú conforme al complesso degli attributi dell’essere pensare che ὑγιᾶν significhi piú propriamente integro. D’altra parte, se ὑγιᾶν volesse positivamente specificare lo stesso concetto che viene negativamente espresso con la negazione del dolore, è chiaro che dovrebbe esprimere próprio la “salute” nel senso vitale. Ma, se cosí fosse, dal momento che Melisso attribuisce all’essere il carattere piú típico dell’organismo vivente, dovrebbe attribuirgli anche la vita. Peraltro, non sembra che egli si sia espresso in questo senso (...) (REALE, 1970, p. 173).

Também se pode suspeitar que Melisso esteja usufruindo de uma linguagem mais popular e mais acessível, empregando exemplos do cotidiano da sociedade grega antiga – que, como indicam os documentos historiográficos coetaneamente disponíveis, visava bastante à saúde e parecia cultivar como fator cultural um pujante apreço pelos exercícios físicos – para evidenciar que o ser não poderia compor a esfera das aparências, cujo apanágio mais explícito é o de estar constantemente mudando.

Em suma, no que diz respeito a este tópico específico, a ilação a que se chega é a seguinte: se o termo ὑγιᾶν foi empregado por Melisso no sentido restrito de “saudável”, então o ser não poderia assumir este epíteto pelas razões que se apontaram anteriormente: a saúde implica a mudança em algum nível e, ainda, remete ao corpo, sobretudo o humano. Este posicionamento pode ser reforçado pelo fato de que Melisso empregou, no mesmo raciocínio, termos que parecem se relacionar a um estado físico, como ἀλγέον (doloroso, penável; que prova dor ou que a sofre) ou que parecem se referir a uma condição emocional, como ἀνιάσθαι (aflição, tristeza, agonia, desgosto)¹⁵³, ambos muito assimiláveis às impressões humanas.

Mas, se Melisso empregou o termo cōnscio de que poderia reverberar mais de um significado possível, atribuindo a ele denotações como as de “íntegro”, “inteiro” ou “intacto”, então, a palavra ὑγιᾶν pode estar associada ao ser, pois reportaria a um aspecto metafísico dele.

¹⁵² As acepções possíveis da palavra são as seguintes: “1. são; (...) saudável; (...) corpo são; (...) que torna qualquer pessoa sã, que a restabelece, a restaura; (...) não prejudicado, intacto, inteiro. 2. são, roubusto, razoável, sábio, sensato. (...)” (BAILLY, 1935, p. 892. *Tradução nossa do francês*).

¹⁵³ Tanto ἀνιάσθαι quanto ἀλγέον, no entanto, não possuem significados estritamente físicos ou humanos. Estes termos podem ser aplicados em diversas ocasiões, nas quais não necessariamente o sujeito a que se referem são entidades antropomórficas.

Por um só fio de cabelo

Há outra asserção do fragmento que parece reforçar que o procedimento discursivo a que recorre Melisso constitui de fato a metáfora: quando, ao término de uma primeira parte mais extensa do excerto, enaltece que nem por um só fio de cabelo o ser poderia consolidar-se de modo diferente – deste modo, feneceria todo na totalidade do tempo. Zeller o pontua brevemente em sua análise da filosofia grega em seu desenvolvimento histórico: “nell'eleatismo ci appare (...) con Melisso (fr. 7) il tentativo di confermare [che] (...) tutto andrebbe in dissoluzione se mutasse anche di un solo capello in diecimila anni(...)” (ZELLER, 1966, p. 322). Melisso não estaria aqui reiterando o caráter material do ser (mesmo porque o que o filósofo faz o tempo todo em seus outros fragmentos é aboli-lo); pelo contrário, estaria mostrando que, por menor e mais discreta que fosse uma determinada mudança no ser, esta o condenaria eternamente a não ser. Pulpito o ressalta em sua análise do fragmento:

Il senso della frase è chiaro: se in un tempo inimmaginabile vi fosse un mutamento impercettibile, come la perdita o la comparsa di un capello, un mutamento, cioè, che nulla sembra cambiare nell'insieme, ebbene l'essere in realtà si distruggerebbe del tutto, perché, come Melisso ha spiegato poco prima, quando c'è un cambiamento muore ciò che era prima e nasce ciò che prima non era. (PULPITO, 2017, p. 117)

Segundo Pulpito, portanto, para Melisso, “basta un mutamento minimo per far perire ciò che era prima” (Idem, p. 118). Zafiropulo, entretanto, não o concede em sua interpretação sobre Melisso: para o autor, o sâmio não estaria apelando a metáforas relacionadas ao grau da mudança operada neste trecho. Afirmá-lo seria, segundo ele, incorrer em anacronismos:

Observons qui l'opinion tendant à attribuer l'incorporalité à un Être conçu au milieu du v.e siècle revient à admettre un anachronisme. En effet, un Être animiste ne saurait, pas plus qu'un humain dont il représente l'extension, se concevoir sans un corps. Or, toutes les constructions érigées à cette époque, sauf celle des Sophistes, appartenaient à cet archaïque système dont le Samien se réclame expressément. C'est pourquoi quand il attribue l'unité, l'homogénéité et la faculté de sentir à son Être, Mélissos exclut *ipso facto* toute idée d'incorporalité par l'analogie avec l'Être vivant qu'il établit.¹⁵⁴ (ZAFIROPULO, 1950, p. 251).

¹⁵⁴ Zafiropulo apresenta uma perspectiva a respeito da filosofia melissiana ligeiramente insólita. De acordo com o autor, Melisso teria tratado o ser como homogêneo, imóvel e eterno – mas, não obstante, também como uma propriedade sólida (em um certo nível material) e vivente (conf., a esse respeito, a página 264 de sua obra), de maneira que assim se plasmaria o caráter pleno do ser. Zafiropulo até enfatiza o viés pouco usual de sua análise: “Nous aurons imposé toutes les conditions de la logique humaine à ‘ce qui se conserve’, mais nous nous trouvons devant une réalité en contradiction flagrante avec l'image que nous transmettent nos sens. » (ZAFIROPULO, 1950, p. 262).

Apesar dessas opiniões divergentes, deve-se sempre levar em consideração a totalidade dos fragmentos que alcançaram o período coevo – e B9, conforme veremos adiante, caracteriza o ser como desprovido de corporeidade. Por isso, atribuir um sentido literal ao fragmento no qual se alude a um fio de cabelo é condenar o ser ao plano físico, resultado que Melisso insistentemente aparenta evitar, inclusive, ao longo de todos os demais registros que reportam a sua obra, devido, principalmente, às censuras que ele dirige aos raciocínios baseados em evidências extraídas de um âmbito empírico. É tácito, então, o equívoco a que se sujeita uma interpretação cuja atribuição à passagem remeta a um teor literal. Escreve-o, ademais, Reale:

È chiaro, intanto, che il divenire ἐτεροῖον di un solo capello significa « perdere » un solo capello, « diminuire » di un solo capello ; e, dunque, è chiaro che si tratta di una *esemplificazione*, che esprime lo stesso tipo di mutamento (...) di cui Melisso sopra aveva detto (...) (REALE, 1970, p. 161)

Alterações mínimas: aprofundamento teórico

Avancemos, porém, no que tange ao conteúdo propriamente dito deste trecho. Harriman o problematiza e indaga por que uma alteração mínima no ser poderia ser considerada o resultado de um declínio total de sua essência anterior. Afinal, o fato de se adicionar uma segunda tinta à primeira não é suficiente para destruir a primeira que outrora havia, mas, antes, graças à sua presença, dá origem a uma terceira (HARRIMAN, 2019, p. 155). Sendo assim, a adição ou a transformação de algo não deveria implicar sua elisão – implica, antes, a criação de algo novo. Para lidar com esse tipo de asserção, Harriman alude, em sua interpretação, a dois princípios: ao PP (Princípio da Plenitude) e ao raciocínio da indiferença. “I have (...) maintained that both indifference reasoning and a commitment to PP in some forme are needed to make the inferential structure of Melissus’ text reasonably adequate and valid.” (Idem, p. 161)

Começemos por expender este último. Harriman expõe que, se a parte de algo muda, o fato de ter sido ela especificamente e não outra parte a mudar é indiferente. Se algo muda, ainda que em uma extensão muito mínima, qualquer parte poderia ter mudado também – não há nenhuma necessidade na mudança de uma parte específica de algo. Poderia ser, perigal, outra parte. Sendo assim, se o ser mudasse em um só fio de cabelo, ou seja, em um trecho minúsculo de sua estrutura – admitindo-se que haja uma – então o ser poderia ter mudado em qualquer outra parte: a região afetada é indiferente e irrelevante.

Portanto, uma única mudança em uma parte significa que qualquer parte do ser está sujeita a mudar, ainda que não mude. Esta “sujeição” do ser a mudanças, atestada graças à ocorrência de uma primeira alteração, é o que justificaria a plausibilidade do princípio da plenitude. Se qualquer parte do ser poderia mudar tal qual a primeira, disso se conclui que o ser deve ser considerado em sua plenitude, como um todo. Não apenas qualquer parte do ser poderia mudar, mas todo ele. Afinal, afirmar que quaisquer partes são passíveis de mudança é o mesmo que afirmar que todas as partes são passíveis de mudança.

Por isso, se “um só fio de cabelo” se alterasse no ser (por mais sutil que fosse uma determinada mudança), todo ele pereceria na totalidade do tempo, não porque uma mudança acarreta outra, mas porque uma mudança pressupõe que todas as mudanças são possíveis – e não só possíveis, como também altamente prováveis (se a primeira mudança não foi necessária, mas aleatória, o que impediria que outra mudança aleatória ocorresse?). Ao ser bastaria apenas ter mudado uma única vez, em um perímetro único e mínimo (um fio de cabelo possui a espessura média de 7×10^{-5} m ou de 60 a 120 micrômetros de diâmetro; 1 micrômetro = 1 m/1000) para, a partir dessa mudança, se inferir que todo ele estaria condenado a se alterar. Harriman conclui, a esse respeito, o seguinte:

(...) the example of a micro-change by a single hair is intended to reinforce the argument targeting changeability. [...] Therefore, if one alteration is possible, all alterations are possible, and all alterations will and must take place, i.e. what is will and must be destroyed if any alterations occurs. (...) A single alteration entailed the destruction of the whole of what-is in the whole of time. (HARRIMAN, 2019, pp. 159, 161 e 171).

Mansfeld argumenta de maneira semelhante e acentua o teor enfático da mudança neste fragmento, isto é, o que ela significa, uma vez assumida, para toda a filosofia de Melisso: “Change means that Being is not homogeneous, that what was before is destroyed, and what is not comes to be”. (MANSFELD, 2012, p. 81). O caráter radical da mudança seria o de comprometer o viés único e homogêneo do ser, já que ele estaria constantemente em mutação e não se poderia mais garantir que se tratasse do mesmo ser. Por menor que fosse a mudança, ela sempre seria radical devido a esta sua capacidade de, uma vez ocorrida, alterar todo o resto do ser.

Além disso, não importaria quantos anos teriam sucedido até que a mudança ocorresse. Ainda que se identificassem extensas eras de estabilidade ontológica, todas elas estariam sujeitas à ruína, bastasse que se configurasse a menor das mudanças na estrutura do ser. O tempo que Melisso indica como sendo bastante longo em B7 é expresso pela palavra *μυρίοις*, fornida de conotações culturais e cujo significado reporta ao período de dez mil anos,

considerado, segundo R. Mondolfo, a “duração que alguns atribuíam ao *grande ano*, em cujo curso se devia realizar todo o ciclo de formação ou desintegração do cosmos”. (MONDOLFO, 1968, p. 103. *Grifos do autor*).

Inexorável negação da mudança

Torna-se tempestivo a esta altura detalhar, de forma um pouco mais aprofundada – embora exígua – em que consiste a mudança indicada por Melisso. O filósofo sâmio a rejeita justamente por ela representar uma série de implicações que, ao incidirem sobre o ser, tornariam a existência deste último absurda. Afinal, admitir a mudança resultaria em admitir que todas as demais propriedades do ser estariam fadadas à ruína. Deste modo, o ser nada mais seria do que a própria mudança e a capacidade de mudar: do quê para quê, é irrelevante, pois tudo seria volátil em se tratando de seu conteúdo.

Quando qualquer coisa no ser é suscetível de se alterar, torna-se inútil tentar qualificá-lo, já que as propriedades do ser não poderiam mais servir como uma base, um baluarte, uma referência para descrevê-lo; tampouco, seriam capazes de defini-lo em seu âmbito mais absoluto. É o que discorre Reale em sua investigação do exórdio de B7:

Subito dopo la proposizione sopra letta che fa appello all’“uno”, Melisso scrive: “se infatti si altera, allora è necessario che <l’essere> *non sia uguale* (μὴ ὅμοιον) e che perisca l’essere di prima e che si generi il non-essere”. Come si vede, dopo l’unità è chiamato in causa l’ ὅμοιον, e, dopo questo attributo, il *perire dell’essere* e il *generarsi del non-essere*. In conclusione: l’ἐτεροίωσις dell’essere è assolutamente esclusa, perché a) implicherebbe la distruzione dell’*unità* dell’essere, b) implicherebbe la dissoluzione della *assoluta uguaglianza* dell’essere, c) implicherebbe lo *scomparire dell’essere*, d) implicherebbe il *generarsi del non-essere*. (REALE, 1970, p. 160).

Refutação da mobilidade do ser

É possível identificar ainda outros aspectos cuja análise se demonstra impreterível. Melisso argumenta, no seio dos trechos finais do fragmento, que o ser não se move; do contrário, afastar-se-ia em algum espaço (o vazio) que não ele mesmo e, com isso, admitir-se-ia o não ser. A contribuição de Melisso neste sentido é bastante significativa, principalmente porque sua investigação do vazio está coadunada à implicação do movimento e, deste modo, da mudança. Tal tema será abordado com maior melindre nos tópicos seguintes da pesquisa.

Em relação à imobilidade, é indispensável explicitar também que ela se define justamente por ser um tipo de mudança. Aquilo que se move já não é mais o mesmo do que se estivesse estático, porque agora ele não está mais no mesmo lugar e sobre ele não se pode afirmar exatamente as mesmas coisas que antes. Se o ser se movesse em algum plano, supondo-se que antes estava no centro, já não se poderia afirmar isto dele depois do movimento: atualmente, o ser estaria mais distante do centro do que antes. Portanto, o ser não seria mais “central”, mas outra coisa que não isso. A alteração da descrição do ser em relação à sua posição no espaço o fadaria, portanto, a uma mudança substancial.

Entretanto, admitir a locomoção seria, mais do que admitir a mudança no próprio ser, afirmar a existência de algo além dele. Se não há mais nada além do ser, ele apenas e exclusivamente, então o ser não poderia se mover, pois não teria para onde ir. Daí se concluiria sua imobilidade. Zafiropulo reforça-o com sua interpretação de Melisso em B7:

Or, pour bouger l'Être devrait pouvoir changer de place, c'est-à-dire se retirer « ailleurs ». Mais le vide n'existant pas il n'a nulle part où se retirer, donc il ne bouge pas non plus. (...) Cette première preuve de Méliossos conclut à l'immobilité de l'Être parce qu'elle écarte toute possibilité de mouvement par rapport au vide en excluant l'existence même de ce vide. (ZAFIROPULO, 1950, p. 260).

Stephen Makin, de forma parelha à do pesquisador anterior, corrobora-o em sua breve análise de B7:

Here we have an early statement of the very influential idea that motion requires empty space for things to move into, with Melissus arguing that since empty space would be nothing, and nothing does not exist, then it is impossible for anything to move. (MAKIN, 2013, p. 46).

Por isso o ser deve permanecer imóvel. Também o ser, se não se movesse todo ele, mas fosse dividido em partes internas, movimentar-se-ia em algum nível e deixaria de ser o que é: antes, uno; agora, cindido em partes, todo separado. É sob esta ótica que a imutabilidade denota, destarte, a imobilidade. E é, também, à medida que tais raciocínios se aduzem plausíveis, que o fragmento B10 é evidenciado como adióforo ao B7.

A indivisibilidade em B10 como complemento à imobilidade de B7: o fragmento B10

Melisso DK 30 B 10

εἰ γὰρ διήρηται, φησί, τὸ ἔόν, κινεῖται· κινούμενον δὲ οὐκ ἂν εἴη.

“Se o ser se divide, move-se; e movendo-se, não poderia ser.”

A divisão é um tipo de movimento – ela será abordada mais a fundo em nosso próximo tópico – mas o que se pode extrair de relevante do fragmento para nossa pesquisa sobre a imobilidade é que esta última, mais uma vez, revela-se proibida no ser: segundo Melisso, o que se move não poderia ser, já que o que possui movimento se altera. É momentoso realçar, entretanto, que por mais que outros fragmentos complementem bem B7, principalmente porque o texto possui conteúdos inter-relacionados, é sobretudo em B7 que se concentra a recusa às mudanças em sua totalidade, tal qual acentua Brémond, que aproveita para admoestar Aristóteles neste sentido:

(...) nous pouvons noter qu’Aristote a tort de considérer que l’argument du fragment B2 concerne la génération autant que l’altération : la réfutation de l’altération, c’est-à-dire chez Mélissos le fait de devenir différent (...), se fait dans le fragment B7, indépendamment des arguments énoncés en B2. (BRÉMOND, 2017, p. 35).

Além disso, em DK 30 B 7, Melisso frisa que o ser é pleno; oras, o que é pleno, é completo, é incólume e é autônomo e, devido à sua natureza inviolável (se fosse violada, resultaria em um ser não mais pleno), não poderia se mover, isto é, não poderia ser destituído de uma parte, dividido, privado ou acrescentado de algo, tornado em algum nível vazio, maior ou menor, caso fosse para permanecer sendo. Zafiropulo o sublinha:

Or, poursuit Mélissos, le critérium du plein réside dans l’impossibilité d’ajouter quoi que ce soit à ce qui se trouve dans cet état. (...) Le fait d’être plein exclut, selon le Samien, *ipso facto* tout mouvement, manifestement tout mouvement *in pleno*. (ZAFIROPULO, 1950, p. 261).

O ser é pleno, destaca-se, já que já se rejeitou o vazio como propriedade exequível; por isso, não se pode admitir o vazio sob qualquer artifício, quer no ser em si (se fosse dividido), quer alhures (se se movesse).

Imobilidade interna

Harriman, ao contrário, bane desta parte do texto de Melisso (B7) a possibilidade de se referir ao vazio a um nível externo, como se o ser todo ele se movesse em um plano exterior, seguindo as pesquisas coordenadas por Sedley a este respeito. O vazio, ao término de B7, se referiria exclusivamente a um vazio interno ao ser, isto é, o vazio que resultaria de sua divisão (pois, dividindo o ser, é necessário que haja algo presente no ser, mas diferente dele, no qual suas partes, igualmente diferentes, quando divididas, se alocariam, bem como, caso o ser em si mesmo se alterasse, seria necessário o vazio a partir do qual esta alteração se tornaria possível).

Harriman adota tal perspectiva porque sustenta que Melisso destarte agira no tentame de prevenir possíveis acusações de que o ser seria constituído de uma homogeneidade passível de ser distinguida em partes interiores, tal qual se verifica em um recipiente repleto de água e que, sob determinadas circunstâncias, pode apresentar variações (a pressão da água, por exemplo, por mais cheio que esteja o recipiente, contribui para o surgimento de bolhas – ou “bolsas” de ar, de vazio).

Such a reading takes into account that Melissus, at the start of B7, unambiguously states that homogeneity has been previously demonstrated, and thus that a heterogeneous composition of what-is with pockets of void would hardly be worth targeting. (HARRIMAN, 2019, p. 29).

Portanto, se se diz do ser que ele seja homogêneo e que seja fornido de uma unicidade plena, não se pode haurir de tal raciocínio a noção de que, ainda assim, o ser seria composto por partes que o tornariam unido e que, eventualmente, poderiam se apartar. O ser é homogêneo em sua totalidade e, logo, apresenta uma única dimensão e uma única essência, sendo impossível dividi-la, categorizá-la ou distingui-la porque ela é a única existente. Eis que a mobilidade é rejeitada no sistema filosófico de Melisso com o escopo de preservar, no ser, mais uma vez, o seu caráter imutável, pleno e rigorosamente cabal.

Solmsen destaca que é principalmente da segunda metade em diante do fragmento B7, aproximadamente a partir da quarta asserção (4), que tais elucidações se concentram, tal qual as enfatiza Simplicio em sua citação dos textos de Melisso:

What Simplicius says about absence of movement and of void and about the fullness of Being can hardly be understood otherwise than as referring to the second part of B7, where these subjects are discussed and where movement and void are shown to be non-existent. (SOLMSEN, 1969, p. 229)

A necessidade em B7

Outro procedimento que reforça o axioma de uma imobilidade interna em sintonia com B10 é a inserção da necessidade (*ἀνάγκη*) na frase final do fragmento – a décima frase, o que corrobora sua estrutura inferencial, mecanismo tipicamente constatado nos excertos melissianos. Este termo surge no trecho para aprofundar com maior rigor a impossibilidade do vazio: se ele não integra o ser, este último só pode ser pleno. E, sendo necessariamente pleno, abole-se o vazio e a possibilidade de divisão e de movimento do ser. Harriman aponta-o em sua pesquisa:

We find a characteristic modalisation of the conclusion with the introduction of *ἀνάγκη* (necessity) and the reiteration of the inferential structure of the argument : there is no such thing as empty, *therefore* what is full, *therefore* it does not move. (HARRIMAN, 2019, p. 193).

Ademais, é imprescindível acentuar que Melisso considera a homogeneidade e a unicidade em B7 muito mais em paralelo, como termos sincrônicos e complementares, do que como se fossem um sucessivo do outro (Idem, *ibidem*).

B7 e B10: apurações finais

Os fragmentos B7 e B10 parecem se relacionar na medida em que uma fração de B7 é dedicada à rejeição da mudança e, a outra parte, à recusa do movimento, embora a segunda parte pareça intrínseca à primeira. O ser não poderia mudar, nem mesmo se sua descrição fosse alterada em relação ao deslocamento que tivesse porventura sofrido. Tampouco, poderia mudar em si mesmo, uma vez que tal alteração implicaria que o ser não seria mais o mesmo, mas outro; daí, não se trataria da mesma entidade e seria parvo persistir em investigá-la.

A rejeição total da mudança, expressa em B7, se relaciona com a restrição de Melisso ao processo de divisão do ser, expresso em B10: a divisão implica o movimento, quer das partes internas do ser, quer de sua parte externa, caso acedêssemos à existência do vazio – neste caso, tratar-se-ia da distinção que cognitivamente se faz do ser e do não-ser que, manifestando-se ao redor do ser, o envolveria e embalaria. Mas nem o vazio é passível de existir, por provocar o movimento do ser, e nem a mudança deste último, como o fragmento 7 o havia demonstrado. B10 surge, deste modo, para selar os raciocínios apresentados em B7, evidenciando as consequências que este último havia provocado em sua argumentação. Veremos a seguir que estes conteúdos se tornam imprescindíveis no que tange à caracterização do ser como infinito

executada por Melisso. Convém, porém, que examinemos mais dois fragmentos, ambos também vinculados à iniciativa do filósofo sâmio em profligar a mudança como propriedade ontológica do ser.

B8: um profuso argumento

B7 e B8 estão contíguos na sequência definida por Diels-Kranz. Harriman defende que os dois argumentos mantêm uma conexão entre si. Ele adita à sua análise o posicionamento de que considerável conteúdo imbuído em B7 é desnecessário: para ele, os trechos iniciais são suficientemente plausíveis para provar a impossibilidade da mudança e, assim, a do movimento. O comentador discorre que possivelmente Melisso os acrescentara com o fito de incoar B8:

(...) we also find something new in B7 : the argument is, strictly speaking, unnecessary. The first half of B7 is independently sufficient to prove motion impossible. The ‘strong’ notions of homogeneity and unity clearly eliminate the possibility of motion. Why, then, does Melissus provide such a detailed argument ? What seems likely is that the dialectical context that frames B8 is emerging here. (HARRIMAN, 2019.p. 193).

Já Solmsen, por sua vez, discorda de Harriman e acredita que B8 não necessariamente se segue de B7. “In spite of Simplicius' *ἐπάγει* B8 need not be the immediate sequel of B7” (SOLMSEN, 1969, p. 230). De qualquer forma, a rejeição ao movimento, à mobilidade e à presença de partes no ser se evidenciam como paradigmas frequentemente identificados, pela doxografia especializada, nos fragmentos de Melisso, sobretudo nos que foram organizados por Diels-Kranz como sendo os últimos. Depois de B7, B8 tratará tais temáticas ainda mais a fundo, B9 as reforçará enfatizando a instância incorpórea do ser e B10, como interpelamos em alguma medida há pouco, reiterará as imobilidade e indivisibilidade do ser.

Mas se B8 presumivelmente se segue de B7, a que ele alude especificamente? Reproduzi-lo-emos abaixo:

Melisso de Samos – DK 30 B 8

(1) μέγιστον μὲν οὖν σημεῖον οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἐν μόνον ἔστιν· ἀτὰρ καὶ τάδε σημεῖα. (2) εἰ γὰρ ἦν πολλά, τοιαῦτα χρὴ αὐτὰ εἶναι, οἷόν περ ἐγώ φημι τὸ ἐν εἶναι. εἰ γὰρ ἔστι γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ καὶ πῦρ καὶ σίδηρος καὶ χρυσός, καὶ τὸ μὲν ζῶον τὸ δὲ τεθνηκός, καὶ μέλαν καὶ λευκὸν καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα φασὶν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἀληθῆ, εἰ δὴ ταῦτα ἔστι, καὶ ἡμεῖς ὀρθῶς ὀρθῶμεν καὶ ἀκούομεν, εἶναι χρὴ ἕκαστον τοιοῦτον, οἷόν περ τὸ πρῶτον ἔδοξεν ἡμῖν, καὶ μὴ μεταπίπτειν μηδὲ γίνεσθαι ἕτεροῖον, ἀλλὰ ἀεὶ εἶναι ἕκαστον, οἷόν περ ἔστιν. νῦν δὲ φαμεν ὀρθῶς ὀρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ συνιέναι· (3) δοκεῖ δὲ ἡμῖν τό τε θερμὸν ψυχρὸν γίνεσθαι καὶ τὸ ψυχρὸν

θερμὸν καὶ τὸ σκληρὸν μαλθακὸν καὶ τὸ μαλθακὸν σκληρὸν καὶ τὸ ζῶον ἀποθνήσκειν καὶ ἐκ μὴ ζῶντος γίνεσθαι, καὶ ταῦτα πάντα ἑτεροιοῦσθαι, καὶ ὅ τι ἦν τε καὶ ὁ νῦν οὐδὲν ὁμοῖον εἶναι, ἀλλ' ὅ τε σίδηρος σκληρὸς ἐὼν τῷ δακτύλῳ κατατρίβεσθαι ὁμοιῶν, καὶ χρυσὸς καὶ λίθος καὶ ἄλλο ὅ τι ἰσχυρὸν δοκεῖ εἶναι πᾶν, ἐξ ὕδατός τε γῆ καὶ λίθος γίνεσθαι ὥστε συμβαίνει μῆτε ὄραν μῆτε τὰ ὄντα γινώσκειν. (4) οὐ τοίνυν ταῦτα ἀλλήλοις ὁμολογεῖ. φαμένοις γὰρ εἶναι πολλὰ καὶ αἰδία (?) καὶ εἶδη τε καὶ ἰσχὴν ἔχοντα, πάντα ἑτεροιοῦσθαι ἡμῖν δοκεῖ καὶ μεταπίπτειν ἐκ τοῦ ἐκάστοτε ὀρωμένου. (5) δῆλον τοίνυν, ὅτι οὐκ ὀρθῶς ἐωρῶμεν οὐδὲ ἐκεῖνα πολλὰ ὀρθῶς δοκεῖ εἶναι· οὐ γὰρ ἂν μετέπιπτεν, εἰ ἀληθῆ ἦν· ἀλλ' ἦν οἷόν περ ἐδόκει ἕκαστον τοιοῦτον. τοῦ γὰρ ἐόντος ἀληθινοῦ κρεῖσσον οὐδέν. (6) ἦν δὲ μεταπέσει, τὸ μὲν ἐὼν ἀπόλετο, τὸ δὲ οὐκ ἐὼν γέγονεν. οὕτως οὖν, εἰ πολλὰ εἶη, τοιαῦτα χρῆ εἶναι, οἷόν περ τὸ ἔν.

(1) É, pois, esse argumento a mais importante prova de que (o ser) é apenas um; mas (há) também as seguintes provas: (2) se múltiplas fossem (as coisas), necessariamente seriam tais como afirmo ser o um. Pois se há terra, água, ar,¹⁵⁵ 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 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, dotadas de forma e solidez, tudo nos parece alterar-se e mudar pelo que é visto de 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 precisamente¹⁵⁶ tal qual parecia ser; pois nada é mais forte 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.

Este fragmento plasma-se opimo em inúmeros aspectos. Faz-se impreterível examinar de maneira acurada os seguintes componentes que o integram: a estrutura e o modelo argumentativos; os exemplos empregados para consolidar a recusa ao âmbito das aparências; o cunho epistemológico de seu conteúdo; a insistência humana sobre aquilo que confere ao ser

¹⁵⁵ Neste trecho, a tradução da palavra “πῦρ” é omitida – ela é compatível, em português, a “fogo”. O fato de Melisso mencionar os quatro elementos neste trecho encoraja alguns intérpretes a salientar que ele estaria reprochando a filosofia de Empédocles, conforme veremos nas próximas páginas.

¹⁵⁶ Nesta tradução, não fica claro a que termo grego a palavra “precisamente” se atrelaria. Trata-se, pois, de um advérbio que não assume esta classificação no trecho correspondente em grego. Provavelmente, “precisamente” referir-se-ia a uma combinação de “περ”, no início da frase, com “τοιοῦτον”, que encerra o período: ambos poderiam, talvez, juntos, conotar semelhante sentido. De qualquer maneira, o conteúdo do que é veiculado é dilúcido na passagem: cada coisa, se for verdadeira, deve permanecer como é.

motivo para tanta discordância; e a asserção de uma possibilidade que, posteriormente, será rejeitada por consequência do próprio argumento veiculado.

Estrutura argumentativa de B8

Em geral, o argumento apresentado anteriormente é aduzido pelos comentadores da área com algumas divisões específicas que, de certo modo, aspiram a uma melhor elucidação de suas linhas. Galgano, por exemplo, o estrutura conforme a citação abaixo.

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 experiência 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).¹⁵⁷

¹⁵⁷ Segundo Reale, B8 está organizado conforme o esquema de premissas lógicas edificado a seguir. Este panorama argumentativo foi utilizado como base por Galgano: “Ecco lo schema del ragionamento melissiano. a) Le molteplici cose che i sensi ci attestano, esisterebbero veramente, e la nostra conoscenza empirica sarebbe verace, ad una sola condizione: alla condizione che ciascuna, di queste cose rimanesse sempre quale ci apparve la prima volta cioè alla condizione che fosse sempre identica a sé medesima, immutabile, inalterabile, ingenerabile e incorruttibile; insomma, la molteplicità sarebbe credibile solo alla condizione che essa fosse quale è l’Essere-Uno. b) Per contro, sulla base stessa della nostra conoscenza empirica, noi constatiamo che le molteplici cose che sono oggetto di percezione sensibile non restano mai identiche, ma si alterano, si generano e si corrompono continuamente: proprio il contrario di quanto lo statuto dell’essere e della verità esigerebbe. c) Di qui la contraddizione fra ciò che, da un lato, la ragione riconosce come condizione assoluta dell’essere e della verità, e, dall’altro lato, ciò che i sensi e l’esperienza ci attestano (i molti, per essere, dovrebbero essere immobili, incorruttibili etc.; mentre i sensi, che pur parrebbero attestarne l’esistenza, ce li presentano come mutabili, corruttibili etc.). d) La contraddizione viene eliminata da Melisso con la recisa negazione della validità dei sensi e di ciò che i sensi sembrano attestare, e a totale favore della ragione e di ciò che la ragione proclama. Se, infatti, fosse vero ciò che i sensi testimoniano, cioè che le cose divengono e mutano, allora l’essere stesso risulterebbe minacciato, giacché, col divenire, si profilerebbe fatalmente l’assurdo del non-essere. e) Pertanto, i sensi ingannano e sono illusori, e, quindi, illusorie sono le molte cose, il loro mutare, il loro nascere e perire, che i sensi attestano. f) L’única realtà, dunque, è quella dell’Essere-Uno: e dunque l’ipotetico molteplice potrebbe esistere solo se fosse come l’Uno”(REALE, 1970, pp. 239-240). Zafiropulo, por seu turno, expõe um esquema símile de apresentação da estrutura argumentativa do fragmento (ZAFIROPULO, 1950, p. 247). Já Patricia Curd organiza as premissas do fragmento de modo semelhante, embora não as enumere ou elenque como nos casos anteriores: “Melissus argues that the requirements on what-is are such that no plurality of ones that mix and separate can meet them. Suppose that we perceive correctly. No change from our first perception can then be possible, for the “ones” that

Assim, é tempestivo afirmar que Melisso submete sua filosofia a um raciocínio fornido de características lógicas. Ele ordena, sobretudo em B8, cada um dos pontos que almeja abordar na forma de premissas e delas infere a conclusão que se verifica a partir de suas consequências. É momentoso frisar, contudo, que a organização deste fragmento, por mais que possa ser estabelecida a partir desta configuração, isto é, do modo numericamente elencado através do qual alguns comentadores se orientam, não é tão nitidamente clara.

A primeira frase e a última parecem implicar o mesmo resultado; nesse entretanto, cada uma desempenha uma função diferente. Se a primeira oração visa a introduzir o tema e a perspectiva que se pretende defender, a última possui o escopo de reforçar os efeitos derivados do restante do arrazoamento argumentativo: a rejeição de que o ser seja múltiplo e, portanto, a aversão a uma perspectiva pluralista. Patrícia Curd o ressalta:

The opening and closing claim of the argument, that if there were a many, they would have to be such as the One is, might be taken as a recognition on Melissus's part that a plurality of ones (on the model of Pluralism or Atomism) is possible. But the core of the argument shows that this is not Melissus's view. The point of the argument is to undermine any claim that the senses are reliable in pointing to how things really are. (CURD, 2008, p. 212).

Modelo paradigmático dos argumentos em B8: nuances estilísticas

Como já fora enaltecido outrora, a disposição do pensamento melissiano não é uniforme e seu sistema é úbere em premissas remissivas, ou seja, raciocínios que se associam a outros situados em trechos diferentes do texto, frequentemente sem se adequar a uma ordem diáfana de exposição. Tal qual realça Harriman, « Melissus' strategy in B8 bears a close resemblance to what we have identified as his use of complementary or supplemental arguments (...) » (HARRIMAN, 2019, p. 197). Este elemento estilístico, porém, não prejudica a compreensão de seus escritos; muito mais deletéria é a ausência de outros fragmentos para completar o tratado do filósofo sâmio.

we perceive cannot, on Melissus's earlier arguments (in B7), be subject to change. But we perceive change (both qualitative change and coming-to-be and passing-away). Then either our senses are untrustworthy or the entities we perceive actually do undergo change and cannot be genuine entities. If so, they fail as a metaphysical basis for the sensible world." (CURD, 2008, p. 212).

E, no que tange ao texto se constituir precisamente de um tratado, B8 se destaca por ser dotado de uma maior quantidade de elementos argumentativos que mantêm uma relação muito íntima entre si. O modelo de escrita de Melisso – em prosa – apresenta a vantagem de se desenvolver, ou ao menos de se propor a, elucidações mais concretas e raciocínios cujos conteúdos são interpelados de maneira mais explícita. Neste ponto em específico, o trabalho de Melisso tende a ser comparado ao de Parmênides: “Melisso (...) foi inventivo na sua argumentação, e a dedução que fez das propriedades da realidade é, em regra, muito mais clara que a de Parmênides.” (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 2010, p. 423).

Descrições do fragmento B8

De fato, B8 adquiriu lato destaque no que diz respeito à filosofia melissiana. Zafiropulo acentua que o fragmento « s'avère d'une singulière pénétration », acrescentando ainda, pouco mais adiante, que « nous avons en somme sur les yeux quelque chose comme une *Critique de la raison pure* telle que pouvait l'écrire un Grec du Ve siècle. » (ZAFIROPULO, 1950, pp. 246-247). Burnet salienta que “ (...) talvez o fragmento mais notável de Melisso seja o último (frag. 8)¹⁵⁸” (BURNET, 2006, p. 341). Kirk, Raven e Schofield, por sua vez, elaboraram loas semelhantes:

Este habilidoso ataque contra a validade dos sentidos é claramente dirigido contra as assunções básicas de todos os homens no que toca à realidade (...). A estratégia do raciocínio é simples, mas engenhosa (...). (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 2010, p. 421).

Realmente, este argumento apresenta características peculiares. É abundante em exemplos; é possível distinguir sua introdução, seu desenvolvimento e sua conclusão; está distribuído de forma logicamente apreensível; é dotado de proposições assertivas e impactantes, como a antepenúltima (no quinto trecho do excerto); e, no fim das contas, intercala a epistemologia e a ontologia de modo muito articulado e audacioso. O fragmento B8 é uma pérola até mesmo em relação aos demais testemunhos dos filósofos pré-socráticos, cuja escassez ou corrosão geralmente comprometem o entendimento de seu conteúdo. No caso de Melisso, a pérola presumivelmente ainda está alojada no interior da ostra, já que B8 com frequência não é tão valorizado assim entre os comentadores.

¹⁵⁸ Na maior parte dos almanaques de filosofia e demais livros que se prestam à análise dos fragmentos de Melisso, B8 é em geral analisado por último, talvez por consistir em um dos fragmentos mais extensos em relação aos demais e também porque seu conteúdo demanda um exame mais polido, tendo em vista justamente este aspecto. Harriman (HARRIMAN, 2019, p. viii) procede situando sua análise de B8 como a última, tal qual Reale (REALE, 1970, pp. 446 - 447), que analisa B8 logo antes da conclusão de seu testemunho.

B8 está de fato conectado aos fragmentos que a ele se avizinham?

Faz-se apropriado sublinhar aqui algumas questões relacionadas às coordenadas de B8 no tratado de Melisso. Conquanto já tenhamos enveredado por este assunto poucas páginas atrás, é importante realçar, agora, algumas observações relevantes que concernem à ordem a partir da qual B8 se situa entre os fragmentos de Melisso, tema articulado com proeminência por Harriman, porque isso trará consequências lógicas, segundo o comentador, iminentes.

Para Harriman, é válido pensar que B8 se trate de um fragmento cindido aos demais, principalmente em decorrência de sua insólita estrutura. Além de ser uma passagem mais longa, o modo pelo qual os argumentos são veiculados induz o público legente a interpretar o fragmento como um tanto excepcional se contrastado com outros: todos são mais lacônicos e mesmo aqueles dotados de raciocínios lógicos mais patentes, como B10, não possuem uma série de sentenças ordenadas como o excerto ora analisado. Pode-se pensar, inclusive, que o fragmento ou não pertence ao tratado original de Melisso, mas a outro de seus textos, ou que B8 é um exemplo de um fragmento extraído do mesmo tratado, porém presente em outro segmento dele:

It is common in the literature to think that B8 is representative of a different section of Melissus' treatise outside of (or at least distinct from, if not independent of) the deductive structure we find in the other fragments. (...) It is clear, for example, that B8 is somehow distinct from our other fragments, and perhaps a part of a separate section on the original text. (HARRIMAN, 2019, pp. 195-196).

Todavia, alguns indícios oblíquos do fragmento podem, por outro lado, dar suporte à tese de que na verdade B8 é uma vera continuação de B7. Harriman exalta, a título de exemplo, que a frase inicial é uma das mais consistentes constatações de que tal suspeita procede. Além disso, o pesquisador se baseia em uma passagem do MXG (974a24 – 974b9), que prescreve que há um fragmento anterior a B8 que o complementa (se bem que B7 e B8, sob esse ângulo, dentre os fragmentos de Melisso são talvez os mais similares), para evidenciar que, com efeito, B8 pode se tratar, deveras, de uma extensão do fragmento precedente:

Whatever we make of the precise nature of these similarities, we must contend with the tension between the claim found at the beginning of B8 that 'the greatest proof' that what-is is one has already been given and that the following fragment consists of others of lower status, and the impression evident in the MXG that the argument corresponding to B8 is

no different in kind or motivation from what was paraphrased previously. (Idem, p. 196).

Estes detalhes minuciosos imbuídos em B8 constituem as afirmações basilares a partir das quais o comentador reivindica que este fragmento se segue de B7. É notório que, se observarmos bem, as consequências de um induzem a outro. B7 também está comprometido com a rejeição à mudança, conquanto o faça com muito mais engajamento sobre a refutação do movimento como propriedade do ser do que B8. Este último se edifica sobre, mormente, a abolição da mudança sobre o ser e de sua suposta multiplicidade, alicerçando-se mais enfaticamente no indeferimento da veracidade das apreensões sensíveis do plano das aparências e na impossibilidade de se defender determinada pluralidade que o ser viesse a conter como apanágio. Em relação ao tópico, Harriman sustenta o seguinte:

(...) I submit that B8, as the MXG suggests, is not separate from the deductive strategy we have seen in the other fragments. Rather it is entirely consistent with what is demonstrated up to B7 and follows naturally on from that fragment. (Idem, p. 197)

A consequência lógica desse tipo de defesa da organização dos fragmentos de Melisso é que, como em B7 o filósofo já deslança a atribuir descrédito à possibilidade de o ser se prover de algumas faculdades tidas como empíricas (como o sentir dor, a angústia, etc.), em B8 essas faculdades são, em sua totalidade, integralmente descartadas. Harriman acentua que não se trata propriamente de menoscabar o âmbito das aparências: o que é visado, antes, é a constatação de que os sentidos falham em verificar o caráter único do ser, já aferido em B7. Por isso, ambos os fragmentos devem se concatenar e um seguir do outro:

B8 is not ultimately about the sensible world but rather about the attempt and inevitable failure to make the evidence of the senses cohere with what Melissus has previously demonstrated about the uniqueness of what-is. (Idem, *ibidem*).

O escopo de B8

Que qualquer coisa que mude seja tratada como ontologicamente invariável é algo que B8 nitidamente explora. É fulcral salientar, contudo, outro intento precípua de B8. Para isso nos alerta Palmer:

The notion that nothing that changes can properly be said to ‘be’ plays even more of a central role in fr. 8. This portion of the treatise begins with a characterization of the foregoing deduction as the greatest indication or proof that ‘one thing alone is’ (...) While these words are obviously meant

to encapsulate that deduction's result, their precise sense can seem uncertain. (PALMER, 2009, p. 211).

B8 se dispõe a reforçar a unicidade do ser, isto é, a frisar o seu viés uno, assim como a providenciar que o ser constitua apenas uma coisa. Este caráter único do ser, porém, não deve nos induzir a atribuir a ele um jus exclusivamente existencial (Idem, *ibidem*). Mais do que afirmar que só existe um ser, Melisso parece sustentar que apenas um ser é – o único ser possível – e este posicionamento é o que engendrará a homogeneidade e o caráter total do ser. Só há o ser e ele é um apenas: logo, toda apreensão humana do que é real depende dele. Outrossim, o ser é: por isso, é total, é inteiramente uno, e qualquer característica que queiramos descrever sobre algo terá que passar necessariamente pela única coisa que pode ser e que é: o ser.

Não se trata, portanto, para Melisso, de afirmar que há vários seres, mas apenas um é; nem de postular que cada um dos vários seres que existem é um ser que é. Há apenas um ser. Não é possível que haja mais de um. E o único ser que há constitui, também, o único ser que é. É nisto que se alicerça o caráter total do ser: quando nos referimos a algo que é, referimo-nos sempre a uma única coisa, a única entidade que pode ser sempre: o ser absoluto e uno.

É, sim, medular, tal qual a primeira asserção indica (“se múltiplas fossem as coisas, necessariamente seriam tais como afirmo ser o um”), garantir que não exista nada além do próprio ser para não fadá-lo à ruína, uma vez que os fragmentos anteriores do tratado já evidenciaram que suas características principais (eterno, imutável, infinito, indivisível, imóvel) são incompatíveis com a possibilidade de haver mais de um ser, embora não o tenham feito com tanto vigor quanto B8. Entretanto, que apenas o ser seja – um único ser somente – é uma condição para que seu estatuto ontológico permaneça consistente o bastante a ponto de se tornar compatível a tudo o que há – ao que, de fato, representa a realidade e a verdade em sua forma mais pura.

Sendo assim, não basta que exista apenas um ser. Ele tem que, mais do que existir, assumir propriedades que fazem dele o que é e que apenas nele são identificáveis. Esta é a única forma de respaldar o correto conhecimento humano e de perceber que tudo que há é uno e imperecível: apenas o ser é. A maneira pela qual a frase introdutória de B8 o expressa é, inclusive, marcante nesse sentido: “se múltiplas fossem as coisas, seriam tais como afirmo ser o um”. Se porventura houvesse muitas coisas, elas seriam como um – simultaneamente eternas, infinitas, imóveis, verdadeiras; mas entre as múltiplas coisas, nenhuma é como o um. Logo, não há múltiplas coisas, e o ser é um apenas.

Os exemplos empregados em B8: pares de opostos

Verifiquemos, a seguir, outro aspecto a ser dissecado no fragmento sob inquérito: sua veemente alusão a pares de opostos como exemplos capazes de apontar as inerentes contradições do plano empírico. Reale descreve esses pares como se segue:

Melisso avrebbe posto, nel nostro frammento, tre categorie di contrari, immediatamente l'una accanto all'altra.

1)Acqua, fuoco, aria, terra, oro, ferro (che corrisponderebbero alle coppie di contrari θερμόν-ψυχρόν, ἀραιόν-πυκνόν, μαλαθρόν-σκληρόν).

2) Il vivo e il morto.

3)Il bianco e il nero (μέλαν και λευκόν), intesi come elementi del colore e della visibilità. (REALE, 1970, p. 237).

Palmer, por sua vez, também esquadrinha esta peculiar característica do fragmento e a enaltece: “The list here of things people say are real contains both elemental stuffs (earth, water, air, fire, iron, gold) and pairs of opposites (the living and the dead, black and white, etc.).” (PALMER, 2009, p. 211)

Segundo Harriman, estes pares de oposição, no entanto, possuem um aspecto singular em sua designação. Se Melisso visava apenas à eliminação da capacidade de mudança como uma das faculdades do ser, ele poderia ter operado indicando que determinados objetos do plano sensível se modificam em alguns atributos e que isso deve ser rejeitado porque a inviolabilidade do ser e seu caráter perpetuamente idêntico estariam ameaçados. Porém, o que o filósofo faz é aludir a mudanças diretamente opostas entre si. Por que não optar pelo reporte a alterações mais sutis, se elas implicariam um mesmo resultado – que o ser não seria mais o mesmo e que, portanto, deixaria de ser o que é e viria a ser o que não é? Para o comentador, a escolha por esses pares diretamente dicotômicos e infensos não ocorreu por mero acaso.

The text makes it clear that it is the contradictory results of sense perception, and not primarily change, which are in sight. [...] Melissus does *not* consider examples where the results of sense experience are merely altered at different times, but examples where the results are in direct opposition : warm to cold, hard to soft, and living to dead. Melissus seems to confirm that it is contrariety that it is relevant and not simply difference (...). Why make such an exceptionally strong claim ? [...] Perhaps Melissus has in mind the model of alteration discussed and eliminated in B7, whereby any alteration amounts to rearrangement and, thus, to the coming-to-be of an entirely new iteration of its subject. Yet such an appeal does not seem necessary to make sense of Melissus' method. 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 ther

putative plurality, things are entirely unlike their formes selves at different times along the relevant spectrum. (HARRIMAN, 2019, p. 207. *Grifos do autor*).

Primeiramente, se o ser muda para um estado diferente do que era, o que o impediria de mudar para um estado completamente antagônico? Os pares de opostos parecem exaltar que, na verdade, não há tendência mais veemente do que esta, já que a alteração pode suceder em qualquer direção, mesmo naquela mais contrária e acentuada. E a distinção entre diferença e oposição é importante; se a primeira parece ser (mas não é) irrelevante quando comparada ao estado anterior do ser, a segunda implica uma aguda contradição entre o que o ser era antes e o que ele é agora. E esta contradição compromete integralmente a forma pela qual somos capazes de apreender o ser.

Ora, além disso, uma diferença sob um mínimo aspecto é algo que deveras já muda toda a estrutura do ser e, portanto, já o condena, e o que Melisso parece enfatizar é justamente essa mudança radical do ser. Quer haja uma alteração pequena, quer haja uma alteração total no ser, este sempre vai se modificar de maneira extrema. Antes, ele era: agora, já não é mais (seja sob um pequeno aspecto, seja sob todos) e disso se conclui que nunca fora antes. A menor alteração no ser resulta no fato de que ele se alterou completa, integral e radicalmente, já que não é mais o mesmo. Em Melisso, não há um meio termo entre o que é e o que não é. Não há um ser em um dado momento e um ser em outro instante semelhante ao primeiro. Ou o ser é idêntico a si mesmo, ou há seres completamente destoantes entre si – o que o próprio argumento se encarrega de refutar.

Uma única mudança, como em B7 Melisso parece sustentar, condena o caráter absoluto do ser por completo e não seria exagero explicitar que, na verdade, uma única mudança no ser torna-o o extremo oposto do que é: afinal, se apenas uma alteração no ser faz com que o classifiquemos como não ser, então qualquer mudança nele é dotada deste cunho radical e extremamente antagônico. Daí o fato de os exemplos se plasmarem destarte: quanto mais nítida for a exposição de que mudanças no ser necessariamente sugerem mudanças radicais em todo ele, mais se estará contíguo de reconhecer sua verdadeira essência.

Possíveis alvos de Melisso

Outro tópico para o qual Harriman nos alerta é que, devido aos exemplos empregados por Melisso, alguns comentadores podem se sentir estimulados a considerar que as premissas

do filósofo sâmio neste trecho estão engajadas em ripostar alguma teoria pré-socrática jônica vigente até então.

The list of hypothetical entities listed by Melissus here includes the canonical four elements, natural kinds, and contraries. Such a list encourages speculation about who Melissus thinks holds these objects of experience to be real. Does the inclusion of the four elements suggest Empedocles, or that of the opposites Anaxagoras, or perhaps other Presocratic philosophers ? (HARRIMAN, 2019, p. 199)

Tal perspectiva é afirmada por Curd: segundo a autora, Melisso estaria dirigindo seus argumentos diretamente a Anaxágoras de Clazômenas e a Empédocles de Agrigento, cuja alusão aos quatro elementos é bastante conhecida. Ele também estaria em busca de refutar o incipiente atomismo de Leucipo de Mileto e de Demócrito de Abdera, já que ambos defendiam a pluralidade do ser que se manifestaria na forma de átomos indivisíveis – pluralidade esta que Melisso procura rejeitar em seu oitavo fragmento.

Melissus criticizes the metaphysical assumptions that underlie Pluralist theories, attacking both the Pluralism of Anaxagoras and Empedocles and the Atomism of Leucippus and Democritus. Melissus argues that what-is must be numerically one and unlimited; his arguments, if successful, undermine central theses of these views. (CURD, 2009, p. 206).

De modo semelhante, Kirk, Raven e Schofield sustentam a possibilidade de Melisso ter tido acesso aos trabalhos de alguns dos filósofos cotejados e de ter respondido diretamente a eles:

Não obstante, o catálogo de Melisso talvez revele um conhecimento da obra de Empédocles (segundo parece, ele está a par da lista canônica dos quatro elementos que, provavelmente, se deve a Empédocles) e acima de tudo da obra de Anaxágoras (na sua enumeração de substâncias e contrários (...)) e na escolha que fez do negro e do branco de Anaxágoras (...). (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 2010, p. 422, n. 1)

Nesse ínterim, nossa pesquisa tende a aderir ao posicionamento de Harriman de que se deve agir com prudência na interpretação destes fragmentos. Queiramos ou não, Melisso não alude diretamente a conceitos específicos de filósofos que lhe foram contemporâneos discriminando suas fontes, tal como o faz, por exemplo, Heráclito¹⁵⁹.

¹⁵⁹ No fragmento DK 22 B 38, Diógenes Laércio indica que Heráclito reconhecia Tales como um dos que primeiro estudou os astros; em DK 22 B 39, Diógenes afirma que Heráclito reporta ao nascimento de Bias em Priene; em DK 22 B 40, Heráclito parece aludir a Hesíodo, Pitágoras, Xenófanes e Hecateu; em DK 22 B 42, Heráclito teria exposto que Homero merecia ser fustigado tal qual Arquíloco. Em DK 22 B 81, Heráclito teria associado o nome de Pitágoras à descrição de “ancestral dos charlatães”, segundo o testemunho de Filodemo. Sabe-se que tais

Além disso, essas perspectivas filosóficas que Curd e Kirk sustentam que Melisso confronta, embora entre os pensadores sejam mais elaboradas, costumam ser as mesmas que aquelas que as pessoas em sociedade, em suas visões cotidianas, adotam: de que a mudança é um fenômeno verídico, de que há múltiplos seres, etc. Palmer, por exemplo, em relação às perspectivas adotadas pelos pesquisadores anteriormente mencionados, acredita na via oposta: para ele, Melisso estaria empreendendo, neste trecho, um reporte ao uso diário das propriedades sensitivas humanas, tido, em suma, como meramente cotidiano e prosaico. Sendo assim, Melisso não estaria aludindo a Empédocles, Anaxágoras ou aos atomistas; ele estaria, na verdade, se referindo a noções de mudança que são populares entre as pessoas.

The way Melissus develops his argument confirms that this is the point he wants to make, in the process suggesting that his listing of the kinds of things ‘people say are real’ is meant to represent an everyday ontology rather than the elements of any particular Presocratic system. (...) That Melissus appeals to how ‘we’ speak and how things seem to ‘us’ for his examples of alteration, together with the fact that the opposites and stuffs mentioned in his two sets of examples quite clearly pick up from the preceding list of the kinds of things ‘people’ say are real, indicates that Melissus does not mean to single out the fundamental entities of natural philosophers such as Empedocles or Anaxagoras. (PALMER, 2009, p. 212)

Perante tal cenário, no entanto, Harriman considera que nem uma nem outra hipótese estão descartadas, apesar de não se encontrarem motivos para preterir um ponto de vista a outro. Melisso poderia estar reportando a teses filosóficas específicas, aos ângulos segundo os quais a população em geral se orienta para interpretar o mundo, ou a ambas as coisas, ou, ainda, a nenhuma delas. É mais idôneo considerar um maior número de possibilidades de interpretação, apesar de não se lhes poder aferir com certeza:

I hold off from detailed consideration here except to point out that the text encourages us not to decide actively between the theories of rival Presocratics and everyday, ordinary opinions, but rather to *include* all those people (philosophically inclined or not) who rely on the testimony of sense experience. (HARRIMAN, 2019, p. 199)

testemunhos podem padecer de falhas, principalmente se levarmos em consideração o caráter pouco crível de seus conteúdos – a maioria foi elaborada muito tempo depois de Heráclito. Mas esta é uma particularidade que expiam quase todos os fragmentos considerados autênticos dos filósofos pré-socráticos. Além disso, segundo Charles Kahn, “(...) em razão da natureza ambivalente e enigmática de seu discurso, [Heráclito] (...) se presta como poucos autores a todo tipo de interpretação” (KAHN, 2009, p. 107), e o testemunho que Heráclito teria transmitido sobre outros filósofos não se eximiria desta asserção.

A rejeição ao âmbito das aparências e a volatilidade dos sentidos

Abordemos, adiante, mais um de nossos eixos de investigação: a rejeição ao âmbito das aparências e a falibilidade dos sentidos ao revelarem uma pluralidade de mudanças. Nos trechos centrais de B8, é explícito o procedimento de Melisso: o filósofo descreve alguns pontos primordiais vinculados a uma suposta apreensão humana do plano material e sensível ao qual se tem acesso constantemente:

(2) (...) 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. (...) (*Melisso*, DK30B8)

O contato sensível com o meio exterior sempre atesta a constatação de que os elementos que o compõem estão em perpétua e infrene mudança. Esta transformação a que se sujeitam os objetos empíricos identificada por nossas experiências sensíveis é o que condena o âmbito das aparências a ser volúvel e rúptil. Afinal, se nada permanece o mesmo, mas, pelo contrário, tudo se altera indeterminadamente, como se pode afirmar que o que foi primeiramente contemplado constitui de fato o que se contemplou? Se tudo é passível de mudar, como classificar os múltiplos seres, como os identificar – se no segundo seguinte já não serão os mesmos? Como descrevê-los, salientar suas características, investigá-los em suas idiossincrasias – como, enfim, conhecê-los – se absolutamente tudo com o que nos deparamos no campo sensível é desprovido de uma mínima estabilidade? O eco que esta pergunta produz é o que orienta Melisso a renunciar integralmente ao que se denomina por âmbito das aparências.

A rejeição a um amálgama sensível é um dos apanágios da filosofia melissiana que mais o cingem aos demais categorizados como filósofos eleatas. Sweeney, por exemplo, enfatiza este aspecto em sua leitura de alguns dos fragmentos de Melisso: “(...) an Eleatic philosopher excludes all development and change from reality (...)” (SWEENEY, 1972, 135). O que se deve realçar é que, se os sentidos são incapazes de conferir, através de seu uso empírico, ao conhecimento humano, qualquer tipo de vantagem ou informação relevante, devido justamente ao fato de os objetos deste meio estarem, de acordo com nossa própria experiência deles, em devir ininterrupto, não há outro recurso a que se recorrer senão a abolição do plano sensível e a recusa da investigação sensorial como ferramenta filosófica eficiente e válida.

Harriman destaca tais nuances em seu exame de B8: « The logic of B8 turns on dismissing the reality of the objects of our experience. This is done by appealing to the mutability and instability of these objects as they appear to us. » (HARRIMAN, 2019, p. 198). Patrícia Curd, por sua vez, também ressalta este paradigma melissiano: “Melissus will argue (...) that no theory that attempts to explain the changing world reported by sense experience through an appeal to unchanging entities can be successful.” (CURD, 2009, p. 207). Raven, outrossim, o assevera em sua análise do excerto, acrescentando ainda que, caso se reivindicasse que a miríade de coisas que os sentidos nos apresentam pudesse ser corretamente apreendida, ela deveria minimamente se comportar tal como o um, ao invés de mudar peremptoriamente – pois, a partir de sua estabilidade, seria possível conhecê-la:

(...) by the rest of the fragment, [Melissus] deals exclusively with the logical impossibility of any form of change, coming into being or persishing (...). What [he] (...) undoubtedly meant was that each one of the many must be, first, changeless and, second, ultimate and eternal (...). (RAVEN, 1948, p. 87)

Além deles, Burnet sublinha que “Melisso (...) insistiu (...) que, se abandonarmos os sentidos como teste da realidade, não poderemos rejeitar a teoria eleática” (BURNET, 2006, p. 341), realçando, deste modo, as alternativas que o sâmio estabelece àqueles que anuem à lógica de seus argumentos. Guthrie, por sua vez, enaltece que “(...) Melissus (...) denied the possibility of any process of becoming (...)” (GUTHRIE, 1962, p. 337). Diógenes Laércio, ao descrever traços da filosofia e da biografia de Melisso, enfatiza que, para ele, “não existe movimento real, mas apenas aparente” (Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, IX, 24).

Reale apresenta as seguintes observações sobre o combate, por parte de Melisso, à mutabilidade inerente ao âmbito das aparências, associando-as ao sistema filosófico de Parmênides. O pesquisador plasma um sucinto resumo sobre os objetivos principais do filósofo sâmio em B8:

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. Ed è appunto il modo con cui Melisso mette in crisi le testimonianze dei sensi e dell'esperienza (e le comuni credenze degli uomini che sono su esse fondate), che rivela la più avanzata, più radicale e più audace posizione che egli assume rispetto al Maestro. Mentre al mondo dei fenomeni Parmenide era disposto a riconoscere una sua esistenza (...), una sua plausibilità, una sua strutturazione e un suo ordinamento (...), Melisso non è disposto a riconoscere nulla di tutto

questo; il mondo dei sensi e dell'esperienza è esclusivamente il mondo della illusorietà, dell'errore, del non-essere.¹⁶⁰ (REALE, 1970, p. 239)

Galgano, no trabalho de pesquisa que desenvolveu, de modo semelhante a Reale, também compara a atitude de Melisso à de Parmênides. O comentador discorre, em sua análise sobre Melisso, que este último

(...) 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. Como se sabe, Parmênides admite de certa forma a δόξα. Para ele, o mundo mostrado pelos sentidos oferece alguma realidade, desde que interpretado à luz do princípio da deusa. (...) Melisso, por sua vez, rechaça completamente o testemunho dos sentidos ressaltando totalmente o domínio do λόγος. (GALGANO, 2009, p. 101)

De acordo com as proposições de Palmer, Melisso se compromete a evidenciar o quão inadequadas são as classificações diárias e consuetas que os seres humanos aplicam aos objetos sensíveis através de sua experiência sensorial. Segundo o autor, o filósofo sâmio está engajado em tornar patentes as contradições derivadas do contraste entre aquilo que se apercebe a partir de um contato empírico e as propriedades que já foram verificadas como presentes no que é:

In the remainder of fr. 8, Melissus develops the idea, already contained in this intern 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. Melissus elicits what he takes to be the contradiction between our experience of the mutability of things and what would be entailed by saying that such things 'are'. (PALMER, 2009, p. 213).

Pode-se concluir de tudo o que fora explorado acima que a falibilidade dos sentidos em perscrutar e inquirir o âmbito das aparências os reduzem a instrumentos de investigação improfícuos e que, devido a isso, os objetos do plano sensível não são passíveis de manifestar uma realidade verdadeira tal como o ser em si mesmo¹⁶¹. Trata-se, pois, daquilo que Campos

¹⁶⁰ Neste ponto específico, Reale estaria aludindo à interpretação de que na parte final do poema de Parmênides o filósofo estaria frisando a plausibilidade epistemológica, ainda que ínfima, que o âmbito sensível poderia sustentar, como quando o eleata se refere à ordem cósmica, descrevendo conhecimentos astronômicos sobre a lua, o sol e Vênus, ou à gestação humana. Esta parte final do poema não estaria situada nem na via da opinião, nem na via da verdade, mas estaria à parte de ambas, ainda que não pudesse ser tratada como uma terceira via. Este é um ponto polêmico na leitura do texto de Parmênides, conquanto, em geral, admita-se se tratar de uma perspectiva razoável e veraz. Muitos comentadores atualmente a defendem, entre os quais pesquisadores dedicados inclusive à investigação da filosofia de Melisso, como Cordero, Reale, Galgano e outros. Mas, durante muito tempo, predominou a visão contrária: Parmênides teria violentamente rejeitado a plausibilidade dos sentidos no que tange à sua apreensão do âmbito das aparências (este sendo mais um dos fatores que contribuiu para a equivocada perspectiva de que Parmênides seja monista). Não é a esta visão que esta pesquisa se coaduna, mas, sim, à primeira. Não é Parmênides, mas Melisso quem vai recusar integral e visceralmente a plausibilidade dos sentidos.

¹⁶¹ Um dos aspectos mais revolucionários na teoria filosófica atribuída a Melisso é o de que há uma diferença entre “ser” e “parecer ser”, cuja contraposição consiste no que vai determinar se aquilo que constitui um objeto de estudo

denomina por “refutação do senso comum”: “Melisso pretende provar a existência do ser uno demonstrando o engano que pode ser produzido pelos nossos sentidos.” (CAMPOS, 2015, p. 49).

O cunho epistemológico de B8: o ser e a verdade

Eis, pois, o que se haure de tais ilações: o fragmento B8 é dotado de um obstinado apelo ao caráter epistemológico do ser. As aparências, ao contrário do ser, não possuem as características necessárias para serem corretamente apreendidas, já que estão em incessante mudança – e isto principalmente se levarmos em consideração o único modo a partir do qual elas podem ser examinadas: através de um dispositivo completamente falho e pedante, que consiste na experiência sensível. Portanto, seja porque nossa apreensão sensível do mundo exterior é equivocada, pois nossos sentidos falham, seja porque os próprios objetos sensíveis são inapreensíveis, porque mudam (de acordo com nossa apuração sensível deles) e porque sua principal ferramenta de investigação – a experiência empírica – é assaz ineficaz, apenas o ser eterno, imutável, imóvel, indivisível, absoluto e homogêneo é passível de ser investigado corretamente – e apenas nele reside a verdadeira essência a um nível ontológico indelével.

Trata-se, então, daquilo que o ser é – como o tratado vinha evidenciando até aí; porém, para além das propriedades do ser, o que é considerado pertinente é também o seu cunho epistemológico, ou seja, o conhecimento que ele é capaz ou não de proporcionar. Neste sentido, é momentoso esclarecer que tanto Palmer quanto Harriman mancomunam a respeito do fato de que em Melisso é elevadamente provável que o ser corresponda à verdade, isto é, àquilo que é real – a tudo o que é e que há e que, logo, está sujeito a ser conhecido. Palmer destaca que o filósofo sâmio, em B8, atua da seguinte maneira:

Here Melissus’ intended equivalence between ‘being’ and ‘being real’ is as clear as one could desire. Equally clear is what it means for him for something to be or be real, namely that it not be subject to change. The sense of the odd-sounding claim that nothing is stronger than ‘real being’ seems to be that if something (really) is, then there is no possibility of it

específico é efetivamente válido enquanto tal. Afinal, analisar aquilo que apenas parece, sem ser, além de improfícuo, é também contra-produtivo, pois espera-se compreender melhor o objeto da investigação ao examinar o que ele é, e não em que estado se encontra de maneira a viabilizar uma mera definição temporária. Em DK 30 B 8, 5 esta incompatibilidade entre “ser” e “parecer” é veemente – e, pode-se enaltece-lo, vai ser tornar um tópico de extrema importância não apenas na metafísica mas, também, em reflexões filosóficas posteriores que se concentrarem em apontar a postura ética mais coerente a ser assumida pelo ser humano (como endossa a discussão entre Gláucon e Sócrates n’A *República*, 358d-366d, buscando o entendimento do que seja o homem justo conforme explicita o diálogo de Platão).

being overpowered, so to speak, and compelled either to alter or to cease to be. (PALMER, 2009, p. 213).

Harriman corrobora essa perspectiva aditando que “Palmer does think, as I do, that there is an intended equivalence between ‘being’ and ‘being real’” (HARRIMAN, 2019, p. 205, nota 22). É verossímil sustentar, portanto, que os termos εἶναι ἀληθῆ não ocorrem no texto de Melisso por mera coincidência. O ser corresponde à verdade, uma vez que a expressa não apenas de modo superior ou mais crível, mas sobretudo por a exprimir do único modo possível¹⁶². Conhecer a realidade e conhecer o ser são, assim sendo, para Melisso, assertos recíprocos. Harriman reforça essa tese em um ponto próximo de sua obra:

It is this point that is suggested by Melissus when he seems to equate the verb εἶναι with εἶναι ἀληθῆ (...). Rather the point is that these two things are coextensive : what –is is also and necessarily that which is genuinely true and real. (Idem, *ibidem*).

¹⁶² A questão, entretanto, não é tão clara quanto se poderia supor. Melisso não enuncia explicitamente que o ser humano é capaz de conhecer o ser, mesmo que este último corresponda à verdade. Ainda que o que há de verdadeiro se relacione ao ser e apenas a ele, e que o conhecimento que existe seja um conhecimento necessariamente respaldado no que é, isto não implica que nós, seres humanos, sejamos hábeis o suficiente para conhecer o ser. Uma das dificuldades existentes é a de que o ser humano é provido de uma morfologia perecível e mutável se se considerar o plano das aparências no qual supostamente atua com suas infrenes percepções sensoriais. Ou seja: o homem é fornido de uma propriedade antropomórfica da qual, provavelmente, não pode abdicar, e que constantemente o sujeita a mudanças. Outra dificuldade está relacionada à possibilidade de hipotéticos seres finitos como os humanos conhecerem adequada e cabalmente um ser infinito. Estes pontos de vista nos inclinam à projeção de que o conhecimento do ser, sob o ângulo dos seres humanos – mutáveis, perecíveis, finitos e afeiçoados ao âmbito das aparências –, constitui uma possibilidade praticamente intangível. Neste sentido, a perspectiva de Melisso seria, talvez, pessimista quanto à chance de os humanos algum dia conhecerem o que é. Isto nos conduz a um segundo problema. Melisso ele mesmo é um ser humano. Cômico de sua limitação sensível, por que teria, então, insistido em apresentar sua filosofia sobre a implausibilidade do meio sensível? Por que, ainda, teria assumido a responsabilidade de investigar o que é? Uma possível resposta para este impasse é a de que os atributos do ser devem ser examinados por oposição a absurdos: eles são consequências lógicas de uma tese que, ao ser analisada, constatou-se como impossível. Então, Melisso não teria alternativa a não ser a de reconhecer as características do ser – não tanto porque ele as conhecesse, mas sim porque as alternativas a estas características se mostraram completamente inviáveis (entre elas, o hipotético meio empírico). Uma terceira questão ainda advém. Se Melisso afinal rejeita o plano sensível, por que teria se prestado a examinar o comportamento humano neste suposto âmbito? Qual seria a utilidade e, mais ainda, a plausibilidade deste seu procedimento, uma vez que Melisso menciona o plano empírico que, adiante, será verificado como inexistente no ser? Ora, Melisso menciona, de fato, este plano, mas apenas no nível da possibilidade. O filósofo sômio não está comprometido com a existência dos objetos empíricos ao abordá-los, pois ele só se refere a eles empregando asserções em fórmulas condicionais (“se isto, então aquilo. Mas, como não há isso, então não há também aquilo”). Não de balde, o método empregado pelo sômio é não apenas coerente, mas estratégico daquilo que a sua filosofia veicula como conteúdo. A linguagem que Melisso adota seria, desta forma, representativa da própria mensagem que pretende transmitir.

Dificuldades formais

Todavia, há uma dificuldade nos fragmentos de Melisso que provocam dúvidas em larga escala entre aqueles que estudam, junto à doxografia especializada, a temática. O formato de B8 e a disposição de suas premissas abrem margem para a interpretação de que, ao invés de predominar um raciocínio dedutivo no interior do argumento, o que ocorre é a tentativa de fazer com que duas de suas diferentes afirmações centrais – que, melhor esquadrihadas, revelam ser aparentemente independentes – estejam em uma relação na qual uma implica a outra.

As conclusões até então identificadas em B8, aduzidas na forma de sentenças, poderiam se configurar como está sugerido a seguir:

- 1 – Os sentidos se equivocam sobre a realidade;
- 2 – Não há, efetivamente, multiplicidade; tampouco, uma mutabilidade cujo estatuto seja real. O ser não é múltiplo nem suscetível a mudanças.

Ambas as orações poderiam ser consideradas as precípuas conclusões a que chegamos através de nossa análise do B8 de Melisso. Porém, imperando entre elas uma conjunção, como se pode muito bem interpretar que haja, que relação necessária as duas podem exercer? O fato de os sentidos se equivocarem sobre a realidade não implica necessariamente que o ser não seja múltiplo. Implica somente que não devemos confiar em nossos sentidos. Nossos sentidos falham; mas e se, ainda assim, houver muitos seres?

Do mesmo modo, assumir que não exista multiplicidade ou mutabilidade não nos impõe que devemos descartar as faculdades e experiências sensíveis como processos incapazes de aferir o que existe no mundo ou o que é. Estas interpretações tolhem o sistema filosófico melissiano e o expõem a algumas contradições de maior abrangência, uma vez analisados outros de seus fragmentos em conjunto. O não esclarecimento da primeira cláusula, por exemplo, valida o modelo filosófico pluralista, resultado que é justamente aquele que Melisso parece buscar evitar. Concedendo a essas supostas consequências, é possível que, havendo vários seres, eles sejam tais como o um: desde que sejam eternos, indivisíveis, únicos e que seu caráter metafísico impeça que sejam erroneamente concebidos pelas experiências sensoriais, todos possuem o aval lógico para existirem. Por outro lado, ao considerar a segunda cláusula apresentada, pode-se imputar aos sentidos a responsabilidade de apreenderem corretamente o âmbito exterior e sensível, desde que suas conclusões nos levem à apreensão de que nada muda

e de que não há multiplicidade – nestes casos, eles estariam desempenhando sua função com êxito e não precisariam mais ser abolidos como instrumentos de investigação aceitáveis.

Ilustremos, pois, ambos os exemplos. Em primeiro lugar, suponhamos que os sentidos nos enganam e que os seus efeitos sobre nós realmente nos induzam a uma concepção errônea da realidade. Imaginemos que, há quarenta anos, houve um jovem que morava em uma casa com sua família e que, tão logo tenha crescido, tenha resolvido se mudar. Após esses anos se passarem, não mais tão jovem, ele resolveu voltar ao antigo endereço de sua primeira casa, a fim de admirar-lhe nostalgicamente. De repente, ele se arrebatou com o que se lhe apresenta diante dos olhos: a casa não existe mais, mas virou um hospital. Se alguém lhe perguntasse onde estava a casa em que ele viveu em criança, ele indicaria o endereço e quem sabe até levasse seu inquiridor até lá. Mas não há mais casa. Só o hospital. E seu inquiridor riria e até diria: “puxa, eu pensei que conhecesse este bairro... você me falou que morava aqui e eu até fiquei em dúvida sobre meus conhecimentos. Mas no fim das contas, eu tinha razão e esta localização é a do hospital.”. O que aconteceu?

Quer dizer então que a casa na qual ele morava não está mais naquele endereço? Mas como, se uma das características que a definiam e que faziam dela o que era justamente o seu endereço? E se colocarmos os móveis que ele tinha em sua casa em uma outra casa, mas idêntica a dele (a que restou na vizinhança, que fica ao lado do hospital – e que por sinal tem a mesma planta de sua antiga casa, coisa muito comum em tempos mais macróbios)... E solicitarmos aos correios para redefinirem os números de cada residência da rua... A residência vai ser a mesma, não é? Mas como, se além do endereço, o que define uma casa é o que se passa nela, quem mora nela e qual é a sua história?

Esta casa do nosso desolado amigo, por ter sido sensivelmente apreendida, mudou completamente e, agora, não existe mais – nem existiu ou vai existir, pois os sentidos que proporcionaram ao homem, quando era jovem, a sensação de que estava em sua primeira casa da vida, estes nunca mais provocarão nele esta mesma impressão. A casa, se ainda existe, está em sua lembrança, agora, e ainda por cima cheia de pedaços faltando, levando-se em consideração a eficácia de nossa memória. Porém, esta “casa”, que nem casa é mais – porque outro aspecto que define uma casa é o espaço físico que ocupa, e não mental –, nunca mais será apreendida pelos sentidos, e nisso eles falharam, pois foi por causa do que eles nos haviam indicado antes como conhecido que fomos induzidos ao erro.

Contudo – e aí jaz a grande questão – o que garante que os pensamentos dele em relação àquele lugar não mudaram? Antes ele deixou a casa com o objetivo de partir rumo à construção

de uma vida mais independente; agora, ele volta o mesmo local com o objetivo de ser amparado pela família. O objetivo parece ter mudado e se refletido em suas ações. As ações são apreendidas pelos sentidos e detêm um caráter empírico. Porém, não é assim com os objetivos. Os sentidos foram condenados porque evidenciaram uma mudança sensível que se mostrou ilusória. No entanto, o que garante que as mudanças manifestadas em um âmbito não sensível não sejam reais?

Em segundo lugar, pensemos, agora, procurando corresponder à ilustração da segunda cláusula sob análise, num outro exemplo. Suponhamos que alguém chegue à conclusão de que, por mais que no universo se vejam planetas, asteróides, sistemas, estrelas e toda uma graúda diversidade de estruturas, ambientes, temperaturas, espaços e organismos, e que todos esses elementos evidenciem uma aparente multiplicidade, na verdade essa gama de propriedades compõe um todo maior. Este todo é, para essa pessoa, o ser imutável e não múltiplo. Se, através dos sentidos, chegarmos à conclusão de que a despeito de todas as mudanças testemunhadas em uma escala sensorial o universo permanece sendo o mesmo, isto é, possuindo as mesmas propriedades físicas genéricas, por mais que não em uma mesma quantidade ou não de um mesmo jeito, estaremos deste modo privilegiando àqueles como ferramenta de investigação epistemológica eficiente. Portanto, pode-se recorrer aos sentidos sem, com isso, admitir que haja multiplicidade ou mutabilidade no ser.

Todavia, dirimir este suposto estorvo faz-se necessário à medida que é fundamental admitirmos o seguinte: se um conhecimento genérico de algo fosse o conhecimento absoluto, então todos os preconceitos que a humanidade cultivou ao longo de séculos seriam válidos. Pensando bem, por mais que nos empenhemos e façamos resistência em o conceder, os sentidos sempre nos impõem uma realidade mutável, transitória e sobretudo múltipla, ainda que em menor escala. E para que se perscrute o ser com apurmo máximo, deve-se-lhe considerar absolutamente todos os aspectos, dos menores aos maiores, dos mais discretos aos mais latos. Como Melisso mesmo havia realçado no fragmento anterior, até um único fio de cabelo, caso venha a se alterar num período de dez mil anos, deve ser considerado para se pautar a verdadeira instância do ser. Admitir os sentidos como ferramenta competente para a apreensão do ser necessariamente implica que este último é múltiplo, mutável, divisível, móvel, perecível e contingente. Por isso, negando a primeira cláusula negamos a segunda – e nisso há uma relação de necessidade. Os sentidos se equivocam sobre a realidade *porque* eles a interpretam como sendo múltipla. Mas, se o que é real, se a verdade enfim está na unicidade do ser, e não na

multiplicidade, então os sentidos não podem estar corretos em seu processo de apreensão empírica.

Quanto ao primeiro exemplo fornecido, é impreterível o estabelecimento de um exame mais lapidado a seu respeito. O tipo de problema que ele expressa é explorado por Harriman em seus escritos, baseando-se, outrossim, na análise do próprio B8.

De fato, é necessário enfatizar que a presença de mudanças testemunhadas a partir dos sentidos é bastante verossímil em qualquer indivíduo e que aludir às impressões sensoriais é compatível a reportar à constatação de mudanças ao nosso redor. No entanto, como o exemplo anterior atesta – e tantos outros, aliás, como a sucessão das estações, a transformação dos estados da água, o crescimento dos vegetais, o perecimento destes perante uma queimada ou outro fator determinante, a composição das cores, a criação de novas receitas e a sua concretização, o ruído dos animais, o volume da música, os estilos regionais a que se sujeita o discurso; enfim, todos os sólidos exemplos a que nos submetem os sentidos –, por mais que aparentemente demonstrem que a realidade muda, na verdade nos induzem a uma resposta e um posicionamento ilusórios do que de fato existe, já que não se encontra uma mínima estabilidade em todas essas mudanças sobre a qual o conhecimento humano possa se apoiar.

Quando se perscruta uma gota, por exemplo, pode-se-lhe designar como tal; mas daí a dez minutos a mesma já evaporou em um dia de sol, tornando-se apenas vapor de água. O que é, então, este ser: uma gota ou vapor? Como afirmá-lo, se a cada momento a entidade se aduz de uma forma diferente? Se, pior do que isso, altera-se não só na forma, mas, muda, segundo os nossos sentidos, completamente, sem que possamos identificar seu vero estatuto ontológico? E um broto de rosa? É um broto ou uma rosa? Um copo de vidro que se quebra: um copo ou cacos? Se são cacos, por que há cinco segundos nós o chamávamos de “copo”? Quando se pode afirmar o que de fato cada coisa é se a cada instante esta coisa está mudando?

Segundo Harriman, B8 insiste no exame dessas questões para salientar o quão inapropriada é a experiência empírica no sentido de atestar veracidade ao conhecimento adquirido. « The logic of B8 turns on dismissing the reality of the objects of our experience. This is done by appealing to the mutability and instability of these objects as they appear to us. » (Idem, p. 198)

A estabilidade do conhecimento

Não de balde, o comentador ressalta o viés estável a que deve estar sujeito o conhecimento do ser. É nisto, pois, que reside o caráter epistemológico daquilo que Melisso veicula em seus fragmentos. E há algo, para além de todas essas constatações, cujo realce plasma-se indispensável: não é só que o ser não deva mudar para que se possa conhecê-lo; o ser deve permanecer o mesmo e ser único para que um hipotético conhecimento a seu respeito venha a se tornar plausível.

Rather Melissus is simply testing whether or not our sense experience is reliable and compatible with the results of arguments thus far in the treatise. It is the unreliability of the results of sense experience that emerges as the central point in the passage under consideration and the argument to come. The strategy is as follows : people say there are many things like earth, water, air, and so on, and if this is so and our eyes and ears are good witnesses, these things must always be as they were at our first encounter with them. Why is this latter requirement necessary ?(...) It seems to be the case that the veracity of the testimony of the senses requires that they provide a *stable* and reliable insight into the natures of their objects. (...) It is just this point about the *instability* of the results of the sense experience that Melissus needs to emphasise. This is because simply stating that the hypothetical entities do indeed appear to change is not sufficient to generate the desired result of the argument : it is not simply change but also uniqueness that is at stake ultimately. Melissus needs to eliminate the very thing (i.e. sense experience) that is responsible for the postulation of plural entities in the first place. This is accomplished by demonstrating that sense experience produces contradictory results. (Idem, p. 201. *Grifos do autor*)

Diante disso, é inevitável que a experiência sensorial seja banida como instrumento de cognição eficaz. Além de evidenciar a mudança como fator primordial – o que torna o ser incognoscível e completamente intangível – ainda possui o agravante de não o tratar como único, mas sempre como dois ou mais a depender do instante no qual é contemplado ou sensorialmente acessado.

[There is] a strong emphasis on the failure of sense experience to produce consistent results. In fact, Melissus seems to be committed to the stronger claim that *each* instance of sense perception (ἐκάστοτε ὁρωμένου) produces different results. It is not, then, simply that sense experience is unreliable, it is needed *reliably* unreliable. (Idem, p. 210. *Grifos do autor*).

Além do mais, Harriman exalta, em seu texto, um trecho que é bastante significativo em Melisso e que, no entanto, pode-se passar despercebido. Melisso sublinha em B8 que os objetos do âmbito das aparências devem permanecer tais como quando foram vistos pela primeira vez

para que, a partir desta coerência, se possa elaborar corretamente um juízo cognitivo a seu respeito. Não é, contudo, o que os sentidos proporcionam.

(...) If we look closely at the text a way through emerges. The conclusion of the reasoning is said to be not just that the plural entities do not alter, but *also* that they remain just as they first appeared. These two stipulations are, of course, compatible, but the latter provides a crucial clue to what Melissus means when he speaks about seeing and hearing correctly. (Idem, p. 204. *Grifos do autor*).

Daí advém a importância de se considerar B8 não apenas um fragmento que se compromete a reforçar a abordagem do ser em suas propriedades, mas como também uma passagem fundamental da obra de Melisso que impõe as condições de conhecimento do ser: trata-se de uma série de arazoamentos de ordem epistemológica. E o percurso pelo qual envereda esse discurso é o que culminará no banimento da experiência sensível enquanto tal. “(...) A better reading of the text is gained if we find the contradiction Melissus intends to exploit not in change but in the reliability of sense experience itself.” (Idem, p. 203).

Bem: a mutabilidade, então, porque foi verificada nos sentidos, e estes não produzem conhecimento, foi descartada. “The idea is that, if sense perception is indeed both reliable and veridical, it must provide for the understanding of the essential or eternal nature of its object.” (Idem, p. 204). Já que não é este o caso, nem a experiência sensível é válida, nem a impressão de que as coisas mudam.

Quem, afinal, descartando o instrumento empregado para executar algo, por ter se mostrado inútil, reaproveitaria os resultados a que ele induziu? Se uma seringa estava danificada o tempo todo durante sua aplicação, pode-se dizer que os pacientes que estiveram em contato com ela foram vacinados? Certamente, não. Tivessem sido, não retornariam à clínica doentes. Que proveito se tira dos efeitos de uma seringa nessas condições? Da mesma maneira, é válido afirmar que os sentidos nos enganam e continuar a defender a mutabilidade como algo plausível, se os sentidos foram desacreditados justamente por indicarem que os objetos em suas particularidades mudam?

É interessante observar também que, apesar de os sentidos terem sido repudiados por Melisso como ferramentas cognitivas suficientemente válidas, isto não nos impele a os veicularmos menos. Na verdade, os sentidos são os instrumentos através dos quais acessamos o plano das aparências com maior frequência e regularidade. Eles têm uma velocidade de atuação tal que, quando os usamos, parecemos fazê-lo automaticamente. Teimamos em adotá-los prioritariamente para aferir a forma, as características e a configuração de praticamente tudo. Depois, mudamos nossa contemplação dos objetos quase tão instantaneamente quanto eles

próprios mudaram. Talvez por isso mesmo para nós seja tão difícil alcançarmos o conhecimento sobre o que é e, mais ainda, um consenso quanto à sua veracidade; somos constantemente confundidos pela suposta multiplicidade que os diversos entes parecem manifestar conforme os sentidos interajam com eles. E a multiplicidade, por mais que seja capaz e até imprescindível para proporcionar harmonia, também é caótica, principalmente se a considerarmos em sua aleatoriedade intrínseca.

A imutabilidade e sua relação com a rejeição à multiplicidade em B8

Compete agora corroborar se o mesmo sucede no que tange à pluralidade. De fato, Melisso sugere em B8 que, caso haja múltiplas coisas, estas devem ser tais como o um (isto é, devem assumir as mesmas características que foram atribuídas ao ser anteriormente: indivisível, eterno, imutável, estreme, impoluto, homogêneo, infinito; do contrário, não haveria meio de conhecê-las). Então, será que há múltiplos seres?

O próprio Melisso reforça que essa possibilidade existe tanto no exórdio de seu fragmento quanto à peroração. Procedendo destarte, o sâmio se conserva fiel a seu estilo de escrita: primeiro, as hipóteses são levantadas para, posteriormente, serem refutadas de acordo com que se desenvolva o raciocínio interno do fragmento. Vejamos, a seguir, como lidar com este questionamento e uma possível alternativa a seus presumíveis inconvenientes.

Melisso enfatiza que, se houver múltiplas entidades, elas devem ser tais como o Um. Por que esta cláusula se segue? Harriman faz a mesma indagação.

This brings us back to the argument (...) where it is claimed that, if there is a plurality and we see and hear correctly, each entity must be just as it always is and not susceptible to change. This is a slightly mysterious piece of reasoning. Why is it necessary (...)? (Idem, *ibidem*).

Respondendo àquela pergunta, porque, caso estes supostos múltiplos objetos não sejam tais como o Um, admitirão mudanças; contudo, a mudança já foi rejeitada como processo que traga algum resultado epistemológico positivo e vero àquele que a ela recorre sensorialmente. Logo, se houver vários seres, eles devem ser como o Um – imutáveis, se se quiser minimamente classificá-los como seres a partir de um conhecimento válido. O que se verifica, porém, mais uma vez, é que as múltiplas entidades não são tais como o Um. B8 se encarrega de providenciar uma chusma de exemplos que ilustram o quanto cada entidade, ainda que considerada por si mesma única e exclusivamente, aparenta mudar segundo nossos sentidos. Galgano esclarece

que Melisso até concede que as coisas, em sua multiplicidade, sejam como o um; porém, ele é forçado pelo argumento a abdicar desta hipótese.

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. A possibilidade de que as coisas sejam eternas (com uma busca de outra explicação para o devir) (...) é assunto de filosofia contemporânea, evidenciando, de certa forma, a atualidade de Melisso. (GALGANO, 2009, p. 101)

O baluarte epistemológico se sobressai novamente na passagem: não se podendo conhecer as entidades empíricas, já que mudam, deve-se rejeitar que haja uma pluralidade delas. Conforme já havíamos verificado na análise de B7, aliás, mutabilidade e pluralidade são conceitos muito íntimos, muitas vezes subsequentes: o que muda sugere que houve algo que se tornou outra entidade, daí que haja não uma apenas, mas duas entidades em momentos diferentes no tempo. E a mudança não atende aos critérios epistemológicos de estabilidade impostos por Melisso em sua defesa de uma investigação criteriosa da realidade, ou do ser em si mesmo.

Se a pluralidade está inclinada à mudança, ela deve, outrossim, ser recusada como um modo de apresentação da realidade. « This section makes the contradiction in the pluralists' position explicit. (...) We think this (...) because Melissus insists that this must be the case if we do indeed see and hear correctly. » (HARRIMAN, 2019, pp. 210-211). Que a pluralidade seja rejeitada constitui, então, apenas uma consequência complementar de se reprovar a mudança como elemento crível e suficientemente capaz de apresentar como é a realidade verdadeiramente:

This interpretation relies on the assumption that Melissus' argument that what-is is one, accomplished through the elimination of sense experience, is defended by appealing to a previously established Eleatic claim that change does not exist. (Idem, p. 212).

A mutabilidade em B8 em seus pressupostos mais básicos

Já que tanto a mutabilidade quanto a pluralidade, atestadas pelos sentidos, foram banidas como elementos passíveis de contribuir para o conhecimento humano, bem como a falibilidade da experiência sensorial também já foi verificada, compete-nos reiterar a perquirição sobre se o que há entre aquelas primeira e segunda cláusulas é uma relação de mera adição ou se ambas

se implicam mutuamente. Para Harriman, a resposta é que sim – tratam-se de asserções dependentes entre si.

Isso é reflexo de uma implicar a outra reciprocamente, ao invés de as duas sentenças estarem só conjugadas ao acaso. Afirmar que os sentidos falham ao pretenderem investigar a realidade verdadeiramente, pois estes estão fadados ao âmbito das aparências, supõe que se esteja, em Melisso, recusando a mutabilidade e a pluralidade dos seres, porque os sentidos só foram considerados inaptos *por causa* da presença destes dois elementos. A mudança e a pluralidade não edificam conhecimentos sólidos e verídicos; logo, qualquer tentativa de conhecer a realidade que resulte nelas se mostra ineficaz e estéril.

Os sentidos configuram uma ferramenta que se propõe ao conhecimento através da constatação da mudança e da multiplicidade; então, nem podem atestar a realidade do ser corretamente, porque falham em sua verificação (deixando de alcançar, assim, conhecimento), nem é possível afirmar que haja a multiplicidade e a mutabilidade com os quais se afiliam. Deve-se considerar, portanto, que, em se tratando da filosofia de Melisso, ao se asseverar que os sentidos não nos direcionam a um correto entendimento do ser, necessariamente se está negando tudo aquilo a que eles nos induzem, pois os sentidos foram descartados justamente por conta de nos fazerem acreditar na mutabilidade e na pluralidade que tão frequentemente nos afetam quando, com efeito, ambas falham como resultado epistemológico válido. Para Harriman, isto se evidencia com clareza:

A parallel structure is apparent in this section of B8. Melissus begins by concluding that what sense experience *must* be like and what it in fact *is* like are contradictory because of the presence of alteration. This conclusion then is used to derive not just the point that we do not see correctly but also that there cannot, as we had supposed, be many things. (Idem, p. 211).

Sendo assim, mutabilidade e pluralidade são refutadas em detrimento do seu caráter epistemológico frágil atestado pelos sentidos – estes, por sua vez, também são recusados como ferramentas de conhecimento válidas justamente porque expõem a cognição humana apenas a impressões de teor empírico sujeitas às vicissitudes da experiência, o que as desqualifica como meios eficientes de estabelecer o conhecimento sobre o ser.

Perecimento

Faz-se mister sublinhar, de forma adífora, que Melisso veicula um termo um tanto ilustrativo em B8 para narrar a suposta mudança dos seres. No sexto trecho do fragmento, o

filósofo afirma que “(...) se algo muda, o que é perece (*ἀπώλετο*) e o que não é vem a ser”. O termo que equivale à ação de perecer em grego no texto de Melisso deriva da palavra *ἀπόλλυμι*, que significa, segundo o dicionário Bailly, “(...) 1. perder, fazer perecer; (...) perder, sofrer uma perda; (...) ser privado de; 2. se perder, se deixar corromper; (...) 3. se perder, se desvanecer, escapar a si mesmo” (BAILLY, 1935, p. 100. *Tradução nossa do francês*). No que tange a esta definição, é tempestivo ressaltar duas instâncias relevantes que nela se imbuem.

A primeira é que o perecimento está diretamente relacionado ao passamento, à morte. Se o ser não pode perecer, também não pode ter sido gerado como os seres vivos o são. Então, como o ser não é dotado de atributos que os seres vivos possuem, ou são inevitavelmente passíveis de possuir, como a gênese e o fenecimento, o ser não constitui um organismo vivo. Esta constatação concorda com a visão de que Melisso se esforçava não apenas em afastar do ser apanágios antropomórficos, como a dor e o desgosto em B7 em consonância com o tratado hipocrático, mas também evitava lhe associar qualquer definição biológica que o confundisse com a volatilidade dos seres vivos em geral. Daí o ser de Melisso parecer assumir traços semelhantes ao que postulava Xenófanés em sua filosofia, traços mais divinos, conquanto sua alusão à deidade só esteja presente no testemunho de Diógenes Laércio.

O segundo elemento a ser perscrutado diz respeito à perda. Perecer é perder a vida; portanto, perder algo, perder uma parte, permitir que ela escape ou que se esvaeça. A perda no ser constitui uma projeção que lhe é vedada, pois ela o fadaria à própria destruição, à elisão de seu caráter absoluto, incólume e inviolável. Tal qual se afirmou ao fim de B7, ao ser coisa alguma se adiciona nem dele qualquer coisa se extrai. O ser não pode perder uma parte, pois ele é pleno. E se é pleno, não retém nem aceita algo. O ser sequer poderia possuir partes, uma vez que também já se averiguou que possuir partes implica a divisibilidade, que não pode existir no ser por resultar tanto no vazio quanto na multiplicidade.

Este tópico se concatena ao fato de o ser se definir como infinito: sem começo nem fim, ilimitado como é, nem mesmo seu início e o seu término são distinguíveis, como se fossem partes do ser. O ser é infinito e eterno e, deste modo, não se pode asseverar seu perecimento. Todos estes elementos são importantes porque, além de evidenciarem que os fragmentos de Melisso concordam uns com os outros, explicitam que o viés infinito do ser se faz presente até nas asserções mais sutis do tratado do sâmio.

“(…) Nada é mais forte que o ser verdadeiro” (Melisso, DK 30 B 8)

Ora, mas ainda se pode perguntar: o que impede que o ser esteja sendo corretamente apreendido se admitirmos que ele muda a cada instante no tempo? Por que o ser não pode mudar e, com ele, nosso conhecimento sobre? Eis outro aspecto momentoso do fragmento de Melisso que se demanda analisar. Não é só um viés epistemológico estável do ser que é exigido: para Melisso, nada é mais forte do que o ser – como o prescreve já B8. A nada, portanto, ele deve se condicionar; antes, o ser é incólume e austero e não se sujeita às alterações em sua diversidade de manifestações conflitantes. Se o ser é absoluto e impera único, nem a pequenos intervalos de transformação ele deve se submeter. Ele permanece inviolado por toda a eternidade, imperando íntegra e totalmente como é.

O termo κρείσσον, presente em B8, nesse entrementes, pode suscitar outras interpretações: encarreguemo-nos de investigá-las brevemente. De modo geral, não há divergências muito acentuadas entre as variadas traduções do texto atualmente acessíveis. Todavia, a tradução de Bornheim desta passagem de Melisso é: “Nada é melhor do que o que é verdadeiramente”. (BORNHEIM, 1998, p. 66). O termo em grego, porém, admitiria bem ambas as traduções: de acordo com o dicionário Bailly, κρείσσον pode denominar tanto algo que é “superior pela coragem e pela força, mais forte; os grandes, os pujantes”, quanto algo “que é mestre de, que está acima de, que é demasiadamente grande (...), que ultrapassa” (BAILLY, 1935, p. 510. *Tradução nossa do francês*). κρείσσον pode significar, assim sendo, tanto algo que é mais forte quanto algo que é augusto, excelso, alcandorado, superior e que, por isso, pode se designar como sendo melhor.

Reale, por sua vez, atribui ao termo o sentido de “mais forte”, afirmando até que tal interpretação se baseia em uma evidência desprovida de circunspectos dúbios: “il senso è questo: nulla è piú forte di ciò cui compete il vero essere, e, proprio per questo, il vero essere non può essere soggetto a mutazione (...)” (REALE, 1970, p. 404). Já Palmer sustenta uma perspectiva similar, associando ao termo um significado parêlo:

The sense of the odd-sounding claim that nothing is stronger than ‘real being’ seems to be that if something (really) is, then there is no possibility of it being overpowered, so to speak, and compelled either to alter or to cease to be. (PALMER, 2009, p. 213)

A multiplicidade é banida por Melisso ao término de B8

Por fim, no que tange a B8, é tempestivo frisar que seu conteúdo, além de abolir a esfera das aparências, como a descreve Reale (1970), de qualquer constatação epistemológica plausível, também se compromete a reforçar vigorosamente o viés monista do ser com o qual Melisso se afiança. Quando B8 grifa que se houvesse múltiplos seres, eles deveriam ser tais como o Um, a ênfase repousa sobre este último e sobre a necessidade de ele assumir todas as propriedades anteriormente indicadas pelo filósofo ao longo do tratado. O monismo iminente de Melisso será melhor esquadrinhado a seguir.

Além disso, é importante destacar, novamente, o método adotado por Melisso que, ao término do fragmento, se torna ainda mais patente, como o exalta Harriman. Segundo o comentador, a medida de reportar a frases ou noções inicialmente escritas na introdução do trecho ou em trechos provavelmente anteriores constitui um dos procedimentos estilísticos mais proeminentes da filosofia melissiana.

Por isso, quando Melisso declara, como já foi investigado, que “se múltiplas fossem as coisas, necessariamente seriam tais como afirmo ser o um”, no início do texto, e em seguida parece repetir a sentença no final do fragmento, ambos os trechos exercem funções diferentes no interior da obra. Na sua primeira aparição, a premissa serve para indicar o que será investigado; na segunda, ela serve para salientar o que acabou de ser refutado.

In this final section, we find the standard Melissian method of ring composition. He circles the argument around from the innovative NS¹⁶³ claim in (5)¹⁶⁴ back to his standard remark that change, as it involves the coming-to-be of what-is-not fatally compromises a belief in the plurality of things. B8 ends with a close paraphrase of the principal claim that Melissus makes in the second sentence of the fragment and this is somewhat curious. Of course, it is entirely in line with the method of the other fragments to find such a repetition of the point that has been demonstrated and was first canvassed at the start of the fragment. (HARRIMAN, 2019, pp. 214-215)

¹⁶³ A afirmação do princípio NS, “Nothing Stronger”, a que Harriman se dirige, consiste, na verdade, em um conceito elaborado por Makin (2005), como o próprio autor indica na página 212 (HARRIMAN, 2019), que pode se definir por representar um modelo de resposta para aqueles que, pouco persuadidos por tudo o que fora apresentado até então no tratado de Melisso, sobretudo as conclusões de B7 e seu deslanchar inevitável em B8, tendem a defender que os sentidos são verídicos e que os argumentos que o banem são falsos. O princípio “Nada é Mais Forte” é como um argumento de autoridade, uma última tentativa de convencer os oponentes da então escola eleática. Nada é mais forte do que o ser: então, nem os sentidos, nem aquilo que eles demonstram ser verdadeiro o superam.

¹⁶⁴ Harriman divide o fragmento B8, tal qual tradicionalmente é feito, em seis partes principais, sendo a quinta a penúltima parte.

Em suma, Melisso não está, em B8, asseverando que há múltiplas coisas; pelo contrário, ele enfatiza que, se as houvesse, elas deveriam ser como o Um. Como, no entanto, toda a extensão do argumento evidencia que isso não ocorre, então a conclusão final que se alcança é a de que não há múltiplas coisas e de que a pluralidade foi ripostada e superada. Harriman também explicita esta ilação em sua pesquisa de B8. Portanto, quando é sugerido, ao final do fragmento, que os seres deveriam ser tais como o Um, já não se está mais aludindo a uma suposta possibilidade: antes, se está reforçando a impossibilidade de tal posicionamento perante toda a investigação desenvolvida até este ponto.

(...)Melissus, of course, does not accept, even as a remote possibility, that there could be a plurality of things. Indeed, one of the fundamental motivations for B8 is to reinforce the denial of plurality so assiduously made in B7. (...) For this purpose, what is immediately desirable is the acceptance of the counterfactual claim made in B8 that each member of a plurality would be just as the One is. (Idem, p. 215).

Conforme se havia enaltecido no começo deste capítulo, o fragmento B8 aduz um conteúdo que é bastante remissivo ao argumento B2. E em que se alicerçam as relações entre os fragmentos B8 e B2 de Melisso? Reproduzamos este último abaixo para melhor esclarecê-la.

O fragmento B2 de Melisso: a confirmação de que, se o ser não muda, deve ser infinito

Melisso de Samos – DK 30 B 2

ὄτε τοίνυν οὐκ ἐγένετο, ἔστι τε καὶ αἰεὶ ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται καὶ ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν, ἀλλ' ἀπειρόν ἐστιν. εἰ μὲν γὰρ ἐγένετο, ἀρχὴν ἂν εἶχεν (ἦρξατο γὰρ ἂν ποτε γενόμενον) καὶ τελευτήν (ἐτελεύτησε γὰρ ἂν ποτε γενόμενον). ὄτε δὲ μήτε ἦρξατο μήτε ἐτελεύτησεν, αἰεὶ τε ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται <καὶ> οὐκ ἔχει ἀρχὴν οὐδὲ τελευτήν· οὐ γὰρ αἰεὶ εἶναι ἀνυστόν, ὅ τι μὴ πάν ἔστι.

Uma vez, portanto, que não veio a ser, é, sempre era e sempre será e não tem princípio, nem termo, mas é infinito. Pois, se tivesse vindo a ser, teria princípio (pois, vindo a ser, teria principiado) e termo (pois teria terminado, se tivesse vindo a ser); mas, uma vez que nem principiou, nem terminou, sempre era, sempre será e não tem princípio, nem termo; pois não é exequível ser sempre o que não totalmente é.

Como se pode averiguar, B2 também se vincula ao que é reiterado em B8: há uma condenação da mudança, do devir, do vir a ser, em seu conteúdo. B2, porém, parece se

responsabilizar mormente por dissociá-la do ser, e o caráter epistemológico da passagem é muito menos realçado aqui.

Outra contribuição de B2 é que este fragmento condiciona a mudança, rechaçada mais avidamente em B8, a um início e um final, a um começo e um termo: daí que o ser, se realmente não se sujeita a alteração alguma, deva ser infinito. A conclusão de que o ser é infinito implicará uma série de resultados que serão abordados com maior profundidade em nosso último capítulo. Porém, o que se deve frisar é que um “começo” e um “fim” são geralmente concebidos a um nível espacial e, neste fragmento em especial, a um nível temporal. Que consequências isso pode provocar na estrutura filosófica melissiana? Será que o infinito é de fato projetado desta maneira?

Harriman, complementando estes questionamentos, estabelece uma análise assaz fulcral de B2: segundo o comentador, Melisso apresenta a mudança em B2 como um processo cujas etapas tipicamente temporais e espaciais não são admissíveis no ser.

(...) as we learn in the parenthetical explanations, what comes to be must begin coming-to-be at some time and end coming-to-be at some time. Our acceptance of γινόμενον for γενόμενον confirms that Melissus conceives of coming-to-be as a *process*. What does this mean? Well, the two instances of ποτέ indicate that generation is not instantaneous for Melissus but necessarily occurs within temporal bounds. At one time generation starts, it continues for a time, and then it finishes at a time later than it began. Generation, then, is best understood on Melissus' account as something like a process of growth on a biological model [which starts] (...) at one point in time and space and finishes (...) at another. (Idem, pp. 73-74. *Grifos do autor.*)

Se o ser, porém, é impassível de sofrer qualquer alteração, e se esta última só é possível à medida que apresenta um ponto inicial e um ponto final bem discriminado, então o ser, exatamente como o exprime o fragmento, é infinito. B7 e B10 e B8 e B2 estão, portanto, intimamente associados à ideia de que o ser é infinito devido aos raciocínios a que nos direcionam, uma vez que banem o âmbito das aparências, a veracidade dos sentidos e a mutabilidade, a mobilidade e a pluralidade, além de condenarem a possibilidade de qualquer mudança, seja ela resultado de uma transformação interna, de deslocamento, de combinação ou de qualquer outra natureza. O que estas pautas produzirão por efeito será investigado com maior melindre adiante.

II. 2. A homogeneidade e a indivisibilidade do ser: o uno

Para além de todas as observações efetuadas até esta etapa da pesquisa, é momentoso destacar que Melisso foi um dos primeiros filósofos monistas¹⁶⁵, senão o primeiro¹⁶⁶ – ao

¹⁶⁵ Mathilde Brémond enfatiza que Aristóteles foi um dos principais responsáveis por coadunar as filosofias consideradas eleatas e denominá-las sob uma mesma nomenclatura, indicando que, segundo o estagirita, o que partilhariam em comum seria a defesa de que o ser é um. Conforme se explicitará nas notas seguintes, sob um crivo historiográfico mais limado, não parece ser este o caso, pois Melisso é o único a sustentar um monismo ontológico rigoroso. Porém, como já se abordara, Aristóteles influenciou em latas e graúdas escalas o modo pelo qual se contemplariam os filósofos pré-socráticos em períodos posteriores àqueles nos quais sua obra circulou. Eis a leitura de Brémond sobre esta temática: “(...) non seulement [Aristote] attribue à Xénophane, Parménide et Mélissos la thèse selon laquelle l’être est un, mais il établit un rapport de maître à disciple entre Xénophane et Parménide. [...] Le texte de la *Métaphysique* montre que pour son auteur, ces trois penseurs ne partageaient pas par hasard le thèse du monisme, mais que Parménide du moins l’avait héritée de Xénophane. (...) Il reconstitue donc une école éléate, même s’il ne la nome pas ainsi, en tant qu’ensemble d’individus soutenant des thèses communes, à savoir que l’être est un, qu’il est immobile et qu’il est inengendré.” (BRÉMOND, 2017, pp. 38 et 39). Burnet, no entanto, parece sublinhar que mesmo antes de Aristóteles já se havia inicialmente identificado um suposto monismo sustentado pelos jônios: “se sugeri que o monismo atribuído por autores posteriores aos primeiros cosmólogos baseia-se apenas na distinção aristotélica entre os que postulavam uma (...) [*arkhé*] (princípio material) e os que postulavam mais de uma (Phys. A, 2, 184b15 et seq.); (...) [porém,] convém citar um testemunho pré-aristotélico disso.” (BURNET, 2006, p. 42, n. 19). Segundo o autor, este testemunho constituiria uma análise proveniente do tratado hipocrático *Da Natureza do Homem*, no qual se relataria a proeminência do uno em diversas filosofias distintas, embora estas não concordassem quanto àquilo a que se atribuía este predicado.

¹⁶⁶ Faz-se indispensável salientar que o monismo como forma de reflexão acerca do que constitui primordialmente a realidade já estava em desenvolvimento entre algumas teorias filosóficas jônicas, como parece ser o caso de Tales de Mileto (de quem se discorre ter atribuído somente à água a particularidade de se tratar de um princípio fundador do que existe, como reivindicam os testemunhos de Aristóteles, em *Metafísica* I, 3, 986 b6 , e de Simplicio, no seu comentário à *Física*), de Anaxímenes, seu conterrâneo, ao privilegiar o ar como elemento primário, de Xenófanes, ao relacionar à terra formulações similares, e de tantos outros filósofos cujas lacunas textuais tolhem o estabelecimento de mais atinadas asserções sobre o tema. O pesquisador Galgano também grifa o contexto de irrupção da filosofia pré-socrática como um período no qual o monismo pareceu se manifestar entre os temas filosóficos de mais elevado quilate: “(...) na história dos pré-socráticos, o monismo encontra sua forma rigorosa de expressão. Já a *água* de Tales tinha a ambição de ser um princípio único; e depois, ainda, o ἄπειρον de Anaximandro encerrava em si o mesmo desejo. Mesmo os pitagóricos antigos com a *harmonia* tentavam superar as oposições, mas não conseguiram superar a oposição última entre limitado e ilimitado. (...)” (GALGANO, 2009, p. 98). Segundo Sweeney, todavia, o problema parece estar longe de ser mancomunado entre os expoentes da pesquisa acadêmica em Filosofia Antiga: se, por um lado, pode-se, com algumas ressalvas, identificar uma semente do monismo entre os pré-socráticos jônicos, por outro, suas teses parecem estar também extensivamente salpicadas de determinado pluralismo filosófico. Conforme o autor, pelo menos para Mugler, “under the apparent monism of the Ionians there lurks both a material and a dynamic pluralism.” (MUGLER apud SWEENEY, 1972, p. 64). Ademais, faz-se mister realçar que a égide de um monismo filosófico não se compatibiliza necessariamente com a proposição de que o ser é um. Para Alcalá, por exemplo, “En Jenófanes encontramos una teología de lo Uno, no una filosofía del ser.” (ALCALÁ, 1994, p. 186). Melisso deve ter sido o primeiro a imputar especificamente ao ser o epíteto de que é um, e ele o faz de maneira tão protuberante que é quase indubitável que tenha, com efeito, sintetizado este posicionamento ontológico. Seu pioneirismo residiria no fato de Melisso não apenas delinear o ser como sendo um só, mas todo o seu sistema filosófico se basear no viés uno do ser, o que não se pode discriminar em quaisquer outras ontologias consideradas eleatas – ao menos, não sem que haja uma chusma de polêmicas altercando sobre este assunto. Como assevera McKirahan, “Melisso é o primeiro a referir-se ao o-que-é como ‘o uno’”. (McKIRAHAN, 2013, p. 491, n. 17). De modo secundário, de acordo com Pulpito, poder-se-ia ainda discriminar uma polêmica entre o rigoroso monismo de Melisso e o monismo veiculado pelo jônico Diógenes de Apolônia mais tardiamente, embate este extraído de um tratado hipocrático intitulado *De Natura Hominis*. O comentador enfatiza que, baseando-se no que analisa Jouanna, não há quaisquer evidências de que a contenda filosófica em questão tenha adquirido proporções maiores, se é que de fato se concretizou. Contudo, sua possibilidade é ilustrativa do fato de que o monismo jônico e o monismo eleático – desenvolvido por Melisso a partir de raciocínios veementemente lógicos – eram explicitamente distintos, quer tenham efetivamente conflitado

menos, certamente o é no que tange à vinculação do ser ao um¹⁶⁷. Se no interior do poema de Parmênides não se evidencia claramente em nenhuma passagem que o tema em pauta constitua o um¹⁶⁸, no tratado de Melisso não há quaisquer dúvidas a respeito de tal abordagem, uma vez

ou não. “(...) Lo sfondo è quello di una polemica tra il monismo ionico e quello eleatico, che l’autore dello scritto ippocratico, fautore del pluralismo, metterebbe in gioco per ridicolizzare i suoi avversari. Ciò presuppone un antagonismo tra lo ionico Diogene e l’eleatico Melisso, che trova conferma anche in precisi riscontri terminologici: nello specifico, sarebbe stato Diogene a polemizzare con Melisso (e non viceversa, come ritenuto da alcuni) sia per ragioni cronologiche, sia perché ciò darebbe senso alla ripresa polemica da parte dell’autore. (...) Ma, (...) nota Jouanna, (...) non ha nei confronti di Diogene e Melisso lo stesso riguardo, non solo perché il primo, in quanto naturalista, faceva più breccia tra i suoi colleghi medici e quindi era più pericoloso, ma anche perché il monismo di Diogene gli appariva del tutto illogico, in contrasto palese col rigore logico di Melisso, che evidentemente suscitava in lui ammirazione.” (JOUANNA apud PULPITO in MANSFELD, 2016, p. 25. Adaptado). Tal qual Pulpito, outros autores interpelam esta discussão específica, como Graham, que grifa que Diller “think that Melissus is responding in part to Diogenes.” (GRAHAM, 2006, p. 288).

¹⁶⁷ Esta leitura apresenta dissidências no meio acadêmico. Embora Melisso seja de fato o primeiro a nitidamente apontar o ser como um, conforme se evidencia proeminentemente denotado em seu tratado, o lume de seu pioneirismo filosófico sempre tende a ser obliterado a despeito de, entre outros fatores, a improvável relação de dependência que de forma contumaz se estabelece entre sua filosofia e a de Parmênides. O contexto desta questão é identificado por Pulpito, para quem, pelo menos mais recentemente, a bibliografia tende a defender com mais energia que o único monismo eleata foi o de Melisso: “Un elemento concettuale su cui si è più volte insistito in tempi recenti è la divergenza intorno al tema del monismo: se c’è un dato che può dirsi pressoché ormai acquisito è l’attribuzione a Melisso se non della esclusiva paternità del classico monismo associato all’eleatismo, quantomeno di una sua forma più ‘austera’ di quello parmenideo (...)” (PULPITO, 2018, pp. 22-23). Conquanto que brevemente, nós já abordamos a presumível interpretação mais plausível de que caracterizar Parmênides como um monista rigoroso pode ser pernicioso no sentido de impedir que adquiramos mais profunda dimensão do que sua filosofia estava inclinada a validar como passível de ser corretamente apreendido, por mais “natural” (KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, 2010, p. 416) que pareça a conjectura de que ele afirmava que o ser fosse um. Uma das interpretações possíveis, por exemplo, entre as que negam em Parmênides a adoção de um monismo literal, é a de Galgano, cujos atributos psicológicos do ser veiculado pela filosofia parmenídea já germinavam em seus primeiros trabalhos dissertativos: “(...) a filosofia de Parmênides (contrariamente ao que afirmam ainda hoje muitos estudiosos) não é um monismo, mas é um dualismo *sui generis* ou um monismo dualista, porque não pode prescindir da segunda via, a via do não-ser, pois é ela que estabelece os limites da pensabilidade do ser.” (GALGANO, 2009, p. 135). O comentador ainda incrementa sua tese enfatizando que “a oposição entre ser e não-ser, na assimetria da metodologia parmenidiana, não impõe o monismo. (...) O monismo está cristalizado em Melisso, mas não em Parmênides” (Idem, p. 156), e destacando, em seguida, que, no que tange à filosofia empreendida por Parmênides, “(...) seu interesse cosmológico parece principalmente voltado à questão da geração e corrupção” (Idem, p. 156, n. 233) – e não voltado à fulcral questão sobre o Um. Segundo Curd, o monismo de que Melisso é o mais fiel representante constitui um dos aspectos sobre os quais sua filosofia mais se distingue da de Parmênides: “Melissus’s account of what-is differs from Parmenides (...). Melissus claims that what-is is numerically one; indeed he calls what-is ‘The One’ (B8).” (CURD, 2004, p. 208). O arrazoamento de Zafiropulo se funda sobre semelhantes pontos de vista: para o comentador, é Melisso o expoente maior do monismo eleático. “(...) Le véritable représentant de l’Éléatisme s’incarnait en Mélissos et (...) c’était sa doctrine à lui, non celle de Parménide, qu’il fallait combattre pour détruire le monisme.” (ZAFIROPULO, 1950, p. 225). Graham também sustenta acuradamente em um dos capítulos de sua obra, com diligente e agudo atilamento, o monismo de Melisso, realçando, num acréscimo, que é ele o primeiro monista: “(...) we do know that Melissus was a confirmed monist, possibly the first explicit defender of some strong monism in the Eleatic tradition. Unlike Parmenides, Melissus argues that what-is is infinite in its extent and also sempiternal in its existence. It is unique: there is only one type of thing, what-is, and only one thing, the infinite exemplification of what-is.” (GRAHAM, 2006, p. 251). Num trabalho posterior, Graham destaca, ademais, que Melisso “has a positive thesis to defend: what-is is one” (Idem, 2010, p. 462), o que corroboraria o forte monismo de que Melisso foi não apenas partidário mas, provavelmente, também fundador.

¹⁶⁸ Inclusive, o fato de Parmênides dedicar uma parte de sua exposição à explanação acerca dos conhecimentos astronômicos e fisiológicos mais sofisticados à época, concentrando sua interpelação nos fragmentos considerados os finais de seu poema, constitui outro elemento favorável à interpretação de que ele não se debruçava sobre a investigação do um como o fez Melisso, uma vez que o tratado deste último carece integralmente de semelhante abordagem cosmológica. Acresça-se a isto o fato de os trechos finais do poema que lhe é atribuído parecerem

que o filósofo sâmio não apenas descreve o ser como sendo um, mas também reporta ao que é amiúde substituindo “ser” por “o um”¹⁶⁹.

A análise de Melisso sobre o ser, no entanto, não é nova se comparada apenas à filosofia de Parmênides; ela também o é em relação a toda a tradição que se coalesceu sob a designação de “escola eleata”. Com efeito, nem Parmênides, Zenão ou Xenófanes seriam monistas. Conforme destaca Solmsen, “Zeno (...), in short, provides no more, and perhaps even less support for the “Eleatic One” than Parmenides, and the only Eleatic philosopher to whom we may still look with some hope is Melissus.” (SOLMSEN, 1969, p. 223)¹⁷⁰. Deveras, Melisso

constituir uma evidência de sua inclinação a, ainda que em menores níveis, avaliar os objetos sensorialmente percebidos como, em alguma medida, suscetíveis de serem adequadamente perquiridos e investigados, elementos de todo ausentes do tratado melissiano [a despeito de algumas análises que tendem a diluir todas as filosofias eleáticas num único e mesmo corpo teórico, mitigando o impacto que seus conceitos aduzem separadamente, como parece constituir a de Polito e Filho (POLITO; FILHO, 2013, p. 345)]. Parmênides menciona a estrela d’alva, que constitui o planeta Vênus; descreve o movimento da Terra e, também, afirma ser a Lua iluminada pelo Sol, conhecimentos astronômicos estes elevadamente refinados para a época – o que, de certo modo, sustenta a noção de que o eleata atribuiu, mesmo que de modo enigmático e talvez propositalmente oculto, alguma verossimilhança a determinadas teorias que versavam sobre o plano sensível. Fernando Santoro o destaca: “o Poema de Parmênides é um *tratado cosmológico* que busca assentar suas teorias no que pode ser construído pelo pensamento a partir da crítica dos fatos e da correção de convicções ilusórias.” (SANTORO, 2018, p. 158. Grifos nossos). Já Melisso em trecho algum remete a princípios astronômicos ou cosmológicos de engajamento científico, como reconhece Pulpito: “in Melisso una cosmologia mancava del tutto [...]. [In contrasto,] in Parmenide l’ontologia e la fisica non sono giustapposte, ma convivono.” (PULPITO, 2018, p. 24 e p. 34) e Palmer: “(...) despite some sporadic and readily refutable claims to the contrary, there is no good evidence that Melissus’ treatise included a cosmology.” (PALMER, 2009, p. 208).

¹⁶⁹ Como destaca Brémont, “Parménide parle bien de l’unité, év, en B8, 6, mais il s’agit d’un attribut énoncé parmi d’autres, sur lequel il ne revient pas.” (BRÉMOND, 2017, p. 42, n. 33). Além disso, segundo o que salienta o pesquisador Makin, se no que é relativo ao suposto monismo de Parmênides o que existem são abundantes controvérsias, no que diz respeito ao monismo de Melisso, o que impera é o consenso no meio acadêmico: “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. Vlastos envereda por percursos interpretativos semelhantes aos de Makin e corrobora o monismo de Melisso, ao asseverar que “(...) the premisses of the argument ‘Being is One’ is indisputably Melissean doctrine.” (VLASTOS, 1997, p. 186).

¹⁷⁰ A despeito deste ponto de vista, não são poucos os comentadores que sustentarão uma visão contrária. Há estudiosos que ainda sustentam que Parmênides consista no primeiro filósofo eleata monista, como Catherine Osborne, por exemplo, para quem Parmênides é um expoente de uma posição intransigente “(...) em defesa da unidade imutável (como fizeram Zenão e Melisso) (...)”. (OSBORNE, 2013, p. 51). A autora complementa seu ponto de vista grifando que “Melisso foi um monista, como Parmênides, e afirmava que a pluralidade dos seres era ilusória.” (Idem, p. 88). Sweeney teria sustentado uma leitura semelhante ao acentuar que Melisso teria herdado seu monismo de Parmênides: “when Melissus inherited Parmenides’ monism, he welcomed its insight into reality as motionless, everlasting, unique, homogeneous, full, allperfect, complete” (SWEENEY, 1972, p. 134), ao passo que, para Guthrie, Melisso teria herdado de Parmênides “excellent arguments (...) for the unity of reality” (GUTHRIE, 1969, p. 106), mas a investigação empreendida pelo sâmio sobre o infinito do ser teria se restringido a uma confusão de raciocínio assegurada mais tarde por Aristóteles. Como Guthrie, Kenny apresenta uma versão similar de sua leitura sobre a filosofia de Melisso: “Melissus expounded the philosophy of Parmenides’ poem in plain prose (...) [and] he was remembered for drawing (...) consequences from this monistic view” (KEENEY, 2004, p. 19) e, de modo congruente, Joe McCoy também teria argumentado em favor de um suposto monismo parmenídeo: “Melissus expounded in prose the sort of Eleatic monism found in Parmenides’ hexameter verses.” (MCCOY, 2013, p. XIX). David Sedley, por sua vez, parece adotar uma perspectiva mais moderada ao realçar que o monismo de Melisso aparenta se estruturar como um dos que vigoraram na então escola eleata, sem distinguir quem primeiro formulou o monismo ontológico em geral e sem, outrossim, indicar se as teorias de cada eleata se

defendia a necessidade de o ser constituir apenas um¹⁷¹. Ele o faz explicitamente no interior de sua obra, seja em passagens nas quais o conteúdo propriamente dito se debruça quase

tratariam de monismos distintos entre si ou não. Sobre Melisso, ele afirma que sua “(...)defesa metódica de uma versão do monismo eleata foi escrita em prosa jônica (...)” (SEDLEY in LONG, 2008, p. 181). Há comentadores que descrevem a questão em pauta de maneira muito mais enigmática, como Rossetti, que não esclareceu mais insistentemente as palavras de sua leitura. De acordo com o doxógrafo, “un’altra inferenza si delinea piuttosto chiaramente: mentre vengono meno le ragioni per ravvisare in Parmenide il filosofo dell’essere e l’autore della prima compiuta ontologia, si moltiplicano le ragioni per trasferire molte di queste benemerenze su Melisso. Non tutte, però.” (ROSSETTI, 2017, pp. 329-330). Mesmo Tárán, em sua exposição, aduz uma leitura relativa às filosofias de Melisso e Parmênides bastante peculiar: segundo o pesquisador, elas não seriam, a rigor, distintas entre si. “There is no reason to think that Melissus’ Being is different from that of Parmenides” (TÁRAN, 1965, p. 200) Precedentemente, ele havia discorrido que “(...) Parmenides does not start his reasoning from the One but from Being; but this predicate is a necessary one. (...) [His] Being is the only thing that is. Furthermore, this characteristic is necessary, for, should what exists be more than one, difference would be real and difference implies the existence of non-Being.” (Idem, pp. 189-190). O trecho anteriormente postulado extraído do exame de Tárán evidencia que, para ele, Parmênides e Melisso consideravam o ser como sendo um só: as distinções conceituais entre suas filosofias seriam, deste ponto de vista, quase irrisórias. É válido, outrossim, destacar que o posicionamento do autor é a caracterizado com mais profundidade quando ele critica o modo pelo qual a historiografia tradicional se apropriou dos testemunhos de Platão e Aristóteles sobre o ser de Parmênides, filósofos para quem não era concebível o fato de Parmênides ter partido não da unidade das coisas, mas sim da unidade do que é para recusar a multiplicidade (Idem, p. 270). Para Mourelatos, outro comentador cuja interpretação sobre os filósofos eleatas é assaz relevante, tanto Parmênides quanto Melisso foram monistas, mas cada um a seu modo: “(...) an important corollary is that Parmenides’ monism is strictly a non-dualism, or anti-dualism. It is with Zeno, Melissus, and Empedocles that the conception of monism becomes embedded in a dialectic of the One and the Many.” (MOURELATOS, 2008, p. 362). Como Mourelatos, Palmer sustenta que Parmênides foi monista e Melisso também, embora a filosofia associada ao primeiro tenha se caracterizado como um modelo de pensamento monista generoso e, a do segundo, como um modelo filosófico de monismo estrito (PALMER, 2009, pp. 208 e ss). Contudo, a condescendência do autor a um suposto monismo parmenídeo não o impede de salientar o caráter radical e, segundo ele, até mesmo perverso do monismo melissiano: “Melissus’ treatise also seems deliberately provocative, even perverse, in its advocacy of strict monism”. (Idem, p. 216) Esta visão servirá como combustível para alimentar a perspectiva de que Melisso consistisse em um filósofo erístico, teoria com a qual, além de não mancomunarmos, não flertaremos adiante. Quanto ao que veicula o comentador Burnet, Parmênides teria sido um monista corporal que teria, em contrapartida, evidenciado as contradições resultantes de seu pensamento filosófico: “esse é o resultado inevitável de um monismo corporal, e a declaração ousada de um monismo que deveria ter destruído essa teoria para sempre.” (BURNET, 2006, p. 196 e p. 329) Mais adiante em seu exame da filosofia pré-socrática, porém, Burnet acentua que Melisso foi “o verdadeiro sistematizador do eleatismo”. (Idem, p. 341).

¹⁷¹ Conforme já ressaltado nas notas anteriores, Brémond também disserta patentemente em favor da doutrina monista de Melisso. Em outra passagem de sua pesquisa, ela afirma que “[il] (...) devient par là le principal représentant d’une doctrine moniste radicale qui refuse toute concession à notre expérience.” (BRÉMOND, 2017, p. 37). Para a autora, é inclusive cômico do estatuto monista da filosofia melissiana que Aristóteles reportará à denominada escola eleata. Já Pulpito enfatiza que, em geral, tende-se a atribuir a Melisso a defesa inaugural de um monismo rigoroso, e não a Parmênides – esta interpretação é inclusive comum em períodos mais coevos –, embora seja necessário frisar que, mesmo quando se reporta a Melisso ensinamentos tão pioneiros, a proeminência da filosofia de Parmênides tende a sobrepujá-lo: “Quel che, a parziale compensazione, è stato concesso a Melisso è soltanto il suo ruolo di precoce divulgatore dell’eleatismo – sebbene non un brillante divulgatore – e nel migliore dei casi, di essere stato il vero inventore del monismo (cosa che però nella mutata temperie filosofica rischia di essere interpretato come un fattore di deterioramento del filosoficamente più ricco parmenidismo).” (PULPITO in MANSFELD, 2016, p. 21). Reale, por sua vez, declara que repousa explícita a atuação de Melisso no que se refere à interseção filosófica que o sâmio estabelece entre o ser e o um, asseverando que ele foi o único filósofo eleata a fazê-lo: “Il filosofo di Samo è l’unico Eleata che porti a livello di consapevolezza critica la tematica dell’*ἔν* e che fornisca una rigorosa dimostrazione di questo attributo dell’*ἔόν*, fondandosi, come s’è visto, sul concetto di *infinito*.” (REALE, 1970, p. 121). Para concluir, o comentador Alcalá parece delinear um panorama sucinto e suficientemente ilustrativo sobre por que não se podem confundir as ontologias de Parmênides e de Melisso: “Este razonamiento sobre la multiplicidad y la unidad configura en Meliso la distinción radical entre el mundo de la *δόξα* y el mundo de la *ἀλήθεια*: primero, convierte la *dóxa* y la *aletheia* de Parménides en dos conceptos bien diferentes, y segundo, los hace portadores de una contradicción que imposibilita su coexistencia. Lo más importante del caso es que esa contradicción no aparece tan clara en el Poema de Parménides. Meliso parece estar

exclusivamente sobre esta pauta, como em DK 30 B 5 ou 6, seja em outros fragmentos nos quais este tema é perpendicular, mas, ainda assim, assume um caráter ulterior de elevada expressividade, como em DK 30 B 4, 7, 8, 9 e 10.

A concepção de uno estará congenitamente vinculada, outrossim, à indivisibilidade do ser e à sua homogeneidade¹⁷². Estes três apanágios se manifestam de modo axial no interior do texto de Melisso, pois além de todos se concatenarem mutuamente, estão inseridos numa cadeia de raciocínios tal que se torna inevitável a impossibilidade de os dissociar. Apesar de abordarmos cada uma destas definições separadamente com o intento de valorizar uma organização mais coerente do texto, faz-se medular enfatizar o vínculo ao qual tais propriedades estão atreladas, uma vez que sua relação evidenciar-se-á basilar no interior do tratado do filósofo sâmio.

O uno em Melisso: monismo

Não são poucos os comentadores que admitem que Melisso consistiu no único filósofo monista da dita escola elata. Suas asserções são veementes no sentido de corroborá-lo. Ao contrário do que se perscruta em se tratando de outros filósofos eleáticos, como Zenão e Parmênides, Melisso se refere ao um de modo assaz incisivo e contundente, como já fora salientado outrora¹⁷³. Eis o que Cordero discorre a respeito:

disolviendo el mundo de la dóxa parmenídea; lo excluye rigurosamente del conocimiento; pues en su sistema no podían tener cabida de ninguna forma las opiniones que los mortales tienen sobre lo que aparece.” (ALCALÁ, 1994, p. 191). No interior do tratado de Melisso, *só* o que é e simultaneamente *tudo* o que é correspondem ao um. Estes consistem em traços assimilados ao ser completamente inéditos no período de então, motivo pelo qual o filósofo sâmio consistiria no primeiro monista cuja abordagem peculiar do ser teria inaugurado um novo modelo de reflexão sobre o estudo da metafísica na História da Filosofia Ocidental.

¹⁷² Inclusive, de acordo com Burnet, seria pontualmente sob este ângulo que Melisso teria tão aferradamente diferido dos filósofos jônicos, uma vez que, para o sâmio, asseverar que o ser fosse um denotaria também o reconhecimento de sua homogeneidade, premissa que os pré-socráticos a ele anteriores não pareciam inclinados a endossar: “A falha que [Melisso] encontrou nas teorias jônicas era a de que todas elas presumiam uma falta de homogeneidade no Uno, o que era uma incoerência real.” (BURNET, 2006, pp. 339-340).

¹⁷³ McKirahan também se posiciona contrariamente à perspectiva de que Parmênides tenha sido o primeiro monista. Ele o realça em sua análise sobre os filósofos pré-socráticos: “(...) Não é de todo inconcebível que Platão e seus sucessores (que foram influenciados pela opinião de Platão) (...) tenham interpretado equivocadamente a afirmação [de Parmênides] de que o-que-é é uno, tomando-a como significando que há apenas uma coisa.” (McKIRAHAN, 2013, p. 285). O autor completa seu raciocínio em uma nota, explicitando que “tal equívoco interpretativo poderia ser igualmente atribuído à confusão de Parmênides com o monista Melisso, que era considerado um seguidor de Parmênides.” (Idem, p. 285, n. 47). Mansfeld também aparenta declarar sobre o tópico que, mesmo que Parmênides tenha se dedicado à diquisição do ser, é Melisso quem o vincula à unidade ontológica: “The explicit claim that something must be like the one Being if it is to exist is also new” (MANSFELD, 2016, p. 84). Ele adita à sua análise que, para Melisso, haveria uma consequência muito radical oriunda de sua argumentação: “(...) Either the ontological claim or our experience must be at fault, and Melissus feels bound to opt for the abandonment of experience.” (Idem, *ibidem*).

Já vimos que o “monismo” de Xenófanes refere-se somente à divindade. Em Parmênides, ele sequer é encontrado. Zenão (...) argumentou tanto a favor como contra o monismo. Resta Melisso. Em seu caso, (...) ele afirmou (...) que o ser é uno. (CORDERO, 2011, pp. 103-104).

Com efeito, Melisso parece ser o único a explicitamente atribuir ao ser a característica de uno. Enquanto os outros filósofos da então escola eleata apenas abordam o tema de modo elusivo, imbuindo-o numa plêiade de outros tópicos a serem investigados, é o sâmio quem vai, provavelmente pela primeira vez, asseverar, tão nitidamente quanto a estrela Sirius – a mais rutilante do céu noturno¹⁷⁴ –, a imparagonável dimensão única do ser, considerando este último como uma só propriedade. Sua argumentação se desenvolve, neste sentido, a partir da nitente exposição das possíveis causas que embaraçam a multiplicidade do ser, como veremos mais adiante.

êv: terminologia do um

Melisso diversas vezes em seu tratado emprega termos cujo significado reporta de maneira patente ao um. E, nas ocasiões nas quais o faz, ele sublinha que o ser necessariamente se esculpe a partir do um, fazendo emergir no texto palavras que o denotam.

Em B5 e B6, por exemplo, Melisso veicula o termo “êv” nas precípuas proposições do argumento, bem como na primeira e na segunda sentenças de B7; em B8, o mesmo substantivo se afigura na primeira premissa, acompanhado ainda do termo “μόνον”¹⁷⁵. Segundo o dicionário Bailly dos idiomas francês/grego, este último significa, como adjetivo, “1. Só, sozinho, único. 2. Isolado, solitário [...]” e, como advérbio, “1. Somente, apenas. [...] 2. Tão-somente, tão só” (BAILLY, 1935, p. 579. *Tradução nossa do francês*). Nesta ocasião, Melisso estaria frisando que o ser é unicamente um, como a tradução do trecho explicita: “É, pois, esse argumento a mais importante prova de que (o ser) é apenas um (...)” (MELISSO, DK 30 B 8). Neste mesmo fragmento, na segunda oração, “êv” novamente se faz presente, tal qual na peroração do excerto, em sua frase final, embora seja grafado com uma sutil variação do acento (“έv”). Já no fragmento seguinte – B9 – Melisso cita, assim como em B8, o termo “êv” três vezes.

¹⁷⁴ Segundo Theodossiou *et al.*, “The brightest star of the night sky is Sirius, Alpha Canis Majoris (α CMa)” (THEODOSSIOU *et al.*, 2011, p. 180). Ele e os demais autores são responsáveis por compor um interessante artigo a respeito de como a estrela era referida nas antigas literaturas gregas e romanas, cuja leitura constitui um ensejo, embora não esteja articulado ao tratado de Melisso, bastante recomendável.

¹⁷⁵ Como nota Solmsen, “the êv would after all have a particularly important place in Melissus' scheme” (SOLMSEN, 1969, p. 7).

A inserção de ἔν tão amiúde no texto sugere que o filósofo pré-socrático se aferrava em transmiti-lo sob uma ótica ontológica, sobretudo se observarmos que o termo sempre vem associado a uma variação do verbo *ser* em grego (εἶμι – *as variações correspondem a εἶ, ἐστι, ἔστιν, εἶναι, ἐόν*), quer situando-se exatamente ao seu lado na estrutura sintática da frase, como ocorre predominantemente em quase todas as instâncias nas quais se manifesta, quer se situando de forma propínqua, como em B7 e B8.

Portanto, não formularia uma ilação hiperbólica quem deduzisse que, para Melisso, o ser é um¹⁷⁶; com efeito, trata-se justamente de ser este o caso. No tratado do sâmio, a dimensão ontológica do *um* é postulada a partir da união entre as diversas conjugações do verbo *ser* e a palavra ἔν, derivada do temo εἶς, cujo significado corresponde ao que está cotejado a seguir.

εἶς [...]. Um, uma, um. I. *Núm. card.* Um. [...] Unido. II. *Num. Ord.* No sentido de *prótos*, primeiro. III. *Para marcar mais fortemente a ideia de unidade, usa-se o termo com: 1. adjs., significando 'único'; 2. superlativos; 3. um artigo; 4. uma negação (...), bem como em expressões para opor "um" a "outro".* (BAILLY, 1935, pp. 257-258; tradução nossa do francês).

Então, pode-se verificar que no interior da filosofia desenvolvida por Melisso o *um* e o *ser* estão fidagal e nitidamente aglutinados, e seu liame desempenhará um papel extremamente relevante conforme os raciocínios do sâmio se edificarem ao longo de sua investigação. De maneira sucinta, alguns resultados do estudo composto por Melisso em relação a este tópico já podem ser identificados.

Cinco consequências argumentativas gerais resultantes da afirmação de que o ser é um

Em primeiro lugar, ao asseverar que o ser é um, Melisso refuta a multiplicidade e, assim, pode sustentar que, quando se reporta ao ser, é somente a um único ser: é a uma única e a mesma entidade a que se refere¹⁷⁷. Portanto, além de se prevenir mal-entendidos quanto à articulação do ser no discurso, o que, conforme o sâmio, está imbrincado à sua correta apreensão

¹⁷⁶ Reale frisa que ambos são compatíveis, como ressalta o seguinte excerto de sua análise: “(...) in Melisso l' ἔν diventa convertibile con l' ὄν: Essere = Uno e Uno = Essere, appunto perché l'Essere è l'Infinito e l'Infinito è Uno”. (REALE, 1970, p. 122).

¹⁷⁷ Segundo Solmsen, “even where Melissus becomes engrossed in the opposition between the One and the many, his true and principal subject remains Being” (SOLMSEN, 1969, p. 230). O fato de o ser se afigurar como sendo somente uma propriedade pode, inclusive, favorecer esta perspectiva, uma vez que, atuando como protagonista no seio da tese ontológica de Melisso, o ser receberia com ainda mais acentuada nitidez o lume dos holofotes filosóficos que pareciam ser-lhe direcionados.

(como se disserta em B8), Melisso providencia que o ser constitua uma unidade, isto é, algo cuja composição é uniforme e idêntica a si mesma, independentemente de quaisquer elementos que lhe sejam adversos. É o que formula Alcalá a esse respeito:

Esta disyunción excluyente es radical en Meliso: si existe incompatibilidad entre unidad y multiplicidad, como parece que existe, habrá que renunciar a alguna de ellas: a la unidad no se puede renunciar pues lo uno sólo puede ser uno, eterno, homogéneo; luego hay que renunciar a la pluralidad. (ALCALÁ, 1994, p. 190).

Daí se constata o segundo efeito de se postular que o ser é um. Melisso rechaça, ao afirmá-lo, também o vazio ou o espaço vazio (enfim, o vazio interno ou o vazio externo); ambos, de certa maneira, se fossem identificados, influenciariam o sâmio a aceder à multiplicidade do ser. Afinal, assentir que haja algo além do próprio ser determinaria a existência de mais de um ser, ou seja, algo além dele, e é por isso que o vazio é rejeitado por Melisso. De acordo com Cordero, eis como procede o filósofo sâmio em sua elocução a este respeito: “É Melisso (...) quem irá estudar o fato de ser em termos de tempo e espaço e, portanto, deduzir que, como o vazio não existe, o ser não tem um lugar (*hókei*) para ir (!?), e, portanto, é uno (...).” (CORDERO, 2011, p. 201). Logo, para o comentador, a rejeição ao vazio por parte de Melisso produz implicações lógicas veementemente advinculares à unidade do ser, segundo ele mesmo frisarà adiante em sua obra: “(...) Melisso é o criador do Ser-Uno graças a sua refutação do vazio (...)”. (Idem, pp. 217-218).

A questão também é que, se o vazio está fora do ser, se não lhe pertence, se não lhe diz respeito, se não é, enfim, o ser propriamente dito, o vazio, para existir, teria que consistir em algo que não o próprio ser. Teria que se tratar de um outro ser. Mas Melisso deduzirá que isso é impossível, não só porque o vazio não é nada, mas também porque, invariavelmente, admitir que haja dois seres nos distancia da essência do que é. Vejamos o porquê.

Quando se investiga o que é ser, pode-se comparar uma pluralidade de situações nas quais se conjectura que algo é¹⁷⁸: a folha é verde, a água é diáfana, a terra é úmida, o sangue é fluido, o sol é quente. O que tais coisas têm em comum é que são algo. Ora, mas são apenas exemplos. Elas até têm em comum que são alguma coisa, mas ainda não se sabe precisamente o que é ser. Então, o que é ser? O que é verdadeiramente o ser, isto é, o que constitui o ser em si mesmo, apesar de sua aparente diversidade?

Melisso evidenciará que o ser não depende da maneira pela qual supostamente se expõe nos objetos materiais: conhecer o ser demanda que ele seja sempre o mesmo, e a noção de que

¹⁷⁸ A título de exemplo, veicularemos a noção de ser *predicativo*.

o ser se projeta de formas múltiplas não passa de um equívoco. O ser quente do sol não é o mesmo ser fluido do sangue, tampouco o mesmo ser verde da folha... Ainda assim, o que aspiramos a saber é o que é ser, o que, a despeito da sua variedade nas muitas coisas que parecem existir, pode se unificar sob um mesmo fundamento, sob o mesmo rol do que é¹⁷⁹. Esta questão se concentra sobretudo no desenvolvimento teórico de Melisso do fragmento B8, cujo conteúdo acentua a necessidade de se prescindir dos dados que a experiência sensorial nos fornecem com o fito de evitar os equívocos neles imbuídos¹⁸⁰:

E si noti, poi, come anche nella dimostrazione per assurdo che leggiamo nel frammento 8, Melisso, pur usando il metodo dialettico, (...) [sostiene] mediante la contestazione della validità [dell' diverso] attraverso cui il molteplice ci appare, (...) [il rifiuto delle] sensazioni e l'esperienza sensoriale in genere, le quali vengono dichiarate contraddittorie e quindi illusorie, in quanto attestanti un mutamento, e, quindi, un non-essere di ciò che era e di ciò che è, che è appunto assurdo e impensabile. (REALE, 1970, p. 122).

Mesmo que se assumisse que há dois seres, não necessariamente materiais – por exemplo, o que é e o que não é –, tal raciocínio nos levaria a indagar o que é aquilo que é e o que é aquilo que não é. Novamente, a pergunta básica seria *o que é ser* (ou *não ser*) e, mais uma

¹⁷⁹ Observe que este raciocínio não apela para a suposta mudança dos seres em si mesmos: até então, se está abordando apenas a diversidade que o ser possuiria, isto é, a sua multiplicidade, a sua manifestação em vários objetos diferentes uns dos outros.

¹⁸⁰ Mancomunado ao caráter uno do ser, o posicionamento de Melisso de que se deve abjetar vigorosamente as apreensões sensoriais constitui, para Alcalá, um dos aspectos mais distintivos de sua filosofia: “Si la pluralidad, por tanto, no es, tampoco puede ser que aparezca. Ese aparecer no es un aparecer de los fenómenos (φαίνεσθαι) en sentido estricto, como posteriormente reivindicarán algunos escépticos, sino un aparecer (δοκεῖν) erróneo donde hay ausencia de rectitud, de orden, es un puro imaginar, o también un *puro fantasear que es característico de la sensibilidad*.” (ALCALÁ, 1994, p. 190. Grifos do autor.) Convém, pois, agora, interpelar um aspecto axial da filosofia de Melisso relacionado a esta interpretação. De fato, quando Marshall faz uma análise geral da filosofia eleata e, em específico, de sua rejeição ao plano sensível e às acepções humanas dele originárias, o comentador postula uma questão assaz medular: “the world of sense might be only illusion, but there illusion was. You could not lay it or exorcise it by calling it illusion or opinion”. (MARSHALL, 2011, p. 7). Sendo assim, não seria possível para os filósofos eleatas, tampouco para qualquer um de nós, que nos expurgássemos do raciocínio de que, se nossa compreensão da realidade sensorialmente estabelecida é errônea, então a realidade percebida pelos sentidos pode ser objeto de análise e, logo, pode *ser*, positivamente, alguma coisa. Este problema parece ter sido sapientemente respondido por Melisso quando este último deixa de reportar ao plano sensível como um campo ilusório, pois nem mesmo este adjetivo lhe é dirigido: ele não está, como está para Parmênides, associado a uma via de inquérito, mas não parece ser coisa alguma. Melisso engenhosamente afirma em B8, com uma protuberante simplicidade, que nossas impressões sensoriais não podem estar corretas – e isso é tudo o que se poderia logicamente deduzir. Ele não trata o âmbito das aparências como um amálgama dotado de existência ontológica, mas tão-somente narra o fato de as impressões humanas não poderem se consolidar coerentemente quando orientadas pelos sentidos. Talvez Melisso aspirasse, ao proceder destarte, a isentar-se da acusação de que, como sugere Marshall, o plano sensível pudesse manifestar algum aspecto a que se devesse assentir ontologicamente. Então, ao afirmar que o ser é um, Melisso não apenas concentraria naquilo que é todas as alternativas ontológicas possíveis, mas também estaria recusando com todo o vigor qualquer realidade diferente do ser – mesmo que fosse uma realidade que acreditássemos poder apreender pelos sentidos. E esta estratégia, bem como algumas outras específicas que repousam esparsas em diversos tópicos filosóficos veiculados pelo sâmio, se poderia descrever como sendo muito ousadamente elaborada, uma vez que parece prevenir problemas ontológico-dedutivos de maior gravidade ocasionalmente suscitados pela doxografia posterior.

vez, estaríamos girando em torno do que verdadeiramente é. Defender que haja mais de um ser constitui, assim, um atraso, uma forma de postergar a investigação do que de fato é, levando o indivíduo a traçar rodopios ao redor de uma mesma e cada vez mais inefável questão. Logo, vai-se perdendo de vista o que legitimamente é quanto mais propenso se está a afiançar que haja mais do que um ser.¹⁸¹

Recusar que o ser seja múltiplo também proporciona ao arrazoamento melissiano um terceiro impacto: o de se banir integralmente o movimento. Se não há nada além do próprio e único ser, ele não teria para onde se locomover. Esta consequência se extrai sobretudo dos argumentos expostos em B7, segundo os quais o vazio, condição para o movimento, deve ser abolido sob pena de constituir um segundo ser. A análise do âmbito do vazio será intensificada mais adiante.

Em quarto lugar, quando se reforça a unidade do ser, seu início e seu fim são excluídos. E isto não apenas porque poderiam implicar outros seres (dividir o ser em sua parte inicial e sua parte final resultaria em assumir, inadvertidamente, na verdade, três seres: o começo, o ser, e o fim), mas principalmente porque o início e o fim constituem limites e, se limitam, é em oposição a algo que os margeia. Mas nada poderia haver que limitasse o ser, pois se assim fosse, haveria não apenas um ser, mas dois seres – o que é e o que limita o que é. Isto não é possível, visto que o ser é apenas um.

A filosofia de Melisso parece realçar, assim, que investigar o ser em sua unidade constitui não apenas a única investigação que importa, mas também a única possível e, portanto, a única que se pode empreender. Tais pressupostos induzem, não obstante, à constatação de que o ser é infinito. Seria basicamente destarte que o infinito estaria assimilado à noção de que o ser é necessariamente um em Melisso, como nossa análise se empenhará em ressaltar: o cunho ilimitado do ser o condicionaria a ser um só.

Táran salienta que o predicado de infinito que Melisso coaduna ao ser adquiriu acentuada proeminência entre a doxografia especializada que se compromete com o estudo da filosofia eleata, e mesmo para o próprio filósofo, porque, ao que aparenta, apenas o sâmio teria derivado o epíteto de infinito ontológico de uma cadeia de consequências que se estruturou a partir da rejeição da multiplicidade. Ele procedera meticulosamente, pois teria, inclusive,

¹⁸¹ Por isso, a rejeição de Melisso à multiplicidade é tão extrema: ele não a recusa, ao que parece, apenas respaldado nas incorretas conclusões a que chegamos por meio dos sentidos, quando condescendemos com sua suposta existência no plano empírico e somos complacentes com os equívocos a que invariavelmente chegamos ao fazê-lo; Melisso faz objeções até mesmo a uma suposta multiplicidade de cunho abstrato, pois consentir com o vazio ou com o não ser, embora estes não explicitamente componham o meio sensorial, seria equivalente a consentir, de qualquer maneira, com a enganosa pluralidade dos seres – tão enganosa que aparenta não possuir, para o filósofo sâmio, nem mesmo o estatuto de qualquer fenômeno realmente existente.

sujeitado a um prisma crítico até mesmo uma mínima multiplicidade, já que Melisso avalia não só a possibilidade de o ser consistir vários, mas também a de ser dois apenas. Quiçá, o pré-socrático insulano tenha assim ripostado as críticas à lógica eleática que proliferavam no período, provocadas e incentivadas, sobretudo, pelos teóricos pluralistas, embora esta se trate, com efeito, de uma veemente especulação historiográfica.

I am myself inclined to believe that the importance which Melissus attached to this predicate is due to the fact that he criticized those who, like Empedocles and Anaxagoras, asserted that Eleatic logic does not preclude a plurality of existences. The minimum of a plurality, i.e., two, says Melissus, would suppose a limit and therefore Being could not be infinite; consequently if Being is infinite it is one. (TÁRAN, 1965, p. 200).

Como indica Reale, a necessidade de se menoscar a multiplicidade como uma alternativa ontológica viável, mesmo uma multiplicidade mínima, se origina do fato de que o ser é infinito e, portanto, deve constituir uma única propriedade. Se o ser assumisse um outro paradigma que não o do uno, não poderia ser infinito, pois os limites dos diversos seres que supostamente se identificasse conflitariam com sua coexistência simultânea: no limite daquilo que é se encerraria não só o que é, mas também a sua infinitude.

Risulta chiaro (...) che, per Melisso, l'essere *in quanto è infinito (e solo in quanto è tale)* è uno. Soltanto l'infinito, infatti, per sua natura, è tale da dover essere *di necessità uno*. Infatti è strutturalmente impossibile pensare due (o piú) infiniti, per la ragione che l'infinito, che è cio che non ha alcun limite, se fosse piú d'uno, verrebbe ad avere, appunto, dei limiti nell'altro o negli altri e, dunque, verrebbe ad essere non piú ἄπειρον, bensí senz'altro πεπερασμένον. (REALE, 1970, p. 106)¹⁸²

Brémond ressalta a este respeito que “(...) Méliossos (...) serait le seul à notre connaissance à proposer une telle démonstration [sur l'unité de l'être éléate], [et] il le fait à partir de l'infinité de l'être.” (BRÉMOND, 2017, p. 44). McKirahan também o sublinha:

(...) Melisso argumenta que o-que-é é único (...). Ele enuncia a tese claramente, oferecendo um claro argumento em sua defesa: seu caráter único é uma consequência do seu ser ilimitado (...). O argumento depende da natureza duplamente ilimitada do o-que-é, pois não há objeção relativamente à existência de dois objetos ilimitadamente grandes, cada qual em tempo diferente, ou de dois objetos eternos, cada qual em lugar diferente. (McKIRAHAN, 2013, p. 491).

¹⁸² Adiante o autor acrescenta, ainda, que “l'unità o unicITÀ de cui parla è fundamentalmente l'unità o unicITÀ própria dell' ἄπειρον, dell'ὄν ἄπειρον.” (REALE, 1970, p. 109).

Por fim, tal qual já foi enaltecido no primeiro subtítulo deste segundo capítulo, se o ser é infinito e, portanto, ilimitado, não poderia mudar, pois não teria terminado de ser o que é em nenhum momento para começar a ser algo diferente: ele não poderia ser transformado, se não tivesse nem introito, nem final. Além do mais, se é apenas um, o ser não pode ser dois. Caso o ser mudasse, seria necessário assumir a existência de dois seres: o que era antes e o que é agora. Mas o ser é um só; então, não muda.

Conforme salienta Osborne, “(...) Melisso parece inferir que aquilo que realmente existe deve ser permanente e imutável, porque é robusto demais para extinguir-se e toda mudança implica a destruição de um estado anterior do ser.” (OSBORNE, 2013, p. 90). Então, para que permaneça na condição de um único ser, este último não deve mudar. Segundo Graham, quando Melisso vigorosamente rejeita a mudança, nos capacita a indigitar em suas teses filosóficas um pujante monismo: “(...) Melissus rejects all possibility of change and differentiation in what-is, and advocates a strong kind of monism.” (GRAHAM, 2010, p. 462). Patricia Curd ressalta em sua análise a relação entre o um e a imutabilidade: “Melissus argues that only one thing can be, and that among other characteristics, the One (as he called it) must be changeless” (CURD, 2011, p. 127).

A fim de que o ser anterior não pereça e um novo venha a ser, legitimando-se a multiplicidade dos seres e as suas iminentes e intercambiadas contradições, é necessário que o ser seja uno – e, para tanto, a ele permanece interdita a mudança¹⁸³. Com o escopo de que o ser não seja eivado com as mosqueadas e profusas máculas intrínsecas às alterações ontológicas, posto que estas resultam na sua irreversível debacle, é momentoso suprimir a mudança como processo viável no ser. Para Reale¹⁸⁴, o um de Melisso e todos os seus apanágios devem ser compatíveis com o ser, o que inclui, outrossim, a imutabilidade absoluta: “(...) Essa dovrebbe avere, per essere, quei precisi carterri che ha l’*uno*, che sono, precisamente, quei caratteri che ridanno la *conditio sine qua non* dell’essere, dell’esistere, dela realtà, vale a dire l’*immutabilità assouta*.” (REALE, 1970, p. 107).

¹⁸³ Tal qual afere Mondolfo sobre Melisso, há “(...) um caráter nitidamente estático de sua doutrina do ente”. (MONDOLFO, 1968, p. 351, *adaptado*). O comentador frisa ainda que “na absoluta estaticidade da visão de Melisso (...)”, o filósofo sâmio teria tornado reciprocamente enleados a eternidade e a infinitude em sua imutabilidade: “ a imutável eternidade é imutável infinitude: a verdadeira fundamentação da infinitude, em coerência com a própria essência do eleatismo, é a que derivou do próprio conceito de ser.” (Idem, p. 158, *adaptado*).

¹⁸⁴ O autor menciona, ainda, que a maneira pela qual Melisso corrobora a imutabilidade do ser por via de sua unidade, predominantemente no fragmento B8, é bastante similar ao método de exposição adotado por Zenão de Eleia (REALE, 1970, p. 107 e 108)

De acordo com Brémond e sua leitura das análises de Reale sobre o tópico, no que se refere a Melisso, a negação da mudança que ele estabelece é empreendida de modo a garantir a unidade do ser: “(...) Dans sa chaîne de déduction il part de la négation de la génération pour en arriver à dire que l’être est un.” (BRÉMOND, 2017, p. 47). E, como a pesquisadora, Mondolfo parece enveredar por uma ilação semelhante: “nesta imutabilidade eterna de todo ente real singular, é satisfeita uma exigência, que havia sido afirmada vigorosamente (diremos) no seio do eleatismo por Melisso de Samos como condição para qualquer multiplicidade hipotética dos entes (...)” (MONDOLFO, 1968, p. 95). Então, se, segundo Melisso, para que haja múltiplos seres, eles devem ser tais como o um, estes não devem, pois, mudar, uma vez que o um não muda – se mudasse, já não seria um. Mas em sua diversidade os seres mudam, e nisto se fundamenta sua multiplicidade; logo, não há múltiplos seres, mas apenas um só, imutável e eterno¹⁸⁵.

Todas estas observações são muito inerentes umas às outras. Faz-se indispensável salientar novamente que o pensamento de Melisso é fornido, deveras, desta característica peculiar: seus argumentos se encaminham uns aos outros num percurso lógico quase inescusável. A pernícia de tal método dedutivo é que, ao expendê-lo, acaba-se parecendo incorrer em repetições muito abundantes e regulares¹⁸⁶. Contudo, se colirmos adequadamente a obra do filósofo sâmio com uma lupa interpretativa mais amplificadora, veremos que ele chega a uma mesma conclusão por vários motivos diferentes.

Então, quando esta pesquisa parece interpelar a mesma conclusão inúmeras vezes, não é a conclusão aquilo a que ela visa, mas, antes, as causas, os motivos que levaram até ela. Eis porque, em nossa dissecação do que é, em tantas ocasiões distintas aludimos aos mesmos temas: à imutabilidade, à imobilidade, à unidade, ao infinito... Não é para reiterá-los, mas para aprofundá-los, para alumiar os caminhos pelos quais provavelmente o pensamento de Melisso

¹⁸⁵ Mondolfo arremata seu raciocínio ao explicitar que “Melisso mostra como é condição da realidade de qualquer ser a imutabilidade qualitativa e quantitativa, ou seja, sua idêntica permanência através da duração infinita. Esta aplicação da exigência da infinita duração (imutável permanência), transferida do terreno da afirmada realidade unitotal para o da multiplicidade hipotética, para qualquer realidade singular de que esta deveria se compor, fica para Melisso como argumento peremptório para excluir a realidade do múltiplo.” (MONDOLFO, 1968, pp. 102-103, *adaptado*). Melisso até tenta ceder à multiplicidade em oposição ao Um mas, ao averiguar o caráter comprometedor e inviável desta hipótese, por ter que assentir também à mutabilidade, sujeita-a à derrelição, privilegiando a unidade do ser como mais provável e correto caminho a ser percorrido.

¹⁸⁶ Quando a repetição se formula com o fito de tornar um tema mais elucidativo, como parece ser o caso do procedimento de que Melisso usufrui, não vemos por que tal método se plasme como deletério. Há, contudo, quem o julgue assaz obstinado e excessivo, como Sweeney indica reportar o ponto de vista de Guthrie: para ele, a preferência de Melisso “(...) is for explicit, pedestrian, and sometimes wearisomely repetitive argumentation” (GUTHRIE apud SWEENEY, 1972, p. 125, n. 176). Ora, a filosofia de Melisso foi silenciada por séculos: talvez, agora, ela possa gozar do direito de se aduzir de modo mais repetitivo.

enveredou até que os alcançasse. Enfim, esclarecidos os fitos que nos orientam, prossigamos em nossa reflexiva empreitada.

Os fragmentos sobre o uno

De acordo com o que já examinamos antes, os fragmentos de Melisso que se dedicam explicitamente à abordagem do caráter uno do ser vão desde B5 até B10¹⁸⁷ – trata-se da metade dos excertos melissianos atualmente disponíveis, o que evidencia o pujante espaço que o assunto adquiriu em sua obra. Contudo, nesta etapa da pesquisa nos concentraremos em apenas três fragmentos nos quais o ser vislumbrado como um se faz presente, sendo que um deles o reporta de maneira bastante indireta.

Os fragmentos a serem examinados constituem B4, B5 e B6. Nos dois últimos, o termo *ἓν* (um) é indubitavelmente apresentado. No primeiro, o termo não aparece; convém, porém, frisar que o conteúdo do fragmento está tão associado ao viés uno do ser quanto as outras passagens.

Esta seleção é a mesma que o pesquisador Harriman elaborou para enfatizar como os raciocínios de Melisso sobre o aspecto uno do ser se incorporam organicamente. Através de sua análise, tornar-se-á mais viável examinar quais são os resultados de se anuir que o ser seja um e o mesmo.

Antes, contudo, faz-se mister enaltecer uma característica específica de que os fragmentos selecionados estão providos. Trata-se do quão exemplares constituem seus conteúdos como amostras da maneira pela qual o sistema dedutivo articulado por Melisso se delinea. De acordo com Harriman, há um

(...) robust understanding of the typical formulation of Melissus' argumentation. We have witnessed how he adopts an exceptionally neat and formulaic mode of demonstration. This should help us to reconstruct the argument for monism. (HARRIMAN, 2019, p. 98).

¹⁸⁷ Brémond discorre acerca da amplitude dos fragmentos de Melisso nos quais o filósofo parece aludir ao um, realçando o viés monista de sua filosofia. “C’est Mélissos qui fait du monisme, démontré dans les fragments B5 et B6, le pivot de son argumentation, notamment dans les fragments B7, B8 et B9.” (BRÉMOND, 2017, p. 42). Sobre o princípio do um (*ἓν*) propriamente dito, Reale acentua que, no início da passagem B8 do tratado de Melisso, o termo é empregado como substantivo e, em outros trechos, como adjetivo, realçando-se, assim, a sua importância: “L’ *ἓν*, per Melisso, lungi dall’essere um atributo quase disperso fra gli altri attributi, (...) assurge ad una importanza tale, da sostituire, in certi passi, l’ *ὅν* e da trasformarsi da *ἓν* attributivo in *ἓν* sostantivo, come avviene all’ inizio del frammento 8.” (REALE, 1970, p. 122). Também a respeito do um no fragmento B8, Graham destaca que Melisso parece ter chegado a esta descrição do ser orientado pelo raciocínio inicial da passagem: “Melissus now argues that if there were many real beings, they would have to have the same properties as the on reality.”

O estilo de escrita atribuído a Melisso baseia-se, em linhas gerais, na formulação de sentenças a partir de condicionais contrafactuais: o filósofo primeiro indica seu ponto de vista; depois, admite uma hipótese provavelmente implausível; adiante, explora-a e, em seguida, a conclusão a que possivelmente visava se concretiza – é quando o sâmio a expõe ao término de seu raciocínio como um resultado da investigação empreendida. Harriman indigita estes apanágios estilísticos em sua análise¹⁸⁸.

(...) Melissus establishes a pattern. First he states the conclusion to be demonstrated, followed by the heart of the proof incorporating counterfactual conditionals. Once the counterfactuals have been proposed, Melissus draws what he takes to be the obvious and natural conclusion, supporting his initial thesis statement. (Idem, *ibidem*).

Nem sempre as consequências da conclusão serão identificadas no mesmo fragmento, mas este fator não tolhe os pesquisadores em seu trabalho interpretativo com tanta intensidade, uma vez que eles podem organizar a cadeia lógica de argumentação com facilidade desde que se atentem ao método concretizado por Melisso. De acordo com Harriman, isto torna a obra do pré-socrático sâmio mais manejável:

Each step is well marked and easily identifiable. Though each attribute of what-is is discretely established, once demonstrated a conclusion serves as a premise for the next piece of reasoning. Obviously, this argumentative form puts editors in an extremely fortunate position as reconstructing Melissus' treatise is ultimately a matter of accurately establishing the run of his argument and then arranging the fragments accordingly. (Idem, *ibidem*).

Não de balde, segundo Harriman, B2 e B3 com elevada probabilidade alimentam dedutivamente os fragmentos B4, B5 e B6, mais enfáticos quanto à questão do monismo. De fato, os argumentos do tratado de Melisso tendem a se integrarem uns nos outros. É fundamental destacar que os dois primeiros argumentos sinalizados se debruçaram sobre a dissecação do

¹⁸⁸ Realmente, como sublinha Harriman, “(...) Melissus has a strong tendency to adopt standardised argumentative formulas (...)” (HARRIMAN, 2019, p. 113). É conveniente realçar, contudo, que nos fragmentos de Melisso nem sempre a argumentação com a adoção de contrafactuais condicionais é executada logo após a apresentação da conclusão a ser demonstrada. Com efeito, B3 constitui, por exemplo, esta exceção. Quanto a B4, B5 e B6, o método em questão é veiculado de formas diferentes. Em B4, “nada” (οὐδὲν), que em grego está situado no meio da frase, é um termo que, embora não consista numa conjunção condicional, desempenha uma função contrafactual. Já em B5, o método é efetuado de forma paradigmática, distinguindo-se a conjunção condicional “se” (εἰ) e a hipótese a ser negada, apesar de não haver uma explanação inicial sobre o que será demonstrado. Em B6, a rejeição da hipótese avaliada se conserva na sentença seguinte à primeira, mais ao centro do fragmento; já a proposição inaugural da passagem explícita a tese a ser atestada após o exame dos argumentos lógicos, o que torna o fragmento mais compatível com o método melissiano indicado por Harriman. Portanto, embora o estilo dedutivo de Melisso seja bastante particular e se manifeste em quase todos os seus fragmentos, ele eventualmente pode não se estabelecer de maneira uniforme.

infinito: nos fragmentos seguintes, este princípio será novamente interpelado, mas desta vez com um viés mais nitidamente atrelado à categoria una do ser. A este respeito, Harriman registra o que se segue.

(...) B4, B5 and B6 constitute such a piece of reasoning, following from the argument of spatial infinity in B2 and B3. [...] Melissus' next step (...) is to state the monistic conclusion he is to demonstrate in B4, B5 and B6. (Idem, *ibidem*).

Quanto à extensão escandalosamente menor dos fragmentos em pauta, Harriman sugere que os elementos mais sólidos referentes à perquirição do monismo por parte de Melisso devem estar situados em fragmentos perdidos, presumivelmente intercalados com os remanescentes B4, B5 e B6. O autor pontua este tema: “this move does not survive in the fragments but there is every reason to think that it originally featured in the treatise and has simply been lost.”(Idem, *ibidem*). Porém, o prejuízo, embora haja, não é tão crasso, pois, conforme já ressaltado, o procedimento argumentativo de Melisso auxilia os membros da posteridade a interpretar suas asserções.

Dissertemos, adiante, sobre cada um dos fragmentos listados separadamente, averiguando seu conteúdo e prospetando as consequências formais que as impressões filosóficas de Melisso suscitaram.

B4: a eternidade e a infinitude do ser

B4 se encarrega de descrever bastante laconicamente a relação entre infinitude e eternidade. Ele sustenta que o que tem princípio ou termo não é eterno nem infinito; logo, o eterno e o infinito se designam por não possuírem nem princípio, nem termo. Eis o fragmento e sua tradução:

Melisso de Samos – DK 30 B 4

ἀρχὴν τε καὶ τέλος ἔχον οὐδὲν οὔτε αἰδίον οὔτε ἄπειρόν ἐστιν.

“Nada que tem princípio e termo é eterno ou infinito”.

À primeira vista, seria contra-intuitivo deduzir que o que é infinito não tem princípio; na verdade, está claro apenas que o que é infinito não tem fim. Se este raciocínio estivesse correto, então a eternidade exerceria uma função suplementar em B4 no sentido de evidenciar que o ser não tem, além de fim, também um começo. Mas é importante acentuar que a palavra

ἄπειρόν, traduzida como *infinito*, é dotada de diversas acepções na língua originalmente grega, e uma delas diz respeito justamente à definição de que o que é infinito é, na verdade, desprovido de limites, ilimitado – seja no que tange a um suposto início, seja no que se refere a um inverossímil final. Neste caso, o eterno (αἰδίον) pareceria apenas reforçar os significados que a palavra infinito (ἄπειρόν) já reflete naturalmente sozinha.

Entretanto, diferentemente do infinito, o eterno contém uma abrangência visivelmente atemporal: o eterno não se sujeita ao tempo, mas existe peremptoriamente. Então, neste argumento em específico, Melisso estaria frisando que, além de designar-se como ilimitado, o ser também não se submeteria à passagem do tempo, sua essência transcendendo tal âmbito.

Estes elementos serão fulcrais quando interpelarmos as dificuldades relacionadas à definição do infinito propriamente dito no interior do tratado filosófico de Melisso. Por ora, é pertinente apenas grafar que, deste fragmento em especial, pode-se extrair uma não tão explícita contribuição no que tange à análise do ser como unicamente um – e, embora repouse tácita no texto, esta contribuição é deveras axial. O fragmento não se engaja assiduamente sobre a investigação do um, mas nele é ligeiramente patente que seu conteúdo se trata de uma das consequências em se afirmar que o ser é uno.

Eis, pois, em que se respalda esta asserção. Assuma-se que o ser é um. Logo, não pode ser mais do que um, nem algo diferente dele (como se poderia apontar ser o caso do vazio). O ser é um e nada alheio a isto. Se é assim, seria contraditório indicar no ser que fosse finito, pois, findando, acabaria em um ponto sobre o qual necessariamente se teria que admitir haver outro ser a limitá-lo.

Ora, também não se poderia dizer do ser que, sendo um, não fosse eterno. Existindo ora sim, ora não, ora sendo de um modo, ora de outro, o que é não poderia mais ser um, pois, se não fosse sempre, seria só às vezes (o que atestaria sua mudança), e as vezes nas quais seria delimitariam o ser do não ser. Ou, então, não sendo sempre nem sendo às vezes, o ser não seria nunca, o que é inadmissível, pois o que não é nunca é o não ser. Daí que o ser, se não fosse sempre, já não seria um, mas dois ou mais (pois mudaria) ou nenhum (se equivalesse ao não-ser, o que se afigura como um absurdo). Então, não seria de modo algum, pois se o ser não é um, ele não pode ser absolutamente. Assim, o ser é um, o que lhe garante coerência; infinito, o que impede a existência de outros seres; e eterno, o que demonstra que é um por um período ininterruptamente perene.

Diferença entre o caráter único e a unidade do ser

Como aponta Harriman, em B4 não se expressa de modo patente que o ser seja abordado: em sua composição, os nédios holofotes filosóficos tendem a alumiar com muito mais intensidade outros conceitos ao invés de aquilo que é [ὄς (ἐστιν)]. Mas, no fragmento B4, a ideia de que o ser é um repousa obliquamente em suas linhas, conforme se pôde investigar. Todavia, não é difícil confundir a unidade do ser com seu caráter único: em geral, estamos dispostos a assumir que aquilo que é único é também um só. É imprescindível, no entanto, evidenciar que suas definições são distintas.

De acordo com Harriman, na verdade, o fragmento em destaque aparenta abordar muito mais o gravame único do ser e bem menos a unidade que este último possuiria, embora seja necessário admitir que, se B4 recupera em alguma medida o que foi investigado outrora e também serve de baluarte para o que será examinado a seguir, então a passagem não pode ignorar de todo o ônus ontológico do um. A posição do comentador está baseada no fato de que, assim como B1 e B2, o fragmento aborda temáticas que são uma extensão dos raciocínios anteriores e, neste caso, sua fórmula pareceria evidenciar muito mais um vínculo com os excertos precedentes do que a égide de uma inédita perspectiva.

We have then: “ Anything that does not have a beginning and/or end is eternal and infinite.” This is, of course, the upshot of B1 and B2. That seems to suggest that Melissus is not talking about anything specific but is rather assuming a subject that conforms to what he has demonstrated previously about what-is. This is important because it signals what Melissus is aiming to achieve in B4, B5 and B6. (HARRIMAN, 2019, p. 104).

Neste íterim, estariam justificados aqueles que relatassem que B4 se trata, embora atrelado com as noções de infinito espacial e eternidade, antes de mais, de um fragmento que promove de modo privilegiado o ponto de vista segundo o qual o ser é único – consequência necessária das investigações introdutórias do tratado. O amálgama de seu conteúdo estaria, assim, encetando um novo problema a ser investigado nos fragmentos seguintes: o ser apresenta o epíteto de único, mas não se sabe ainda o que o impediria de ser mais do que ou diferente de um.

(...) It seems that in B4 Melissus is not taking what-is as his subject yet he is still assuming what he has proven in B1, B2 and B3. This suggests that in the argument we are reconstructing he is aiming to demonstrate uniqueness and not unity. (Idem, *ibidem*).

É conveniente indagar: qual é a diferença entre caráter único e unidade do ser? Para Harriman, a unidade consiste em afirmar que o ser é um e não dois ou mais. Deste modo, precisaria, outrossim, ser todo inteiro e homogêneo; do contrário, teria partes e elas se delimitariam pelo que não é. Já o caráter único do ser¹⁸⁹ se sustenta na asserção de que o que é plasma-se único: trata-se não mais de uma qualidade numérica, mas de um adjetivo cujo predicado no qual se imite descreve o viés específico, bem definido e exclusivo do ser.

Sob este ângulo, pode-se assumir que o ser é uma propriedade ímpar; sob aquele, que é somente *uma* propriedade. Não é de balde que ambos os conceitos se confundem e, deveras, certamente se complementam em algum sentido. O um é, com efeito, o número ímpar por excelência¹⁹⁰. Mas, em Melisso, o cunho único do ser parece transcender o plano matemático dos dígitos naturais. Se a unidade se opõe à multiplicidade e ao vazio, ambas noções predominantemente quantitativas, o caráter único parece se opor muito mais a certa trivialidade

¹⁸⁹ O termo *uniqueness* exprimido por Harriman também pode ser entendido como *singularidade*.

¹⁹⁰ Na verdade, o número um é o primeiro número ímpar entre os números naturais. Mas ele também possui uma particularidade algarítmica: trata-se do primeiro número primo. Além de ser divisível por um, só é divisível por si mesmo: logo, o número um só é divisível por um e por um. Então, o número um só é divisível por si mesmo. Faz-se pertinente observar estas características mais minuciosamente porque, se o número um só é dividido por si mesmo, e o resultado sempre constitui ele mesmo, seria ínvia a tentativa de o cindir em partes – ao menos, no que tange aos números designados como naturais (\mathbb{N}). O número um é ímpar, ou seja, não é divisível por dois, e é sem par, ou seja, é o único número entre os números naturais que só é divisível por si mesmo. Daí a afirmação de que se trataria do número ímpar por excelência. É relevante analisar, ademais, que Melisso frisou que o ser seria um: neste sentido, sua investigação assumiria tanto um viés numérico, por se tratar de um número, quanto um viés único, por ser este número tão peculiar em seus rígidos epítetos matemáticos. Entretanto, não é conhecido em que grau Melisso teria adquirido noções matemáticas que o levassem a especular sobre o um a partir de uma ótica tão especificamente refratada sobre a Teoria dos Números. Não obstante, Melisso era oriundo da mesma ilha que Pitágoras e não seria tão surpreendente que o primeiro tenha ao menos ouvido falar das contribuições filosóficas do segundo: a morte de Pitágoras ocorreu aproximadamente cinquenta anos antes da vitória de Melisso sobre a frota naval de Péricles. Segundo Chondros, Melisso “was born in Samos, the same birth place as Pythagoras and thus he grew up with the Pythagorean philosophy, together with the tradition of the Ionian natural philosophers.” (CHONDROS, 2017, pp. 607-608). Sobre as relações entre ambos, Raven discorre que, por mais que a localização geográfica de Melisso não constitua fator suficiente para que ele tenha tido acesso à obra de Pitágoras, uma vez que os conteúdos que este último porventura tenha produzido, bem como os de seus discípulos, eram acentadamente restritos e só foram reportados anos mais tarde com grandes dificuldades, Melisso provavelmente conheceu, mesmo que em sua estrutura mais básica, alguns conceitos filosóficos provenientes do pitagoreanismo. “(...) Melissus, being a Samian, could hardly have been familiar with the Pythagorean reaction to the poem of Parmenides, (...) though in what follows I shall be assuming that Melissus was somehow acquainted with at least the bases of earlier and contemporary Pythagoreanism”. (RAVEN, 1948, pp. 78-79). Adiante, Raven realça que “the One is, in some form or other, a factor in Pythagorean cosmology that is equally indispensable at all stages” (Idem, p. 122); em Melisso, o um também constitui um tema assaz privilegiado no que é relativo à sua filosofia. A fim de estabelecermos um contraponto, todavia, faz-se pertinente expor a interpretação de Burnet, para quem Melisso poderia ter se oposto aos pitagóricos ao argumentar em favor da incorporeidade do ser porque, para estes últimos, deveriam haver unidades absolutas, o que não os qualificava como contrários à multiplicidade. “(...) É plausível presumirmos que [B9] também se dirigisse contra o pressuposto pitagórico das unidades absolutas. (...) “O Uno” era uma expressão que tinha dois sentidos em meados do século V a.C.; significava o total da realidade ou o ponto como unidade espacial. Para mantê-la no primeiro sentido, os eleatas seriam obrigados a refutá-la no segundo.” (BURNET, 2006, pp. 340-341). Neste ínterim, B9, que discorre sobre a incorporeidade do ser, não parece ser um fragmento legítimo para Burnet, e o hipotético contraste da filosofia de Melisso com a dos pitagóricos não passa de uma mera sugestão. No que tange a B9, nós abordaremos o ônus desta passagem em seus pormenores mais adiante.

de que o ser se denotaria se não fosse exclusivo – algo bem mais inclinado à descrição qualitativa do ser. O fato é que Harriman designa a unidade e o caráter único do ser da seguinte maneira:

Unity I take to be the thesis that what-is is one and not two (or more). This, I contend, is adequately accounted for in the now lost, but certainly original, argument for homogeneity¹⁹¹ (...). Is what-is is all alike, how could it be two or more, except by having gaps of what-is-not? Uniqueness, on the other hand, is the claim that what-is is the only thing that there is. (...). (Idem, *ibidem*).

Como o fragmento B4 se debruça sobre o caráter único do ser, já que especifica que este último é eterno e infinito (realçando as conclusões de outrora) – ou seja, enaltecendo que o ser se configura como uma propriedade muito especial e em nada prosaica – abre-se margem para o surgimento da dúvida sobre se o ser pode constituir não uma, mas múltiplas propriedades únicas. Ora, não é incomum escutar que todas as pessoas são únicas; a despeito disso, não se pode olvidar que são múltiplas pessoas. O que impediria o ser de se manifestar da mesma forma? Com esta questão é o que o fragmento B6 se comprometerá, enquanto B5 a interpelará, poder-se-ia frisar, em alguma medida. Harriman deduz, então, o seguinte:

Therefore, the claim targeted in B4 is that there could be two things that share the demonstrated predicates of what-is. In short, [Melissus] (...) is challenging the notion that what-is could be multiply instantiated. (Idem, *ibidem*).

Veremos, porém, que B4 também parece combater, ao menos quando é mais aferradamente examinado, a multiplicidade, afirmando também a unidade do ser. É o que se dissecará adiante.

A expressão “e/ou” em $\tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota$

Harriman procede a uma tradução peculiar de B4. Se a maioria dos comentadores está inclinada a traduzir $\tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota$ como “e” na passagem em pauta, o pesquisador corresponde o termo à tradução “e/ou” (em inglês, “and/or”), que constitui uma expressão que, de todo modo,

¹⁹¹ Este argumento, que, segundo Harriman, no tratado de Melisso não foi preservado, mas eventualmente seria reforçado em B7 e B8, é provido de uma existência suspeita apenas sob uma ótica teórica, pois nenhum testemunho doxográfico sobre Melisso parece aludir a ele diretamente. Trata-se de uma passagem que elucidaria de maneira mais explícita o conteúdo do que é examinado, sobretudo no que tange especificamente à homogeneidade ontológica, mas não há evidências documentais concretas de que tal trecho tenha realmente sido elaborado pelo filósofo sâmio. Este tópico será mencionado novamente adiante.

envolve adição e alternância mais amplas. No caso, B4 seria composto pela seguinte tradução, em português: “Nada que tem princípio e/ou termo é eterno ou infinito”.

Faz-se tempestivo que consultemos, em primeiro lugar, a definição que a expressão pode aduzir em sua língua original. Segundo o dicionário de francês/grego Bailly, $\tau\epsilon$ ($\kappa\alpha\iota$) pode denotar o seguinte:

$\tau\epsilon$ ($\kappa\alpha\iota$) = conectivo que, sempre depois de uma palavra, se emprega: I. (...). II. como conjunção: 1. E, em outro, por outro lado [neste sentido, ela vem acompanhada de outras partículas, com $\kappa\alpha\iota$, com um outro $\tau\epsilon$, etc., e serve para juntar seja duas palavras numa mesma proposição (...), seja duas proposições]. 2. Em resumo, enfim (...). 3. Com (...). (BAILLY, 1935, pp. 856-857. Tradução nossa do francês).

Sendo assim, é momentoso destacar que, tal qual é indicado pelo tópico II.1, o significado de $\tau\epsilon$ $\kappa\alpha\iota$ pode ser corretamente associado à expressão “e/ou”, como articula Harriman (com $\tau\epsilon$ $\kappa\alpha\iota$ significando “e” e “por outro lado”, entendendo-se este último também como “ou”). Mas, se a tradução é semanticamente válida, deve-se analisar se a expressão foi corretamente aplicada no contexto filosófico do conteúdo transmitido por B4.

Afirmar que “nada que tem princípio e/ou termo é eterno ou infinito” consiste em revelar ao menos três acepções distintas tácitas proporcionadas pelo emprego da expressão em questão¹⁹². Em primeiro lugar, nada que tem princípio é eterno ou infinito; em segundo lugar, nada que tem termo é eterno ou infinito; e, em terceiro lugar, nada que tem princípio e termo é eterno ou infinito.

Sendo assim, ocupando-se mais propriamente do ser, seria equívoco dissertar sobre ele que, tendo princípio, seja eterno ou infinito. O que possui um começo, ainda que não tenha fim ou que o seu fim seja inextricável, possui um limite, um ponto a partir do qual emana, o que o impediria de ser sempre – isto é, eternamente, já que teria mudado do não ser para o ser e nisso consistiria a alteração que o caracterizaria como não mais sendo sempre, mas sendo a partir de um começo – e de ser infinitamente – pois o infinito é o ilimitado e, se assim é, o ser não pode ter apresentado um limite inicial que servisse como uma borda a delimitá-lo e a contrapô-lo ao não ser ou a outro ser.

Também seria inapropriado discorrer sobre o ser como se fosse provido de termo pelos mesmos motivos anteriores, ainda que não se soubesse ou fosse indiferente que tivesse

¹⁹² O artigo intitulado *Uso de e/ou* redigido por Flávia Neves (NEVES, s/d) explora quais são os significados possivelmente depreendidos pela expressão que veicula ambas as conjunções coordenadas analisadas, sendo sua consulta bastante adequada.

princípio. O fim impede o que é de ser eterno, pois já não seria sempre; e também o tolhe a ser infinito, pois estaria limitado por um ponto que contradiria seu estatuto ilimitado.

Por fim, se o ser tivesse ambos, termo e princípio, nem eterno seria, já que teria começado e também acabado, assim estando ameaçada a característica eviterna de sua existência – o eterno não pode ter começado nem terminado; nem infinito seria, pois estaria limitado tanto do ponto de vista de sua introdução quanto do ponto de vista de sua conclusão.

Desta forma, a expressão “e/ou” exclui qualquer tentativa de delimitar o ser, seja em relação a sua suposta origem, seja em relação a seu término, seja em relação a ambos. O que Harriman parece se empenhar em evidenciar com sua tradução, portanto, é que não é admitida nenhuma possibilidade de o ser constituir uma propriedade que não seja eterna e infinita. Se se aferisse algo distinto disso, aí se conotaria o exício do ser, já que dele seria necessário asseverar que é mas que, em determinado instante no tempo, não é (eliminado-se sua eternidade); e que é mas que, em determinado ponto no espaço, não é (extinguindo-se sua infinitude). E o que é não pode ser e não ser simultaneamente sob nenhum aspecto. Logo, os limites do ser o pressionariam a não ser mais.

Mais ainda do que isso, limites implicam que haja mais do que um ser. Algo que não era mas passou a ser – a existência ontológica do vazio – ou algo que era e que passou a ser diferente do que era para se tornar outra coisa – o devir como um processo plausível. Em todos os casos, há mais do que um ser: naquele, o primeiro, o que não era e o segundo, o que é; neste, o primeiro, o que era diferente e o segundo, o que agora é de outro modo. Sob este ponto de vista, Melisso estaria, desta maneira, se engajando também em refutar a multiplicidade do ser, que deve necessariamente ser um para que não se contrariem seus pressupostos ontológicos básicos de infinitude e eternidade. Harriman expende este raciocínio em sua análise de B4.

The idea (...) is that if there were two, the border between them would constitute ἀρχή and τέλος. It is for this reason that I weakly translate the καὶ following τε¹⁹³ and connecting ἀρχή and τέλος as “and/or”. After all, a border is the beginning of one object or entity and the end of another. So Melissus need to be taken to emphasise that *both a beginning and and end* are needed as if they were in some way independent. If Melissus is taken to have meant “nothing having *both* a beginning and an end” we would be implicitly encouraged to understand that a logical space has been opened up for something that has one of these but not the other. This would allow for the putative possibility that something could lack either a beginning or an end and still be considered infinite¹⁹⁴. (...) It is just such an implication that Melissus is keen to avoid. (HARRIMAN, 2019, p. 105).

¹⁹³ Na obra de Harriman, τε é substituído por δέ, mas atribuímos o registro a um erro de digitação.

¹⁹⁴ Observe que, se a tradução for estabelecida como tradicionalmente é compilada, a proposição em B4 seria “Nada que tem princípio e termo é eterno ou infinito” – inclusive, é esta a tradução adotada por José Cavalcante

O estudo deste tópicos dirige-nos, destarte, a outro que lhe diz respeito: como Melisso provavelmente concebeu ἀρχή e τέλος em seu tratado filosófico. Eis sobre o que nos debruçaremos a seguir.

ἀρχή e τέλος

As palavras ἀρχή e τέλος são polissêmicas, isto é, podem assumir múltiplos significados. Ambos os termos são expressos no quarto fragmento de Melisso, e constitui uma iniciativa apropriada os interpelar com maior afinco nesta ocasião. Deve-se, pois, esquadrihar em que se alicerçam seus significados mais primevos.

De acordo com o dicionário Bailly de francês/grego, o nome ἀρχή é compatível com as seguintes definições:

ἀρχή. – *O que vem antes, donde*: I. Começo. (...) Princípio, origem (...). Começar, fundamentar (um discurso, um empreendimento, etc). 1. borda, ponta, extremidade (de uma coisa). 2. Princípio, fundamento. II. Comando. Poder, autoridade. (...). 1. Gravame, magistratura. 2. O que está submetido a uma autoridade (...). (BAILLY, 1935, p. 120. *Tradução nossa do francês*).

Geralmente, a palavra ἀρχή é traduzida como “princípio” ou “origem”, mas ela pode denotar outras acepções, como a de uma extremidade, a de uma borda, ou a de uma margem a partir da qual algo se enceta; tratar-se-ia, outrossim, de uma base sobre a qual os empreendimentos em geral se pavimentam e posteriormente se alicerçam e vingam. Segundo Harriman, é provável que o emprego do termo em B4 esteja remetendo ao significado mais específico de uma margem, um linde que apartaria o que não é daquilo que é.

de Souza e que foi reportada anteriormente. Mas, ao analisarmos a oração, verificaremos que ela refuta apenas o que tem princípio e termo como não sendo eterno ou infinito. O que tem somente princípio não é refutado, nem o que tem somente termo. Se admitíssemos que o ser pode ter somente princípio ou ter somente termo e continuar sendo infinito ou eterno, estaríamos comprometendo a filosofia de Melisso devido a raciocínios que não necessariamente teriam sido expressos pelo filósofo, já que “τε καὶ” não precisa ser obrigatoriamente traduzido por “e”. Para evitar uma interpretação errônea do que Melisso teria investigado causada por uma ambiguidade latente no termo que ele empregou, Harriman traduz a expressão “τε καὶ” como “e/ou”. Talvez nossos leitores não estejam convencidos por esta argumentação e teimem em atribuir a “τε καὶ” a tradução de “e”, o que não estaria incorreto em contextos diferentes do que se manifesta em B4. Neste caso, seria aconselhável requerer-lhes que leiam outras passagens da obra que reforçam a ideia de que o ser não poderia ser limitado por nada, nem termo, nem princípio, nem os dois (como em B2), e solicitar-lhes que apurem se a tradução de Harriman não constitui, de fato, uma versão mais verossímil do trecho em pauta.

Quanto ao termo τέλος, é perigal tempestivo o examinar, extinguindo a possibilidade de nossa análise tornar-se desmazelada às custas de uma injustificada desídia. Conforme a fonte anteriormente discriminada, τέλος pode suscitar os seguintes significados:

τέλος. – I. término, realização. (...) II. O resultado, a continuação, a consequência. (...) III. Fim, termo. (...) Morte. (...) Estar à beira (de) (...); estar finalizado, terminado, acabado. (...) Estar em pleno vigor; ter força de lei. Visar a um fim, chegar a um termo. (...) Terminar-se, Realizar-se. [...] Pôr um fim em qualquer coisa ou executar, realizar qualquer coisa. (...) *como adv.* Em suma, enfim, em último lugar. (...). IV. Conclusão, formação completa, pleno desenvolvimento. V. A mais elevada pujança, plenitude de pujança, jurisdição soberana. (...) VI. O que deve ser terminado, *daonde*: 1. Finalidade, escopo, objetivo (...), resolução. 2. Absolvição, pagamento (...); taxa, direito aduaneiro, (...) custo, despesa (...). *fig.* proventos, vantagens, *part.* doação ante uma divindade; oferenda, donativo. (...) Cerimônia, festa, festa sagrada, mistérios. VII. O que está completo em si, *daonde* tropa, corpos, companhias. (BAILLY, 1935, p. 861).

Portanto, o vocábulo em questão expressa uma graúda e copiosa uberidade de denotações possíveis, desde as que se ocupam de transações financeiras e religiosas, além das relacionadas aos procedimentos jurídicos e às autoridades civis, até a sua dimensão mais usual em filosofia, que é a de um fim (um objetivo, uma finalidade, um fito, uma aspiração) ou um termo, uma interrupção definitiva. Observemos que a palavra também pode representar um fim tal qual uma fímbria, isto é, como uma borda, uma linha divisória derradeira que delimita e suspende a continuidade daquilo que é margeado.

Levando-se em consideração tais aspectos, pode-se com alguma plausibilidade grifar que os termos ἀρχή e τέλος aludem, em B4, respectivamente, ao início, ao começo e à origem e ao fim, ao termo e ao final, embora seja imprescindível explicitar que ambos os seus sentidos se tratam de um tipo de margem, de extremidade, de limite definitivo e impérvio, seja no que tange ao começo de algo, como no primeiro caso, seja em relação ao término de algo, como no segundo caso.

O que Harriman argumenta é que, uma vez que abordemos o fragmento B5 de Melisso e constatemos que as ideias de B4 são adiaforas a este último, a interpretação mais adequada do trecho resultaria na de que, de fato, ἀρχή e τέλος são naturalmente transliteráveis para uma noção de *margem* que provavelmente se consolidaria no tratado do filósofo sâmio.

Explorados tais pontos, pode-se destacar que, de acordo com o que é indicado nestas duas passagens, o ser não poderia ser limitado, seja em sua suposta origem, seja em seu hipotético final, pois a afirmação contrária resultaria no fato de que, do outro lado do limite que o margeia, deve haver outro ser em oposição ao legítimo. Porém, não é verossímil ressaltar que

haja dois seres: isto implicaria sua multiplicidade e esta é rejeitada veementemente por Melisso. Daí que se deve, com efeito, asseverar, como foi estabelecido no subtópico anterior, que nem o que tem princípio, nem o que tem termo, nem o que tem ambos podem constituir o ser. Qualquer que seja o limite que lhe for impresso, o ser estará fadado a não mais ser, à sua própria corrupção, se for limitado, pois o limite pressupõe não mais um, mas dois seres. Nisto repousa uma das necessidades de o ser figurar como sendo infinito. Conforme Harriman, eis o que sucede a este respeito:

Just as sempiternity and spatial infinity made spatial ἀρχή and τέλος impossible, those entities which had these latter could not be sempiternal or infinite. My proposal is rather to understand the ἀρχή and τέλος in reference to the border described in B5. The idea, then, is that if there were two, the border between them would constitute an ἀρχή and a τέλος. (HARRIMAN, 2019, pp. 104-105).

Portanto, garantir que o ser seja um e preservar a sua eternidade e a sua infinitude obrigatoriamente se respalda na eliminação de uma suposta margem, uma borda de que poderia se dotar em sua configuração¹⁹⁵. Para Harriman, a exposição de Melisso se funda sobre isso:

B4, using the results of arguments he has already made, provides the means to establish the impossibility of a plurality. If there were two, there would be an end and a beginning and they would be neither sempiternal (ἀίδιον) nor infinite (ἄπειρόν). (Idem, p. 105)¹⁹⁶.

Neste sentido, não é excessivo afirmar que o infinito certamente se faz presente no coração da teoria filosófica de Melisso, apanágio este que nos impele a observar que as outras descrições ontológicas elaboradas pelo filósofo sâmio, embora componentes do mesmo sistema cardiológico e igualmente imprescindíveis, são predominantemente bombeadas por este inextenuável órgão.

¹⁹⁵ Harriman também sublinha que o argumento de Melisso possivelmente deixou tácita a noção de que dois seres infinitos não podem ocupar o mesmo espaço simultaneamente. É intrigante examinar como esta interpretação se cinge à lei da Física Moderna, associada à impenetrabilidade dos objetos, de que dois corpos não ocupam o mesmo lugar ao mesmo tempo: “It is only if it is taken to be impossible that entities might overlap and occupy the same place at the same time that the argument appealing to spatial infinity and borders will go through.” (HARRIMAN, 2019, p. 106).

¹⁹⁶ Os comentadores em sua maioria tendem a analisar determinados trechos da obra de Melisso classificando as ideias que eles expressam como a síntese da defesa de um infinito espacial e de um infinito temporal no ser. Em B4, por exemplo, isto poderia se corroborar ao identificarmos que o ser está associado ao infinito por ser desprovido de limites (limites nos inclinam a reconhecê-los como estruturas físicas responsáveis por definir um início e um fim e, portanto, seriam entidades espacialmente existentes) e está vinculado ao eterno pela mesma razão (limites temporais, como a origem e o fenecimento, são aduzidos no fragmento), o que nos levaria à conclusão de que o ser é infinito tanto em relação ao espaço quanto em relação ao tempo. Veremos no último capítulo como essa designação ambígua provoca dúvidas a respeito do raciocínio lógico que Melisso desenvolveu e em que se edificavam suas proposições filosóficas mais centrais no que se relaciona ao infinito.

O infinito em B4

Tendo em vista as conclusões anteriores, faz-se evidente o motivo pelo qual B4 se conserva como um dos fragmentos nos quais a relevância da projeção do infinito se explicita com alguma expressividade. A palavra ἄπειρόν não apenas é mencionada, mas a asserção na qual se insere constitui uma das sentenças do tratado de Melisso que mais se concatenarão ao restante dos argumentos ontológicos desenvolvidos em seu texto. Não obstante, a unidade e o caráter único do ser dependem diretamente de seu ônus infinito – do contrário, não só haveria mais de um ser, como também haveria a diversidade e, outrossim, a mudança.

B5: o ser não seria um se tivesse limite com outro

O fragmento B5 é bastante contíguo a B4 pelo seu conteúdo filosófico, pois conduz a deduções semelhantes. Entre os excertos remanescentes de Melisso, constitui também o mais exíguo. A frase se articula sobre a defesa de que o ser é um, pois teria limite com outro ser caso não fosse deste modo. Logo, ela também deixa tácito o aspecto ilimitado do ser, tópico igualmente abordado no fragmento anterior. Trata-se, pois, do seguinte enunciado:

Melisso de Samos – DK 30 B 5
εἰ μὴ ἔν εἴη, περανεῖ πρὸς ἄλλο.

“Se não fosse um, teria um limite com outro”.

Em B5, Melisso parece frisar que o ser deve ser um – desta vez, o faz de modo muito dilúcido, pois além de inserir o termo ἔν (um), indica quais são as consequências de se negar que o ser seja um. Ele as assinala adiante: não sendo um, teria que limitar-se com outro. Conforme já vislumbramos nas análises precedentes, o ser não pode ser provido de margens, bordas ou fimbrias, pois estas, além de o limitarem contra o que não é, possibilitam que o devir suceda, já que o ser teria uma origem e um final que sugeririam que ele antes não era, mas, agora, passou a ser o que é. Daí que o ser não seria mais um: ou ele não seria, por nunca ter sido totalmente, já que mudou; ou ele seria mais de um, quer tivesse mudado ou não. Mas já vimos que, independentemente de a mudança ocorrer ou não em cada um de dois seres, a existência de dois pressupõe a diferença – tanto de um para o outro quanto deles mesmos, em

si, no que tange a suas partes¹⁹⁷. Então, Melisso está, novamente, acentuando o viés monista de sua filosofia: ao realçar o caráter contraditório de o ser não ser um, já que se limitaria com outro e os limites já foram recusados, o pré-socrático sâmio reforça, por eliminação, que o ser deve ser um.

O outro

A passagem introduz um termo até então inédito: o outro. Quando se trata da escola eleata, o “outro” não assume uma posição tão importante, exceto se contrastar com o ser. Em Parmênides, o termo é empregado em oposição ao verdadeiro ente: em DK 28 B 8.35-40, o eu-lírico do poema declara sobre o ser que “nem era ou é ou será outro fora do que é” (*οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος*)¹⁹⁸. Em Zenão, o termo não aparece, embora o filósofo constantemente empregue *ἕτερον* para se referir a outra coisa que não o ser ele mesmo – em DK 29 B 1, 2 e 3 a manifestação da palavra, bem como a de suas variações, é patente. Por vezes, ele alude a partes que o ser teria se fosse dividido, comparando-se uma à outra; mas, em DK 29 B 3, Zenão elabora seu raciocínio de engajamento ontológico abordando a paradoxal multiplicidade do ser e veiculando a noção de “outro” de modo infenso a este último.

Aqui haurido do tratado de Melisso, *ἄλλο*, diferentemente do que exprimem as outras filosofias eleatas, diverge diretamente do um (*ἓν*). Consiste num ensejo conveniente enaltecer o significado do termo:

ἄλλο – 1. Outro, um outro. (...) 2. Outro, de outra sorte, de outro viés, diferente. (...). 3. Outro (que não os nacionais), estrangeiro; outro (que não o que é), falso, irreal; outro (que não o que é justo), desonesto, mau. (BAILLY, 1935, p. 35. *Tradução nossa do francês*)

¹⁹⁷ Dois seres, só por serem múltiplos, não necessariamente são divisíveis. Mas, se é possível distinguir um do outro, o que impediria o observador de distingui-los em suas partes? Além disso – e principalmente pela razão que se segue – para que houvesse dois seres, ambos precisariam estar limitados por uma borda. E, se possuem borda, já é possível cindir suas partes: a região marginal da região central, por exemplo. A divisão de um ser não apenas indica a pluralidade dos aspectos distintos de que é dotado, mas também revela a sua característica contingente, o quanto muda no interior de si mesmo, o que é abominável no que se refere às condições epistemológicas necessárias para a apreensão do que é em si. Neste sentido, Melisso se empenhará para evidenciar a inerente instância una do verdadeiro ser.

¹⁹⁸ Uma exceção constitui o fragmento DK 28 B 14, no qual Parmênides emprega o termo *ἄλλος* provavelmente para se referir à Lua (cf. MORAES, 2011, p. 31) como uma “alheia luz” (*ἀλλότριον φῶς*), enaltecendo que seu semblante luminoso na verdade é resultado da reflexão da luz solar em sua superfície.

O outro, em Melisso, parece se designar justamente pelo que é alheio ao um e ao ser e, portanto, o outro consistiria ademais naquilo que não é. Isto evidencia o caráter rigoroso das afirmações melissianas: é necessário que o ser seja um, pois qualquer diretriz adversa a esta eleva outro, que não o ser, à condição de ser. Não de balde, Galgano realça, sobre Melisso, que este último constituiu “ (...) provavelmente um dos filósofos mais radicais de toda a filosofia ocidental.” (GALGANO, 2019, p. 201). Quando se reporta ao ser, é a um único ser a que se refere, ao ser verdadeiro, ao ser que parece repousar obliquamente em tudo o mais que os sentidos e a cognição humana tendem a condiserar seres. Todavia, uma vez melindrosamente investigado este tema, Melisso admite que o ser não pode ser múltiplo; caso fosse, a análise se distanciaria da perquirição pelo ser e se dedicaria ao estudo de outras coisas que não o ser em si mesmo.

É necessário que o ser seja um, pois não pode haver outro ser que pudéssemos conhecer corretamente – os outros supostos seres, além de diferirem de si mesmos por ocasião da mudança, diferem uns dos outros por ocasião da multiplicidade, e é imprescindível enaltecer que diferem radicalmente. Mas, para Melisso, é no ser que permanece o mesmo que a verdade se instaura. Sendo assim, não há lugar para outro; aquilo que é não admite o outro. Galgano também o salienta em sua análise sobre a ontologia melissiana: “um mundo sem o “outro”, de rigoroso monismo, é aquele da doutrina de Melisso.” (Idem, 2009, pp. 162-163). Logo, é infinito, pois não pode possuir margens. Se as possui, limita, e se limita, é contra algo que não é, algo alheio ao ser, o outro, o não ser. Eis porque, outrossim, “(...) l’assurdità dei πολλά é mostrata (...)” (REALE, 1970, p. 122): nem a multiplicidade, nem qualquer tipo de ser alheio ao ser em si mesmo, outro, enfim, que não o ser em si mesmo, são consentidos pelo que estabelece a cadeia de raciocínios edificada por Melisso.

O outro no *Sofista*: um paralelo

Um paralelo com a obra *Sofista*, de Platão, certamente pode ser traçado, mesmo que de modo complementar, como uma espécie de apenso. Embora apenas reporte ao nome de Parmênides, o Estrangeiro de Eleia¹⁹⁹ com expansiva probabilidade assumiu os pressupostos de

¹⁹⁹ O Estrangeiro de Eleia é um personagem assaz emblemático, e esta sua idiosincrasia é extremamente relevante para que se consolide uma interpretação mais adequada do texto platônico. A este respeito, cf. McCOY, 2010, pp. 151-154.

Melisso, uma vez que Platão tendia a mesclar ambos os pré-socráticos sob um mesmo ponto de vista, que é o do monismo. Isto já foi mencionado em nosso primeiro capítulo.²⁰⁰

No *Sofista*, Platão parece visar a assegurar que a existência de discursos falsos é possível²⁰¹. Entretanto, para se certificar disto, terá que adotar um ponto de vista bastante comprometedor em relação à filosofia eleata tal como ele a abrange. Platão terá que arrostar o axioma de que somente o ser é. Se somente o ser é e apenas ele pode ser pensado e proferido (em referência a DK 28 B 7) – as passagens no *Sofista* correspondem a 236e- 237b –, então provavelmente só há discursos verdadeiros. Ora, é exatamente este resultado que Platão se empenhará em evitar.

Desta maneira, procurando não agir como um parricida (241d) e tendo em vista seu posicionamento reverencioso ante os eleatas, Platão impelirá o Estrangeiro a associar o arrazoamento falso não ao não ser, que é absolutamente impossível que exista, mas a *outro* que não o ser. Sua exposição se respaldará, deste modo, não na interpretação contraditória do ser, isto é, na validação do não ser, mas sim na interpretação contrária do ser, ou seja, na ratificação da possibilidade de se produzir enunciados enganosos como outros que não os atinentes ao verdadeiro ser. Platão se refugiará, destarte, numa espécie de alteridade ontológica que dissipará a possibilidade de que tenha incorrido de fato num parricídio (258 e), consolidando sua tese a partir da relação de participação que o ser viria a exercer em sua interação com outras propriedades (259b).

No que diz respeito à figura paterna de Parmênides, pode-se aquiescer que, com efeito, o parricídio provavelmente não ocorrera, ainda que o Estrangeiro tenha por um instante aspirado a tanto. Mas, se levarmos em consideração as asserções de Melisso e sobretudo o que é determinado em DK 30 B 5, o personagem do diálogo platônico presumivelmente violou suas imposições metafísicas com um pouco mais de vigor. É notório que Platão tenha atribuído ao

²⁰⁰ Devido ao semblante incógnito assumido pelo Estrangeiro, há toda uma discussão pertinente à doxografia especializada em torno de quem ele poderia representar, caso Platão estivesse ocultamente dialogando com um personagem histórico. Alguns comentadores chegam a sustentar que o Estrangeiro estivesse flertando com a filosofia de Aristóteles ou mesmo que o personagem representasse este último, sobretudo devido ao fato de o *Sofista* consistir em uma obra de produção mais tardia de Platão, que estaria, nestas circunstâncias, obliquamente a dirigir críticas teóricas ao estagirita. Outros, por sua vez, destacam a possibilidade de o Estrangeiro se tratar de Melisso. Cordero reconhece esta possibilidade: “L’interlocuteur imaginaire de l’Étranger pourrait être Mélissos. En effet, nous lisons dans un texte de celui-ci: ‘Il n’existe qu’une seule chose’ (*hèn mónon éstin*, fr. 8,1 DK), qui est une réponse, mot à mot, à la question de l’Étranger: ‘Affirmez-vous qu’il n’existe qu’une chose?’ [*hèn mónon ênai*] – *Le Sophiste*, 244 b-c]”. (CORDERO, 1993, p. 244, n. 208). Em um trabalho mais atual, o autor reitera tal interpretação (Idem, 2011, p. 211).

²⁰¹ Ele o faz não apenas para combater a plausibilidade dos arrazoados produzidos pelos sofistas, que são ilusórios adrede, mas principalmente para garantir a viabilidade da dialética (253d), incluindo a possibilidade de que discursos falsos sejam proferidos por engano, isto é, involuntariamente, como ocorre com os indivíduos insipientes e também eventualmente com os filósofos, a despeito de estarem exaustivamente buscando a verdade.

outro um papel tão precípua na trama filosófica do ser em sua obra. Melisso, por sua vez, rechaça integralmente o outro, pois ele não poderia coexistir com o ser.²⁰² Além disso, em 255c, o Estrangeiro afirma que “(...) não é possível que o ser e o mesmo sejam um” (Platão, *Sofista*, 255c) e, adiante ele expende que “em cada ideia (...) há muitos seres e uma multidão incontável de não-seres” (Idem, 256e-257a). Tudo isso é intensamente rejeitado por Melisso e constituiria, no mínimo, blasfêmias das mais ferinas sobre o ser se se perscrutasse a teoria filosófica que o sâmio veiculou.

A questão, deveras, nunca foi a de verificar se Platão cometeu um parricídio contra Melisso. Como reportado outrora, o sâmio sequer é mencionado no *Sofista*. Porém, sabemos que a teoria empreendida por Parmênides, ainda que seu poema seja citado diversas vezes por Platão, é amiúde confundida com a imagem melissiana, principalmente no que é atinente ao um²⁰³. É difícil aferir com total certeza que Platão apunhala metafórica e filosoficamente Melisso; contudo, seria convictamente um procedimento creditável caso sublinhássemos que, se Parmênides ainda teve a chance de ser poupado de um assassinato²⁰⁴, em relação a Melisso a probabilidade é exponencialmente menor.

As coordenadas de B5

Tornando à análise mais minuciosa de B5, é primordial que esclareçamos as divergências que um comentador em especial assume, em contraste com as pesquisas mais antigas, no que é relativo à disposição estrutural de B4 e B5. Para Harriman, uma das dificuldades de se tradicionalmente começar por B4 é que, talvez, o fragmento proceda B5, e a ordem usual de ambas as passagens pode não estar correta.

De acordo com o pesquisador, por mais que haja nítidas evidências de que B4 recupera em parte o conteúdo de B1 e B2, Simplício não elucida se de fato este fragmento se segue de B3 (HARRIMAN, 2019, p. 99). Além disso, o conteúdo de B5 deveria ser perscrutado com maior prioridade, já que ele desempenha uma função proeminentemente mais precária no

²⁰² Em contrapartida, em Melisso parece ser indiferente que haja o outro ou o vazio: ambos não são, enquanto que, no *Sofista* de Platão, isto é reiteradamente abnuído – o outro (grafado como ἕτερον) não equivaleria ao não ser, mas apenas a algo diferente do ser (como é destacado em 257b).

²⁰³ Uma vez que Platão parece constantemente propenso a agregar a filosofia de Melisso à imagem de Parmênides, não seria equívoco verificar que, no *Sofista*, é muito provável que o mesmo processo ocorra – sobretudo levando-se em conta que Parmênides não pode ser adequadamente delegado como o filósofo do um mas, sim, Melisso. Portanto, embora Platão reporte mais predominantemente ao nome de Parmênides, seu verdadeiro alvo seria, no *Sofista*, o próprio Melisso, estando este último camuflado sob o nome do segundo.

²⁰⁴ Quanto à não ocorrência de um parricídio no *Sofista*, conf. WOLFF (1996, pp. 199-202); HUGUENIN (2009, pp. 82-84) e CORDERO (2011, p. 102).

interior das interpretações recorrentes do tratado melissiano em detrimento de outras passagens (Idem, p. 100). Isto leva Harriman a frisar que, provavelmente, B4, cujo conteúdo se funde bem a B5, o procederia na ordem original da prosa de Melisso.

The natural temptation, I suppose, would be to take up B4 first, in conformity with nearly every other reconstruction thus far offered. [...] [But] there is the possibility that B5 originally *preceded* B4 and, as we shall see, this makes good sense. (Idem, p.100. *Grifos do autor*).

No mais, tratar-se-ia de um procedimento bem-vindo avaliar em que medida Melisso está disposto a recuperar adiante ideias anteriormente investigadas. Faz-se imperioso realçar que o típico método empregado por Melisso de reportar a trechos anteriores é relevante para estabelecer uma cadeia de raciocínios bem sólida, mas, em alguns pontos do texto, é provável que o sâmio esteja indicando novos critérios e condições do ser. Afinal, se sempre aludisse a conteúdos precedentes, a certa altura o filósofo pré-socrático já não teria mais nada a acrescentar, o que não sucede na obra que lhe é atribuída. Trata-se, pois, do que sublinha Harriman como um argumento adicional para se situar B4 logo após B5.

I take B4 after B5. This is an unprecedented suggestion, but it has the virtue of construing the fragment as an integral piece of Melissus' argument and not simply an unnecessary restatement of theses already established. (Idem, p. 102).

Uma vez examinando os dois fragmentos em pauta, isto é, B4 e B5, sem que se considere os fragmentos que os rodeiam, quais sejam, mormente os três primeiros, é razoável conferir a B5 uma localização anterior a B4, pois seria natural primeiro recusar que o ser tivesse margens ou bordas para em seguida destacar que, se as tivesse, aquilo que é não seria eterno nem infinito.

No entanto, não podemos deixar de considerar os três fragmentos anteriores, isto é, B1, B2 e B3: a tríade se refere, de maneira condensada, ao infinito e a limites ou bordas. Então, se mancomunam bem com B4 também, e não constituiria um prejuízo, de todo, situá-lo antes de B5. Com efeito, o posicionamento de Harriman é plausível, mas, como qualquer tópico que diga respeito à sequência pela qual os fragmentos de Melisso autenticamente se alinharam constitui uma questão problemática, já que nem mesmo a ordem estabelecida por Diels-Kranz obedece ao padrão segundo o qual foram inseridas as citações em suas fontes primárias – algumas estão inclusive esparsas em diversas obras distintas de um mesmo doxógrafo antigo²⁰⁵

²⁰⁵ No exórdio da exposição do tratado de Melisso, que é predominantemente aduzido no *Comentário à Física de Aristóteles*, de Simplício, Diels-Kranz situa a passagem 162, l. 24, como B1; a passagem 109, l. 20, como B2; a passagem 109, l. 29, como B3; a passagem 110, l. 2, como B4; e a passagem 110, l. 5, como B5. Por mais que nem sempre seja possível apresentar os fragmentos na ordem pela qual foram postulados pelas fontes antigas, Diels-

–, é apropriado deixar a questão em aberto para que se efetue com maior acuidade análises tão obstinadas e específicas mais futuramente.

A crítica de Eudemo

Eudemo de Rodes foi um filósofo integrante da vertente peripatética de pensamento. Discípulo de Aristóteles, consistiu, ao lado de Teofrasto – e a despeito de sua mais veemente proeminência –, em um dos mais engajados sequazes do que veiculavam as teorias articuladas no Liceu e então produzidas pelo estagirita.

Dorandi frisa, a respeito da biografia de Eudemo, que este último padeceu do mesmo mal que constatamos ter expiado Melisso: o indelével oblívio da comunidade acadêmica. Eis o que o comentador salienta:

La tradizione antica è estremamente scarsa di notizie sulla biografia di Eudemo di Rodi. Nella raccolta di Wehrli sono riunite solo sei testimonianze biografiche dalle quali ben poco si ricava sulle vicende della vita del peripatetico. [...] Soffermo pertanto su quelle che presentano ancora aspetti controversi: in alcuni casi, infatti, la critica recente ne ha chiarito qualche dettaglio o messo in evidenza qualche elemento significativo. I risultati sono importanti non solo limitamente alla biografia di Eudemo, ma anche per la storia del Peripato più antico²⁰⁶. (DORANDI in BODNÁR & FORTENBAUGH, 2002, p. 39)

Porém, apesar das similaridades entre Melisso e Eudemo – estas existentes, pelo menos, no que se refere à maneira pela qual a historiografia tradicional se apropriou de ambos os filósofos antigos – o cidadão de Rodes interpretará o tratado do sâmio de modo não muito menos hostil do que o fizera seu mestre Aristóteles. Segundo Harriman, a crítica de Eudemo é

Kranz tende a se esforçar, ao menos no que tange aos cinco primeiros fragmentos (com exceção de B1) em conservá-los juntos, na mesma sequência aduzida por Simplício. Já em outras passagens do tratado, a seleção de Diels-Kranz parece estar mais concentrada no conteúdo dos fragmentos do que na ordem pela qual foram designados por Simplício. Então, se especialmente nesta parte inicial do tratado o texto foi organizado por Diels-Kranz tal como repousa na obra do comentador silício, e o seu sentido continuou preservado, não se pode ignorar que provavelmente este trabalho desfrutava de maior credibilidade, pois, além de apresentar os *fragmentos* de Melisso, Diels-Kranz também os restitui na *ordem* imposta por Simplício. Este elemento textual poderia se opor à interpretação de Harriman de que B4 é posterior a B5.

²⁰⁶ Conforme Dorandi, uma outra dificuldade vinculada à descrição biográfica de Eudemo de Rodes que se agrega a mencionada anteriormente é a de que este último pode ser confundido com Eudemo de Cipro, já que nas fontes nas quais seu nome é citado a ambiguidade se manifesta de maneira assaz expressiva. “A questo dato di fatto si aggiunge quello dell’incertezza dell’identificazione dell’Eudemo cui Aristotele indirizzò l’elegia nota come ‘Elegia dell’altare’: Eudemo di Rodi o Eudemo di Cipro, anche lui discepolo di Aristotele e dedicatario del dialogo intitolato *Eudemo o sul’ anima?*” (DORANDI in BODNÁR & FORTENBAUGH, 2002, p. 39).

transmitida por Simplicio quando este último parafraseava a obra melissiana e se baseia numa censura direta a B5²⁰⁷.

Eudemo teria destacado que não seria plausível asseverar a unidade do um como consequência de sua infinitude. Para ele, o fato de o ser se aduzir infinito não o impediria de coexistir com uma pluralidade de outros seres. Tal como o peripatético teria realçado, também se pensa do período passado que seja infinito, embora ele margeie o presente. Isto o levaria a sublinhar que, talvez, os diferentes infinitos dos seres não pudessem conviver mutuamente numa mesma direção, mas provavelmente persistiriam em sua infinitude na direção oposta. Ou seja: para Eudemo, é possível que haja mais de um ser, pois, supondo que houvesse dois [ou até muitos mais – uma pluralidade deles (Eudemo utiliza o termo *πλείω*, *muito numeroso*, *plural*)], ainda que ambos constituíssem o limite um do outro, poderiam continuar em expansão progressivamente infinita para o lado contrário àquele no qual se encontram suas bordas.

A refutação de Eudemo se afigura como uma observação importante da obra de Melisso para a qual, de acordo com Harriman, os comentadores em geral não dirigiram a atenção adequada. Ele registra a seguinte análise:

I believe scholars have largely missed the impact of Eudemus' assessment. Most take the force of the criticism to be simply that infinity does not necessarily entail monism. Eudemus, we are meant to think, offers the example of infinite past time bounded by the present as a genuine rebuke and, thus, we are invited to test its applicability to Melissus' argument. (HARRIMAN, 2019, p. 115).

Sendo assim, é tempestivo que procedamos ao exame da crítica de Eudemo, a fim de verificarmos se se trata de um reproche com o qual se pode assentir ou não. Em primeiro lugar, faz-se imprescindível explicitar que o argumento exposto em B5 complementa os anteriores. E, no fragmento B2, Melisso enfatiza que o ser sempre era, é ou será. Logo, se Eudemo admite um exemplo no qual considera o passado infinito e possivelmente o presente, também deveria considerar o futuro como infinito e, sendo assim, o ser não poderia limitar-se, já que no passado foi infinito, no presente o é e também será assim no futuro. Então, não seria possível associar o exemplo de Eudemo ao tratado de Melisso, pois no texto do sâmio as considerações acerca da dimensão temporal são mais abrangentes.

Em segundo lugar, B5 também constitui um baluarte para os fragmentos seguintes. Em B10, Melisso exprime que o ser é indivisível. E, se é indivisível, faz-se mister reiterar que não

²⁰⁷ Entretanto, seria válido afirmar que se aplica outrossim a B4 e a B6, levando-se em consideração seu conteúdo como um todo.

poderia ter bordas, mesmo que fossem “só de um lado”, pois as bordas consistiriam já numa parte do ser, violando assim a sua integralidade e o seu caráter uno. Disto se pode deduzir que o ser, sendo infinito, deve obrigatoriamente qualificar-se como um, de modo a garantir, outrossim, sua indivisibilidade. Por mais que Eudemo estivesse quiçá se referindo exclusivamente a B5 e haja determinada probabilidade de ele não ter conhecido todo o conjunto textual de Melisso que hoje nos é disponível, é basilar exigir do filósofo de Rodes que sua crítica seja coerente com o restante do que é apresentado na prosa do pré-socrático sâmio.

Há, por fim, uma terceira razão pela qual o talante de criticar B5 consistiu em um ensejo malogrado na investigação empreendida por Eudemo tal como ele a formulara. De acordo com Harriman, o ponto frágil de sua interpretação está no fato de que o termo infinito (ἄπειρον) é polissêmico e, em Melisso, também pode significar ilimitado e indeterminado, pois o uso que o sâmio faz da palavra não especificamente tende mais a uma definição do que a outra.

Both Simplicius' introduction to the quotation and the final sentence of Eudemus' criticism make it perfectly clear that it is Melissus' allegedly *imprecise use* of the term « infinite » (ἄπειρον) that is in question. Thus we are not to take the example of past time as analogous to B5 but rather as an instance in which we call something infinite and yet also are happy to think it is bounded. (Idem, *ibidem*).

A leitura estabelecida por Eudemo do trecho do tratado de Melisso estaria, destarte, comprometida, pois conquanto o filósofo concordasse que uma das regiões do ser é infinita e a outra não, para Melisso o relevante é que o ser seja todo ele infinito, já que o ser se trataria de tudo o que pode abarcar o que é – e, por isto mesmo, o único ser existente. Assim como explana Harriman, “it is presumably just the way in which Eudemus grants plural entities may not be infinite that is relevant for Melissus, i.e. when the infinite is understood as all-embracing.” (Idem, p. 116).

Portanto, o argumento de Eudemo não seria razoável, não apenas por ele recusar a possibilidade de do infinito derivar a asserção monista de que o ser é um, mas também por falhar ao interpelar o infinito em Melisso: o filósofo de Rodes teria feito o vocábulo parecer muito mais restrito do que o pré-socrático presumivelmente admitiria.

Tendo traçado o percurso investigativo do tratado de Melisso até este perímetro, compete-nos, pois, agora, abordar o último dos principais fragmentos do sâmio que engendram o cunho monista de sua ontologia: aquele designado por Diels-Kranz como B6.

B6: o infinito do ser e o monismo

De acordo com Kirk, Raven e Schofield, “o fragmento (...) [B6] exprime o que de mais influente havia nas proposições de Melisso” (KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, 2010, p. 416). Neste trecho, Melisso parece aglutinar as hipóteses precedentemente defendidas numa tese mais geral. Esta impressão se aplica não apenas devido ao emprego de ἐν(um) e de ἄπειρον (infinito²⁰⁸), ambos aduzidos nas passagens anteriores, mas também porque a noção de limites (πείρατα) é novamente interpelada pelo filósofo, responsável por tecer uma análise ainda mais restritiva do ser neste sentido. Harriman está a par deste ponto de vista ao exprimir que “[B6] (...) seems to rehearse largely the same argument we saw developed in B4 and B5”. (HARRIMAN, 2019, p. 110). Eis como o fragmento se plasma:

Melisso de Samos – DK 30 B 6

εἰ γὰρ <ἄπειρον> εἶη, ἐν εἶη ἄν· εἰ γὰρ δύο εἶη, οὐκ ἂν δύναιτο ἄπειρα εἶναι, ἀλλ' ἔχοι ἂν πείρατα πρὸς ἄλληλα.

“Se fosse (infinito), seria um; pois, se fossem dois, não poderiam ser infinitos, mas teriam limites um com outro.”

Elaborando o trecho do modo paradigmático com que desenvolve seu tratado, Melisso realça as consequências de determinada proposição filosófica ser diferente do que ele sustenta, exprimindo-se, tanto nesta ocasião quanto em outras, através de palavras que se vinculam a concessões condicionais, como εἰ (se). No fragmento B6, o pré-socrático sâmio especula que o ser seja não um, mas dois; porém, fosse assim, estes seres já não seriam infinitos, pois limitar-se-iam mutuamente.

Entretanto, é necessário que o ser seja infinito; como B4 explicita, se não fosse infinito, teria princípio e termo, elementos que condenariam o ser a coexistir com a mudança, o não ser e a incapacidade de se apreender corretamente o âmbito ontológico, estes últimos resultados sendo explorados de maneira mais intensamente enfática nos demais tópicos do texto. Além disso, tal qual frisa B5, se o ser não fosse um, limitar-se-ia com outro – neste caso, não poderia ser nada, nem dois, três, quatro ou mais. Logo, a passagem elencada como a sexta por Diels-

²⁰⁸ Na citação oriunda do comentário de Simplício, o termo não se afigura presente. Porém, tal qual assinala Harriman, este fator não se edifica como um prejuízo teórico, já que o sentido do texto é visivelmente preservado. Ele salienta que “(...) there is no reason to think that Simplicius modifies his quotations to fit his exegetical point, i.e. omitting ἄπειρον, if indeed it were in his source text, would seem to contribute nothing to his aim in the passage.” (HARRIMAN, 2019, p. 108) Adiante (Idem, p. 110), o pesquisador assinalará que, caso B4 fosse imediatamente anterior a B6, como ele sugere se tratar da ordenação original do texto, nenhuma adição seria, aliás, necessária.

Kranz se projeta de forma a consolidar mais expressivamente pontos que, outrora examinados, demandavam se coser jungidos numa mesma sentença para melhor comporem a tessitura filosófica melissiana.

O argumento do um

Harriman grifa a importância de B6 no interior do tratado de Melisso. Segundo o autor, “B6 (...) is of particular importance as it is the clearest extant exposition of Eleatic monism.” (HARRIMAN, 2019, p. 97). Com efeito, ali Melisso ressalta o viés uno que o ser assume, pois opõe diretamente este último à possibilidade de constituir-se como mais do que um. O argumento se baseia, outrossim, no fato de o ser constituir-se infinito; ainda que haja, como sublinha o pesquisador, autores que divergem quanto à inserção de ἄπειρον²⁰⁹ no fragmento em pauta, parece insofismável que o infinito desempenhe uma função primordial nesta passagem. « Therefore, (...) we cannot reasonably claim that Melissus’ argument for the infinite plays little or no role in his demonstration of monism. » (Idem, p. 109).

De acordo com o que já foi investigado, realmente, seria inverossímil caracterizar o ser como infinito e não lhe atribuir simultaneamente o apanágio de ser um. As duas propriedades estão relacionadas e, em B6, imprescindivelmente implicadas. O que é infinito, ou seja, desprovido de lindes em quaisquer dimensões possíveis, não poderia existir tanto quanto outra entidade infinita. As duas encontrar-se-iam. Destarte, seria exequível distinguir-lhes os limites – mas isto é um absurdo, pois elas são infinitas.

Mesmo que, suponhamos, estivessem fundidas uma na outra, e fosse conservado o princípio que as considera infinitas. Quando se debruçasse sobre a análise filosófica do que é ser, a qual dos dois infinitos estar-se-ia referindo? E, mais uma vez, faz-se mister expor que a duplicidade está condicionada à diferença: basta haver dois para os enumerar. Seria possível distinguir um ser do outro e, assim, a mudança imperaria incólume – pois de um ser para o outro, haveria uma mudança, o que sugere que qualquer um dentre ambos também poderia mudar em si mesmo, já que teriam começo e fim.

E, depois de tudo, diferenciando-se um ser do outro, pode-se apontar a existência de um limite: afinal, o que permitiria asseverar com plausibilidade que um objeto difere do outro, se

²⁰⁹ Cf. a nota anterior. Ainda que o vocábulo ali imitado não se tratasse de ἄπειρον, este elemento faz-se irrisório quando constatamos que, logo adiante, o termo se exprime em sua versão do plural (ἄπειρα). Portanto, quer fosse o termo “infinito” se manifestando em primeira instância, quer não, o infinito se evidencia como um adjutório medular para suportar o arazoamento veiculado por Melisso.

não for possível apartá-los para identificar estas diferenças? Eis que, como impelem as órbitas planetárias, tornaríamos ao mesmo ponto inicial: se tivesse limites, o ser já não seria mais infinito.

Com isso, seria coerente assumir que a infinitude do ser resulta em sua unidade: ambos os epítetos constituem os atilhos cujo laço garante ao ser seu cunho inviolável, imutável, imóvel, indivisível, imperecível, eterno e pleno. De acordo com Harriman, “(...) Melissus argued from infinity to monism and not simply from the premise that what-is is.” (HARRIMAN, 2019, p. 109). Neste sentido, B6 exerce um fulcral papel no tratado de Melisso: examinando-se a premissa nele inserida, observa-se o quanto esta última se integra ao restante das afirmações sobre o ser, anuindo sua veracidade e cooperando para uma maior inteligibilidade do conteúdo que é esquadrinhado.

Suposições contraditórias e contrárias referentes ao um

A tríade de fragmentos selecionados atinentes ao um no tratado de Melisso – B4, B5 e B6 –, conforme fora cotejada por Harriman, é fornida de liames entre as proposições contempladas pelo grupo. No que é relativo ao ser em seu amálgama monista, o comentador destaca que Melisso distinguiu, entre as duas últimas afirmações, uma asserção contraditória e uma asserção contrária, respectivamente em B5 e B6, à premissa de que o ser é um, submetendo ambas à análise.

I would like to call attention to the point I raised earlier about the difference between the contrary and contradictory of the claim that what-is is one. I maintained that B5 is best understood as the contradictory of such a claim while B6 need only be understood as a contrary statement. This points towards a crucial difference between the respective roles of B5 and B6 in Melissus’ argument. (HARRIMAN, 2019, p. 110).

De fato, à designação do ser como um pode-se opor dois tipos diferentes de raciocínios lógicos: o ser pode não ser um (trata-se da contradição da premissa – B5) ou o ser pode ser dois (trata-se da contrariedade da premissa – B6). A contrariedade constituiria uma restrição mais específica da contradição do ser, pois, se o ser não é um, pode ser mais (dois) ou menos (vazio) – nestas circunstâncias, supõe-se que seja dois²¹⁰. Quanto à contradição, por ser mais geral, uma vez constatada a sua inveracidade, ao ser refutada, invalidaria também a sentença contrária. Neste sentido, Melisso parece empenhar-se em evidenciar que sujeitou a sua investigação a

²¹⁰ Como pudemos ver, o vazio será combatido com mais acuro no fragmento B7.

todos os crivos lógicos possíveis a fim de garantir maior verossimilhança às deduções granjeadas²¹¹. No que tange a este aspecto, não acerbaria em demasia a sua obra quem enfatizasse o êxito do filósofo sâmio ao se dedicar a esta tarefa.

Porém, Harriman frisa que B6 poderia ser, então, considerado descartável, se estivesse a afiançar uma teoria anteriormente rejeitada com maior vigor e de uma maneira mais geral (em B5). Afinal, já que a afirmação contraditória foi recusada, não haveria por que verificar a afirmação contrária. A questão é que, aparentemente, mais do que garantir aos fragmentos anteriores uma coerência mais salientemente detalhada, B6 estaria, na verdade, concatenado aos fragmentos seguintes do tratado. Harriman sustenta que B6 está, além de ligado a B4 e B5 por abordar o caráter uno do ser, ligado a B7 porque, neste último fragmento, a menor das mudanças é combatida (com a alusão ao fio de cabelo). Em B6, o número associado ao ser é dois, um dos algarismos entre os números naturais mais diminuto. B6 estaria, então, atuando como, além de uma sentença de conteúdo próprio, uma espécie de conjunção, por conectar duas orações ou dois conjuntos de orações distintos e estabelecer uma relação entre eles.

Deste modo, B6 estaria vinculado a B4 e B5 não de maneira a acrescentar-lhes algo, mas por refletir de forma mais subsumida o assunto sobre o qual se debruçam. Em contrapartida, B6 acrescentaria algo, por assim dizer, muito mais a B7, que é o fragmento que, entre muitas outras diligências, delega ao ser a imutabilidade por consequência de ser apenas um.

B6, on my account, works very much in line with the example of a change by a hair considered in B7. B4 and B5 are sufficient to prove uniqueness. What B6 adds is a consideration of an absolutely minimal instance of plurality, namely that what-is is two. The idea then is that *even* if what-is were *only* two, it would still have boundaries and no longer be ἄπειρον. Uniqueness, like changelessness, is resolutely established. (Idem, p. 111. *Grifos do autor*).

Tão logo se tenha chegado a este patamar, urge que avancemos, em nossa jornada investigativa, rumo ao seguinte.

²¹¹ As noções de contraditoriedade e contrariedade são interpeladas mais exaustivamente por Aristóteles. A este respeito, cf. FILHO & RUI, 2016, pp. 36-37. Não se assevera aqui que Melisso tenha previsto alguma hipótese lógica aristotélica; antes, como vimos, tratam-se de sistemas mais distintos do que semelhantes. A lógica de Aristóteles é mais esquemática e, há de se convir, o autor dedicara textos inteiros apenas à questão abrangida por esta temática, elementos ausentes em Melisso – pelo menos, até onde se conhece a seu respeito por via de documentos doxográficos remanescentes. Porém, isto não exclui a possibilidade de Melisso ter delineado seu raciocínio de acordo com alguns princípios lógicos básicos que também se manifestam presentes nos tratados do filósofo estagirita em pauta.

Paradigmas linguísticos modais em Melisso

B6 parece se relacionar a outros fragmentos se se considerar, ademais, a sua estrutura formal. Harriman atenta-nos para o fato de que, no interior do tratado de Melisso, tanto a necessidade quanto a impossibilidade costumam estar imprimidas em cada raciocínio – tratam-se, afinal, de projeções sumamente fulcrais para se desenvolver uma análise comprometida com os pressupostos lógicos mais indispensáveis. Em B7 e B8, a necessidade se expressaria através dos termos ἀνάγκη e χρῆ, respectivamente. Em B2 e B6, a impossibilidade se reverberaria a partir das expressões οὐ... ἀνυστόν e οὐκ ἂν δύναιτο, nesta mesma sequência.

Desta maneira, o comentário que em geral é feito a respeito de B5 e B6 no texto de Melisso, isto é, que um poderia facilmente excluir o outro por ambos aduzirem o mesmo conteúdo, afigura-se incongruente, pois, além de todas as características anteriormente descritas indicarem que são diferentes, B6 recorrerá à impossibilidade, ao passo que B5, não.

In B6, however, οὐκ ἂν δύναιτο should be understood as nearly identical to οὐ... ἀνυστόν, found, as we have seen, in the conclusion to B2. Such a statement of impossibility or necessity is *not* apparent in B5 and thus gives us strong cause to reject the oftmade claim that B5 and B6 express the same notion. (Idem, p. 113. *Grifos do autor*).

Propostas relativas à possível localização de B6

De acordo com Harriman, B6 poderia estar associado também a B9. Isto se daria porque este último fragmento, além de abordar o caráter único do ser, vetaria que aquilo que é tivesse espessura ou quaisquer outros tipos de partes, o que nos conduz às proposições expostas em B6 de que o ser, para permanecer infinito, não poderia se dotar de limites.

Além disso, segundo o pesquisador, a primeira parte de B9 – “se, pois, (o ser) é, deve ser uno” reforça o viés único do ser apresentado em B6, o que “(...) strongly suggests that B9 is continuous with B6”. (Idem, p. 114). Harriman aponta ainda que B9 se fixa através de um raciocínio modal relacionado à necessidade e, por sua vez, B6 estaria alicerçado sobre a impossibilidade, complementando seu exame com o seguinte assentamento: “the similarity between the beginnings of B6 and B9 strongly tells in favour of mentally supplying the predicate of spatial infinity as the complement in both instances.” (Idem, *ibidem*).

Classificações do monismo

Na forma de um apenso, é apropriado enfatizar que o monismo filosófico e, sobretudo, o monismo ontológico, que de modo consueto é associado aos representantes da escola eleta em geral, amiúde recebe uma cornucópia diversificada de planas, entre as quais parecem ser ainda mais sobressalentes aquelas que são baseadas numa análise dos pressupostos metafísicos articulados por Melisso de Samos. Não são poucos os comentadores, portanto, que tendem a cotejar o monismo segundo suas propriedades mais tipicamente particulares e, no que diz respeito a Melisso, este constituiria um traquejo comum empreendido por uma uberdade de estudiosos que se dedicam à disquisição de seu tratado.

Graham, por exemplo, exprime que, no que se refere à filosofia de Melisso, poder-se-ia distinguir ao menos dois tipos de monismo: o de tipo e o de representação. O autor o sublinha na passagem a seguir, agregando à sua análise o ponto de vista de que, mesmo que Melisso tenha se apartado, devido a estas e outras distinções filosóficas, das demais teorias ontológicas atribuídas a Zenão e a Parmênides, sua filosofia parece atuar como um filtro através do qual estas últimas são ressumadas. As filosofias destes dois eleatas, então, passaram a ser estereotipadas com nuances na verdade melissianas, muito embora a real autoria de Melisso sobre alguns destes circunspectos filosóficos erroneamente vinculados a outros pensadores permaneça obumbrada.

Hence Melissus embraces both a monism of type and a monism of token, intending to exclude all plurality of substance and even of qualities. Despite his differences from Parmenides, Melissus becomes the filter through which Parmenides and perhaps Zeno are understood in the later tradition: they are monists who exclude any real change and motion for what-is. (GRAHAM, 2006, p. 251).

Graham não enuncia mais minuciosamente outros detalhes a respeito destes dois monismos de maneira a melhor pavimentar sua argumentação, mas poder-se-ia, de forma genérica, atribuir ao segundo a definição de um esquema ontológico específico no qual a atuação do ser se torna uma referência, uma espécie de símbolo que consolidaria e concentraria tudo o que é, enquanto que, no que é relativo ao primeiro, tratar-se-ia de uma doutrina na qual um único tipo de ser é eleito como veridicamente existente²¹² - e, no caso de Melisso, estas duas categorias estariam conjugadas no interior de seu texto filosófico.

²¹² Esta perspectiva seria compatível com a do monismo de propriedade; entretanto, diante da escassez de explicações mais expansivamente expendidas da parte de Graham, só podemos divagar sobre.

Palmer, por sua vez, distingue o monismo em duas subdivisões: a de um monismo generoso e a de um monismo estrito. Ele as define na passagem a seguir, exprimindo que julga ser mais crível que o monismo de Melisso se afigure como sendo o estrito.

For Melissus does seem to have been an advocate of strict monism, the thesis that exactly one thing exists, while Parmenides' view that there is just one entity that is (what it is) and cannot not be (what it is) is perfectly compatible with the existence of the vast array of mutable entities comprising the remainder of the world's population. (...) some argument is now required to reinforce the normal understanding of Melissus as a strict monist and thus to show that this distinction between his position and Parmenides' is correct. For it now seems at least possible that Melissus, in arguing that 'only one thing is' (...), meant that there is only one thing that is in just this way, that is, only one thing that really or only is. If this is the case, then his monism might, like Parmenides', also be of the generous variety. What will actually emerge from considering this possibility, however, is that while it makes sense to understand his metaphysical stance as involving the claim that there is only one thing that really or only is, his derivation of its attributes nonetheless shows that his monism is anything but generous. (PALMER, 2009, p. 208).

Segundo o autor, Melisso teria se apropriado de um monismo estrito para edificar sua filosofia, ou seja, para o filósofo sâmio, o ser constituiria a única propriedade que é verdadeiramente, sendo inviável a possibilidade de que coexistisse com outros seres de qualquer natureza. Já no caso de Parmênides, seu monismo teria sido generoso, já que, embora atribuísse ao ser o estatuto de uma propriedade legitimamente verdadeira, não parecia abolir de seu sistema a possibilidade de outros seres coexistirem, mesmo que o conhecimento sobre eles não fosse nunca tão plausível quanto sobre o primeiro. Deste ponto de vista, devido às posições filosóficas extremas que adotou, seria necessário distinguir Melisso de Parmênides e declarar sua abordagem como um exemplo de monismo ontológico muito mais radical.

Patricia Curd, por sua vez, cinde o monismo em pelo menos três correntes principais: o material, o numérico e o predicacional. "It is possible to distinguish at least three varieties of monism: material, numerical, and what I call predicational monism". (CURD, 2004, p. 65). Para a autora, Melisso é receptivo aos dois últimos, vertentes sobre as quais concentraremos nossa análise por ora.

De acordo com Patricia, o monismo numérico constitui aquele "(...) monism that has traditionally been attributed to Parmenides and to Melissus" (Idem, p. 66); contudo, ela demonstra resistência em condescender com a visão de que Parmênides seja um monista, pois, para a autora, ele não teria considerado o ser como a única entidade existente, por mais que fosse a única de que poderíamos extrair raciocínios cabalmente verdadeiros. "The view that

Parmenides was a numerical monist is to be found in all the standard histories of Presocratic thought (except Barnes's), and in most discussions of Parmenides. I raised doubts in 'Monism' [in Parmenides] (...)" (Idem, p. 65, n. 5). Curd descreve o monismo numérico como aquele que "claims that there is only one thing or item in the universe". (Idem, p. 66).

Já o monismo predicativo estaria fundamentado na condição de que o ser deva apresentar um único predicado, isto é, um único epíteto que o descrevesse e que, portanto, fosse passível de, uma vez inserido em uma sentença, ser acompanhado, após o verbo de ligação "ser", de apenas um único adjetivo ou definição.

(...) [The] predicational monism is the claim that each thing that is can be only one thing; it can hold only the one predicate that indicates what it is, and must hold it in a particularly strong way. To be a genuine entity, a thing must be a predicational unity, with a single account of what it is (...) (Idem, *ibidem*).

Para a pesquisadora, Melisso teria endossado ambos os monismos – o numérico e o predicativo – como a própria realça em sua interpretação sobre o tratado do filósofo sâmio. Este último não teria apenas equiparado o ser ao um, mas em sua investigação do que é permaneceria patente o "Melissus's commitment to the predicational unity of what-is, for his arguments show that he thought that only by being numerically one can what-is remain predicationally one." (Idem, p. 207). Portanto, apenas se o ser fosse uma única propriedade que ele poderia ser adequadamente descrito com um único predicado e, para Curd, é por esta linha de juízos lógicos que Melisso orientaria suas deduções.

Em nossa pesquisa, não nos comprometeremos a adotar uma ou outra posturas quanto a qual monismo teria sido veiculado por Melisso, embora consideremos relevante apontar quais são seus variegados e policrômicos tipos. Com efeito, convém salientar que, de fato, o filósofo de Samos constitui um monista radical e, decerto, o primeiro entre os eleatas, por ser o único a cingir o ser e o um numa mesma tecitura ontológica.

Constatações acerca do monismo em Melisso

Conforme ressaltado por Cordero, "acabamos de assistir ao nascimento da 'unidade eleática', esse Ser Uno que (...) é a novidade introduzida por Melisso." (CORDERO, 2011, p. 111). Tal qual se pôde perscrutar, o uno como propriedade ontológica em Melisso se esparsa no interior de todo o seu tratado. Apesar de identificarmos o predicado predominantemente em B4, B5 e B6, o conteúdo destas passagens se mancomuna bem com outros trechos da obra

sâmia, como B7, B8, B9 e B10. Aliás, nestes últimos, o termo “êv” (um) se afigura presente constantemente, e amiúde é empregado para combater adjetivos infensos àqueles que o ser poderia assumir, como os abrangidos pelas qualidades de mutabilidade, multiplicidade e limitação.

Ademais, o um em Melisso está concatenado, perigal, ao princípio do infinito, pois o ser não poderia limitar-se, quer contra outro ser, quer contra o vazio, sob pena de não mais ser um. Não poderia nem mesmo se prover de partes que o cindissem: para preservar seu viés eterno, uno e inteiramente pleno, o limite deve ser banido como uma parte do ser. Desta maneira, o ser não é provido de bordas, margens ou quaisquer outras designações açambarcadas pela noção de limites. Sendo um, e não podendo ser mais do que um, nem diferente do um, o ser deve se preservar infinito, pois o que não é infinito convive com outras entidades igualmente finitas. Conforme Zeller e Mondolfo, “Senza dubbio il nostro filosofo conclude precisamente dall'infinità dell'essere alla sua unità.” (ZELLER; MONDOLFO, 1967, p. 426). Reale, por sua vez, também destaca este aspecto na obra sâmia: “dall'attributo dell'*infinitudine* Melisso dedusse l'attributo dell'*unità* (o unicITÀ) dell'essere, con una precisione e con una coerenza che (...) invano si cercano neglo altri due Eleati.” (REALE, 1970, p. 105).

Neste sentido, a noção de que o ser é um se imbuí também nos fragmentos iniciais do tratado, ainda que de forma bastante implícita e dependente dos raciocínios seguintes. De todo modo, a manifestação da infinitude do ser se projeta em cada um dos arrazoados produzidos por Melisso sobre o que é, e se o caráter único e a unidade do ser estão relacionados ao infinito, então estes também se aduzem, de alguma maneira, latentes em cada uma das sentenças imitadas na prosa do filósofo sâmio.

Mas, se as suas supostas capacidades de alterar-se, transformar-se, deslocar-se, multiplicar-se ou se limitar, seja com um termo inicial e um final, seja com um adjacente, já foram rejeitadas, compete a Melisso agora estabelecer os juízos mais adequados acerca da indivisibilidade e da homogeneidade do ser. Tal qual se deslindará adiante, que o ser seja um necessariamente implica a sua homogeneidade (ele deve ser totalmente inteiro, inviolável e não admitir qualquer diferença em seu interior) e a sua indivisibilidade (se não é possível distinguir nada no ser, tampouco será exequível dividi-lo, uma vez que a divisão é resultado da diferença). Estas particularidades do ser serão mais minuciosamente dissecadas a seguir.

A homogeneidade articulada ao ser

Melisso desenvolveu uma filosofia original e inédita quando se debruçou sobre temas como o infinito e o vazio, associando sua análise à importância de se interpelar o ser em seus

apanágios mais essenciais. Este panorama não poderia diferenciar-se no que tange à homogeneidade. Comentadores e pesquisadores engajados em examinar sua obra reconhecem que Melisso revolucionou o conceito ao vinculá-lo ao ser obedecendo aos critérios dedutivos que nele sublinhara, ensejo até então pioneiro entre os que se dedicavam à investigação filosófica. Ainda que a homogeneidade seja um tema caro a outros filósofos eleatas anteriores a Melisso, como Xenófanés, Zenão e Parmênides, é novamente na tese empreendida pelo sâmio que este conceito se estruturará, ao lado de outros de igual importância, como uma das bases fundadoras daquilo que é. Reale enfatiza que, a despeito de o tema não receber tão ingente ênfase entre os doxógrafos, breves passagens do MXG apontam para seu esclarecimento, mesmo que muito exiguamente:

Dopo gli attributi di “eterno”, “infinito” e “uno” Melisso, nel suo scritto, dovette trattare dell’*ὁμοιον* [...]. Per malaugurata sorte, sul concetto eleatico di *ὁμοιον* e sullo sviluppo del medesimo – che è essenziale ai fini della corretta comprensione della filosofia eleatica – possediamo una pessima documentazione. Il primo filosofo cui viene attribuita la tematica dell’*ὁμοιον* è Senofane [...]. La tematica (...) compare espressamente in un solo punto del poema parmenideo (...) [e il suo] sviluppo dialettico, poggiante sul gioco della contrapposizione *ὁμοιον-ἀνόμοιον*, ha poi luogo in Zenone (...). [Però] dai frammenti pervenutici di Melisso, dal *De M.X.G.* e dalla parafrasi si ricava, con tutta chiarezza, non solo che il filosofo di Samo trattò del predicato *ὁμοιον*, ma anche che di esso si avvale sistematicamente e ampiamente per fondare e giustificare ulteriori attributi dell’essere. (...) L’esatta calibrazione e deduzione che egli ne diede ci è nota soprattutto attraverso l’Anonimo, anche se egli, su questo come su quasi tutti gli altri attributi, è molto laconico. (REALE, 1970, pp. 124-125, *adaptado*).

Mas, em que consiste a homogeneidade? A princípio, é tempestivo acentuar que ela se exprime, ao menos no que se refere ao tratado do filósofo sâmio, através de um termo específico, cuja composição até o período hodierno integra palavras, sobretudo prefixos, de uma gama de idiomas modernos, como a língua portuguesa: trata-se de *ὁμοιον*. Faz-se medular verificar quais são suas acepções semânticas, num esforço de identificar os possíveis significados que Melisso pode ter atribuído à palavra: eis o que se providenciará a seguir.

ὁμοιον – *homogêneo*. I. Parecido. 1. De mesma natureza. (...) O mesmo, de mesmo jeito, (...) igualmente. (...) 2. O mesmo, a mesma. 3. Que concerne a todos igualmente. (...) Geral, comum. 4. Que está de acordo com, que se adapta a, que convém a, conforme a (...). 5. Igual a, de mesma força, de mesmo valor que. (...). 6. Que tem os mesmos sentimentos ou a mesma forma de pensar que, que está de acordo com. (...). 7. Que permanece sempre o mesmo, que não muda, imutável. (...). (BAILLY, 1935, pp. 613-614. *Adaptado. Tradução nossa do francês*).

Tal qual é indicado por sua definição, a palavra ὁμοῖον²¹³ pode assumir uma cornucópia de sentidos, conquanto todos pareçam estar em alguma medida comprometidos com a dimensão do que é homogêneo. O termo representa o que é o mesmo, de mesma natureza, de mesma força e mesmo valor, exatamente como aparenta expressar, outrossim, o acordo, a igualdade, a generalidade, a imutabilidade e a prevalência da mesma forma numa determinada entidade.

Desta maneira, plasma-se de modo mais nítido quais foram os prováveis intentos filosóficos de Melisso ao atar a homogeneidade ao ser. Se o ser não pode mudar, tampouco se mover, e é imperecível, eterno, infinito e desprovido de limites, logo o ser se caracteriza pela sua homogeneidade, isto é, ele é sempre igual a si mesmo, permanentemente em acordo consigo e impassível de provocar qualquer espécie de alteração. O ser é, em suma, perenemente o mesmo.

L'arco percorso da tutte le sue deduzioni fin qui esaminate sarebbe dunque il seguente: se l'essere è, è *eterno*; se eterno, è anche *infinito*; se infinito, è anche *uno*; se uno, è *uguale*. L'unità postula l'uguaglianza assoluta, giacché la disuguaglianza implica strutturalmente più di un termine (almeno due termini in funzione dei quali essa si istituisce), e, dunque, implica molteplicità. Ma s'è visto come e perché l'essere sia uno e non possa essere uno; dunque, esse deve strutturalmente escludere ogni disuguaglianza ed essere ὁμοιον (...). (REALE, 1970, p. 150).

Conforme enfatizado por Reale, um dos motivos pelos quais o ser deve permanecer como idêntico a si mesmo é a sua concordância com os predicados anteriormente assimilados ao que é. Entre eles, como veremos, se afigura o infinito: caso o ser apresentasse diferenças em si mesmo, é presumível que tivessem limites umas em relação às outras; do contrário, não seríamos capazes de distingui-las. Esta e outras consequências podem ser extraídas do arrazoamento produzido por Melisso no que se refere à homogeneidade e as principais entre elas serão exploradas abaixo.

²¹³ Albertelli considera que a inserção do termo no tratado de Melisso e a defesa deste último de que o ser é o mesmo e de que, portanto, caso se diferenciasse, dever-se-ia admitir o vazio, contrasta com o fato de se atribuir ao sâmio a tese de que ele teria consentido com a existência de múltiplas coisas caso fossem como o um. Não há qualquer contradição entre uma e outra teorias: na verdade, Melisso parece explorar todas as consequências resultantes de se asseverar o contrário daquilo que suas proposições veiculavam. Como sempre se evidenciavam absurdas, optava por priorizar os raciocínios diretamente opostos a elas. Melisso não teria hesitado em conceder à multiplicidade um estatuto ontológico sólido. Contudo, como o ser em sua multiplicidade se evidenciou incoerente com o ser em sua unidade e, portanto, em sua homogeneidade, fez-se mister privilegiar a existência de apenas um ser, rejeitando perspectivas distintas desta. A citação na qual Abertelli parece reprochar Melisso neste sentido constitui a seguinte: “resta di vedere l'ultima delle peculiarità attribuite a Melisso e cioè la tesi che egli avrebbe potuto accettare la molteplicità se essa fosse stata permanente (...) e osserviamo che con tale tesi si vuol fare dimenticare e cioè che l'essere è necessariamente ὁμοιον (Fr. 7,1), perché accogliere la differenza significa introdurre il non essere.” (ALBERTELLI, 1939, p. 213). É tempestivo reiterar, porém, que o próprio comentador reconhece que a homogeneidade implicaria, para Melisso, a recusa da diferença e do não ser, efeitos que desvelaremos mais detalhadamente nas próximas páginas.

Consequências da homogeneidade no tratado de Melisso

A homogeneidade ontológica não se restringirá apenas a descrever o caráter equivalente, congruente e igual do ser. Ela será responsável por edificar, ainda, pelo menos mais três constatações filosóficas acerca do que é. Em primeiro lugar, se o que é não pode coexistir com outros seres e é idêntico a si mesmo peremptoriamente, então a homogeneidade consistirá em um dos fatores que reforçará no ser o seu cunho único. O ser é o único que é; nada além dele pode ser, nem nada que pudesse nele se distinguir, já que ele é incessantemente igual a si mesmo.

McKirahan destaca que, em Melisso, a identidade do ser depende da compatibilidade dele consigo próprio, como expressa o excerto a seguir: “Idêntico” é melhor entendido como querendo dizer idêntico a si mesmo, ou uniforme, ou sendo o mesmo inteiramente (...).” (McKIRAHAN, 2013, p. 492). Então, se a identidade se articula ao próprio ser que a provê, o caráter único do ser constitui um dos fatores suficientemente convincentes para garanti-la.²¹⁴

Para depreender melhor esta sua propriedade, uma analogia a receitas de bolo, por mais que de certa maneira pareça um lugar-comum, é apropriada. Quando as instruções orientam que se misturem todos os ingredientes até que a massa se torne homogênea, o desígnio é justamente o de alcançar tal ponto da massa que seja impossível, para o indivíduo, distinguir entre as

²¹⁴ McKirahan, porém, não considera o argumento persuasivo, pois, para o comentador, é possível identificar seres que, ainda que constituam uma única coisa, têm partes distintas, como, por exemplo, este assento e as pernas que o integram. Se isto não for espúrio, podemos analisar criticamente a sua leitura da questão. O problema desta analogia repousa justamente na concepção de que a pluralidade parece vigorar sobre estes “seres” – sobretudo os materiais, se é que se pode, em relação à filosofia de Melisso, ampliar em número este substantivo e grafá-lo no plural. Se o exemplo versar sobre um ser que não é o único – pois o assento, se for dividido em partes, já eleva exponencialmente a quantidade de seres em questão –, então a antítese de McKirahan já não parece poder se aplicar. Os sentidos nos iludem quanto a haver apenas um único ser, uma cadeira única no mundo, ou o que quer que seja que parece ser único. Não é único se podemos facilmente indicar outras coisas que o são: a mesa que é única no mundo, a janela que é única no mundo, o copo, que é único no mundo... Estas coisas têm em comum, todas elas, que são – são únicas, então, são igualmente. Mas pode-se afirmar sobre o assento que é relativamente pequeno e de madeira, que a mesa é grande, que o copo é de vidro. E, no entanto, continuamos a dizer que são seres. Se são, como podem assumir tantas características por vezes contraditórias? O que é este ser que os define e, ao mesmo tempo, os condena às mais triviais arbitrariedades? Exemplos baseados no âmbito sensível, para os quais só é viável traçar comparações fazendo uso dos sentidos, podem ser ambíguos se forem pouco explorados justamente porque dependem que apelemos à experiência sensorial, que é descartada por Melisso em B8. O ser do filósofo sâmio não parece se referir a cadeiras, mesas ou copos, pois, se estes são apreendidos pelos sentidos, já nem podem ser corretamente considerados seres sem que se confundam entre si. O ser de Melisso parece configurar um ser metafísico, por superar este tipo de obstância. É claro que analogias que recorrem a exemplos materiais enriquecem uma interpretação, mas elas não são literais: devem permanecer como analogias. Enfim, mesmo não considerando o argumento de Melisso o mais razoável, McKirahan frisa, após sua crítica, que o discurso do pré-socrático “(...) convida-nos a considerar melhor a natureza da (verdadeira) unidade e da relação entre todo e parte.” (McKIRAHAN, 2013, p. 492). Com efeito, parece ser o que se constata quando Melisso atribui à homogeneidade do ser uma atuação ontologicamente relevante em seu tratado.

matérias-primas que a compuseram antes de se proceder à sua mescla. A massa, antes de ser inserida no forno, é um todo, uma única matéria, um amálgama uniforme e inteiro, uma estrutura cujas partes são indissociáveis. A homogeneidade no ser se manifestaria de modo similar: é ela o que proporcionaria àquilo que é, em concordância com as demais características nele vislumbradas, sua plena igualdade, de modo que se trataria de tudo o que é, ou seja, a única entidade que adequadamente se poderia identificar como sendo.

Por isso se poderia corretamente testemunhar em favor da formulação de que o ser, para Melisso, é um. Como expõe Galgano, “Melisso toca (...) [em] temas de importância histórica muito grande. Por exemplo, o tema da homogeneidade (...) recebe em Melisso um novo tratamento: a homogeneidade é deduzida da unidade e permite deduzir a imutabilidade.” (GALGANO, 2009, pp. 98-99). Se o ser é um, deve ser igual a si mesmo e, então, homogêneo; por sua vez, se é igual a si mesmo, e corresponde à única propriedade que se pode de modo vero denominar como ser e como verdadeiramente existente, então também não muda, nem qualquer mudança que se alegue existir é possível.

Além disso, de acordo com Sedley, como o ser é infinito e, portanto, é desprovido de limites, deve ser um, pois, destarte, não se confundiria com qualquer outro ser que alhures o margeasse. E da unidade que Melisso deduz é possível derivar a homogeneidade do ser: para continuar sendo um, o ser deve manter-se perigualmente idêntico a si mesmo. Do contrário, caracterizar-se-ia como sendo heterogêneo e, assim, a pluralidade o regeria, já que, se fosse em alguma parte diferente, tornar-se-ia uma variedade de seres, e não mais um só. O comentador disserta conforme exposto a seguir:

O próximo movimento de Melisso é (...) da infinitude (...) [à] unidade: “pois, caso houvesse dois, não poderiam ser infinitos, antes teriam confins partilhados (...). Esse predicado dá à entidade de Melisso seu nome, o “Um”. E (...) da unidade, ele infere (...) a homogeneidade (é “sempre o mesmo, em todo lugar”), com base no fato de que o heterogêneo seria uma pluralidade. (SEDLEY in LONG, 2008, p. 184).

De forma parelha a esta pela qual Sedley conduz sua interpretação, Tarán, parafraseado por Sweeney, apresenta uma perspectiva símile: “That Being is infinite means that it is homogeneous and therefore one” (TARÁN apud SWEENEY, 1972, p. 129). Infinito, um e homogeneidade estariam, deste modo, intimamente intrincados no ser perlustrado por Melisso.

Daí se originaria mais uma configuração ontológica que o ser comportaria: trata-se da sua totalidade. Se apenas o ser é e ele é único, então *tudo* o que é, é o ser. Qualquer coisa que não seja o ser ele mesmo já não é; nem poderia, na verdade, ser. Nem a possibilidade de ser que

implique que se seja de forma alheia ao que é se plasma de modo viável. De acordo com o já explorado acima, é impossível para o que é que haja mais de um ser, devido à sua infinitude, ou que ele seja dividido em mais de um ser, devido à sua homogeneidade. Mais, ainda, se não pode haver a multiplicidade dos seres, tampouco pode haver o vazio a margeá-lo, pois ele seria, não sendo, outro ser. O absurdo desta tese é que ela confronta diretamente a infinitude do ser, a sua imobilidade e o discurso lógico de que apenas o que é, é, pois não poderia o não ser, ser. Logo, só há o que é. Então, se trata de um ser que é totalmente, cuja atividade de ser é inviolável, implacável e incólume. O que é, é única e absolutamente. Portanto, é ubíquo; trata-se, pois, de tudo o que é.

Veremos no próximo subtópico que este plano total que o ser ocupa favoreceu o surgimento de algumas interpretações cosmológicas, como, aliás, o próprio Aristóteles parece consolidar quando o assunto é o texto filosófico de Melisso. Estas leituras do tratado do pré-socrático sâmio estarão inclinadas a conceber o ser de Melisso como um fundamento universal, assimilando o ser ao próprio universo. Assim, projeções físicas do ser passariam a exercer maior influência, comprometendo o ônus metafísico de sua obra. Estes aspectos serão dissecados mais detidamente em um momento posterior.

Por fim, a terceira constatação sobre o ser a que se pode chegar derivada da asserção de que ele é homogêneo, e que de certa forma reforça o que já havia sido demonstrado por consequência dos raciocínios formulados, é a sua indivisibilidade, qualidade que também será esquadrihada mais insistentemente ao longo da pesquisa. Se o ser é um apenas e já foi interdito que haja mais de um ser, então, ele não poderia se dividir, pois isto implicaria que: i. o ser se movimentasse; ii. o vazio existisse nele mesmo; iii. mais de um ser existisse. Mas o ser é homogêneo; não se é capaz de distinguir as suas partes, pois ele é um todo igual, uniforme e idêntico. Mesmo que se quisesse, seria impossível dividi-lo. Tal como se pôde verificar no início de nosso segundo capítulo, isto também garante ao ser mais explícita coerência epistemológica, já que, uma vez banidas as multiplicidades interna e externa do ser, pode-se concentrar no que é ser de fato com maior veracidade e atilamento, de modo a, com efeito, quiçá o conhecer.

Estes apontamentos são resultado também da unidade do ser²¹⁵. O ser é um e, destarte, é um todo, igual e o mesmo por todo o evo²¹⁶. Não fosse um, fadar-se-ia ao descalabro mais infrene e irreparável, pois tudo o mais se comprometeria: homogeneidade, imobilidade, ausência de limites e até a imutabilidade. Enfatiza-se, pois, o quão fulcral foi o monismo, observado por via da infinitude do ser e inaugurado por Melisso para consolidar sua filosofia mais concretamente: se não fosse um, o ser sequer seria.

Os fragmentos que denotam a homogeneidade do ser

B7 e B8 asseveram de maneira muito mais proeminente a homogeneidade do ser, sobretudo se considerarmos que o termo ὁμοῖον se apresenta apenas nestas duas passagens do tratado de Melisso. Mas, como quase todo conteúdo da obra do sâmio, esta propriedade ontológica parece imbuir-se em outros fragmentos, ainda que, neste caso, seja de modo assaz indireto, mormente por alusão a outros conceitos²¹⁷. Debruçar-nos-emos, predominantemente, sobre estas duas citações para melhor desvelar a concepção de homogeneidade no ser.

²¹⁵ Reale indica ainda pelo menos mais um resultado derivado da afirmação de que o ser é homogêneo: o de que ele é, perigual, eterno. O autor frisa em uma nota que o ponto é passível de discussão, uma vez que muitos comentadores resistem em atribuir ao ser de Melisso a eternidade que o próprio filósofo parece realçar no tratado que lhe é associado. Antes, alguns autores estão inclinados a descrever o ser abordado pelo sâmio como sendo temporal. Esta tendência poderá ser melhor esmiuçada quando interpelarmos a questão do infinito temporal no tratado de Melisso, um pouco mais adiante em nossa pesquisa. De todo modo, para Reale, a homogeneidade reforça a eternidade do ser na medida em que o que é eterno parece garantir uma igualdade que a passagem dos anos não conseguiria violar: “Senonché, nella misura in cui – vdemmo – l’ ὁμοιον esprime lo statuto metafisico dell’ ἐόν, esso reassume, in quanto tale, e necessariamente, le caratteristiche stesse dell’ ἐόν. E poiché, in Melisso, l’ ἐόν è caratterizzato come ἄϊδιον (...), come essere nella dimensione dell’ eterno, come metafisico durare, durare aprocessuale e atemporale, così l’ ὁμοιον viene ad esprimere anche questa caratteristica. [...] Dove *uguale* há l’ accezione, ad un tempo, di *essere* uguale e *durare* (metafisicamente) eternamente uguale” (REALE, 1970, p. 152 e p. 153).

²¹⁶ Neste caso, eternidade e infinito estariam imbrincados com a homogeneidade, pois o ser é um por não possuir limites (é infinito) e por não mudar nunca (a eternidade lhe compete como propriedade ontológica), além de ser sempre igual a si mesmo (eis aí a homogeneidade). Owen também postula que a ausência de limites temporais, a homogeneidade e a totalidade do ser, que é um, parecem se relacionar todos a um só tempo na obra de Melisso de Samos. De acordo com o comentador, o ser “(...) has no temporal boundaries (...). This is the sense that Melissus later gave to πᾶν ὁμοῖον.” (OWEN, 1960, p. 93)

²¹⁷ Alguns comentadores concordam quanto à possibilidade de a argumentação de Melisso (sobre a homogeneidade do ser se aduzir como uma das consequências de sua unidade) se estruturar de forma mais extensa do que indicam os fragmentos remanescentes do tratado que é reportado ao sâmio. Estes estudiosos salientam que, provavelmente, outras passagens do texto de Melisso a respeito deste tópico não foram recuperadas: “Perderam-se as palavras com que o próprio Melisso inferia a homogeneidade a partir da unicidade”. (KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, 2010, p. 417).

Homogeneidade em B7

Segundo Reale, é veemente que Melisso se debruçou sobre o tema da homogeneidade, principalmente se considerarmos sua explanação no fragmento B7 e o exame desta última que concretiza o Anônimo do *MXG*.

Che Melisso si occupasse espressamente e a fondo dell' ὁμοιον e a che punto del suo scritto trattasse la questione, è cosa che possiamo stabilire com certezza. Al quarto posto fra gli attributi dell'essere Melisso elenca l' ὁμοιον nel frammento 7 (...). E l'Anonimo [del *MXG*], nel riassumere lo scritto melissiano, dopo la deduzione degli attributi 1) ἄδιον, 2) ἄπειρον, 3) ἔν, presenta puntualmente 4) la deduzione di ὁμοιον. (...). (REALE, 1970, p. 149).

O fragmento B7, conforme fora expendido no tópico anterior deste mesmo capítulo, está engajado em refutar a mudança do ser e, mormente, sua mobilidade. Não seria por mera convenção que o termo ὁμοιον se apresenta em suas linhas: o que é homogêneo não pode mudar, pois já não seria mais equivalente a si mesmo e, por extensão, não poderia se mover, pois o movimento sugere a existência ontológica de mais de um ser ou do que não é, e ambos não poderiam ser, além de refletirem a mudança ou a diferença em seu contato com o que é. É momentoso frisar, ademais, que a mudança constitui um processo através do qual determinados objetos se transformam a partir de um início, ou seja, eles começam a ser o que antes não eram. Mas que o ser tenha começado ou terminado, tanto a ser o mesmo quanto a ser algo distinto, também já fora abnuído, uma vez que introito e fim são termos e limitam o ser – afinal, o ser é infinito. Só que, no que tange à homogeneidade, não se trata apenas disso. O introito e o fim seriam ambas partes do ser. Mesmo que não se diferissem do ser em absolutamente nada, isto é, elas apenas indicariam seu limite, já seria possível, devido à sua existência, diferir as suas porções: a que é mais contígua da borda, por exemplo, da que é mais dista. Ora, mas o que é homogêneo não é composto por partes, pois é um todo inteiro e insétil. Logo, a homogeneidade do ser constitui mais um elemento que contribui para a sua imutabilidade. Este fator é reportado por Harriman: “if what-is is entirely homogeneous and the whole of what there is, an alteration must entail some destruction of what-is and the coming-to-be of what-is-not.” (HARRIMAN, 2019, p. 155).

Primeiro, o autor enfatiza que, no exórdio de B7, Melisso se empenha em aduzir uma exposição de viés mais positivo sobre o ser, quer dizer, ele descreve as propriedades inerentes ao ser, ao invés de indicar as que este último não possui – entre as primeiras, a

homogeneidade²¹⁸ (Idem, p. 152). Depois, o comentador destaca que a homogeneidade explicitada por Melisso é resultado, outrossim, da unidade do ser: caso não fosse um, o que é não poderia ser homogêneo, pois logo se constatariam as diferenças entre um e outro ser em sua comparação – e o homogêneo não admite a diferença, já que se sustenta justamente pela definição de que é o mesmo. Por fim, salienta que a mudança é incompatível com a homogeneidade, pois o um é imutável em virtude de seu caráter idêntico, tal qual é grifado no excerto a seguir.

(...) The logical contradictory of plurality was not only uniqueness but also homogeneity. This represents something of a fusion (though not necessarily a confusion) of the predicates ἓν and ὁμοῖον: anything that entails plurality violates both. [...] (In B7), the reason why what is one is unchanging is explained by an appeal to homogeneity. Change violates homogeneity; what is one is homogeneous; therefore, what is one does not change. (Idem, *ibidem*).

De fato, no interior do tratado de Melisso, a dimensão homogênea do ser perscrutado como um é veementemente frisada, como evidencia o trecho (...) οὐκ ἂν ἔτι ἓν εἶη. εἰ γὰρ ἑτεροιοῦται, ἀνάγκη τὸ εἶν μὴ ὁμοῖον εἶναι “[...] já não seria uno; se se altera, necessariamente o ser não é o mesmo]” (Melisso, DK 30 B 7, 2). Logo, assim como o magnetismo dos pólos positivo e negativo dos ímãs provoca sua mútua repulsão, também a mudança no ser de Melisso é repelida devido ao que é se caracterizar como homogêneo e um.

Em sua análise, Harirman prossegue assinalando que o caráter único do ser, qual seja, a sua singularidade, está enleada à descrição de que é homogêneo. É preciso que o ser seja único, um apenas e exclusivamente o que é, pois, do contrário, haveria pluralidade e a pluralidade é confrontada diretamente com a homogeneidade – afinal, a diferença é derivada de dois ou mais e dois ou mais não podem ser iguais. Por isso, a homogeneidade e o caráter único do ser poderiam interagir de maneira interdependente no âmago da prosa desenvolvida por Melisso, de maneira a represar a possibilidade de haver mais de um ser. Eis o que veicula o pesquisador:

Let us consider the possibility that both uniqueness and homogeneity are relevant because *both* are the contradictories of what change entails, namely plurality. My proposal, then, is that the argument against change turns on its implication of heterogeneity and, thus, plurality. This is a novel reading, but its advantage is that it unifies Melissus’ argument (...). In short, plurality contradicts uniqueness and homogeneity equally. (Idem, pp. 153-154).

²¹⁸ Trata-se da primeira citação de ὁμοῖον no tratado de Melisso. A seguir, o termo se afigurar presente também na segunda cláusula de B7, no quarto e igualmente no oitavo segmentos, com uma variação neste último (ὁμοίως). Em B8, ὁμοῖον se situará apenas no terceiro setor do fragmento.

Com efeito, tal perspectiva se designa de maneira plausível, já que promoveria a junção de dois princípios, de certa forma indissociáveis, num mesmo plano, os dois atuando de modo a combater a pluralidade, aspecto tão insistentemente reprovado por Melisso no ser. Não em vão, o elo que a homogeneidade consolidaria com o caráter único do ser é acentuado ao longo de toda a investigação empreendida por Harriman.

Uma vez alcançado este ponto, faz-se axial enfatizar a função exercida pela noção de ἕτεροῖον (heterogêneo), cuja fórmula original, identificada em B7 e em B8, auxilia a composição tanto de outras palavras no texto do sâmio, como ἕτεροιοῦται (transformado), quanto de outras expressões, como γίνεσθαι ἕτεροῖον (tornar-se diferente). É momentoso sublinhar em que se baseia este termo, diretamente contrastante com o visado ὁμοῖον. ἕτεροῖον é oriundo de ἕτερος, cujo significado está cotejado a seguir.

ἕτερος – I. outro. 1. Um entre dois, um dos dois. *Como adv., bem ou mal, de um jeito ou de outro.* (...) 2. numa enumeração, o segundo. (...) 3. *p. ext.* um outro, parecido ou análogo (...). 4. Outro, um outro. II. Outro. 1. Diferente, contrário, oposto. (...) Outro que, diferente com comparação com. (...). 2. Outro que o adequado; contrário. (BAILLY, 1935, p. 368. Adaptado. *Tradução nossa do francês*).

Quando Melisso alude a ὁμοῖον, ele realça que a homogeneidade não pode estar engendradora à heterogeneidade: a austeridade da primeira elidiria a segunda de forma absoluta. Em B7, tal instância é ainda mais frisada, pois é negado que o um possa ser transformado (no segundo perímetro do fragmento), tornado diferente no mais diminuto aspecto possível em um longo período de existência [de dez mil anos (μυρίασις ἕτεσιν) – a citação está na mesma coordenada que a anterior] ou, de qualquer maneira que houver, modificado, já que em sua ordem estaria completamente condenado (μετακοσμηθεῖη) (ao final do terceiro trecho do fragmento). A homogeneidade do ser está constantemente representada como adversária de sua suposta heterogeneidade, já que a primeira, asseverada por Melisso, não poderia se sujeitar à segunda, visto que a permanência do ser como o mesmo se opõe à sua possível alteração, por mais discreta que se alicerce. Reiterá-lo é fundamental porque, no tratado de Melisso, a homogeneidade do ser aparenta desempenhar uma atribuição específica indispensável: a de garantir coerência ontológica entre todas as demais propriedades já perscrutadas naquilo que é.

Portanto, a homogeneidade exclui não somente a mudança do ser, mas também a possibilidade de haver mais de um ser, ou seja, a pluralidade. Além de estar vinculada ao que é único, também estabelece liames com o um: destarte, a homogeneidade efetiva-se de maneira basilar no tratado de Melisso.

Harriman também aparta dois tipos diferentes de homogeneidade: a sincrônica e a diacrônica. Segundo o autor, a primeira se definiria pela noção de que o que é é todo idêntico, enquanto a segunda, pelo ponto de vista de que o que é idêntico em si mesmo necessita conservar-se deste modo no espaço e no tempo. Para o comentador, Melisso ora se refere a um tipo de homogeneidade, ora a outro. Quando vai abordar mais propriamente a imobilidade do ser, o sâmio pareceria estar reportando sobretudo à segunda classificação apresentada de homogeneidade, uma vez que é prevalecendo impoluto no espaço e no tempo que o ser se manteria incompatível com o movimento, pois se preservaria imutável. O pesquisador registra esta interpretação principalmente na página 166 de sua obra.

Além disso, conforme Harriman, os termos ínsitos no texto de Melisso à altura de B7 que exprimem dor (ἀλγεῖ) e aflição ou desgosto (ἀνιάσθαι) também cooperam para a manifestação contrária da homogeneidade. De acordo com o estudioso, “(...) homogeneity is explicitly at stake (...)” (Idem, p. 172), pois, se o ser não sente dor nem desgosto e está imune a ambos, já que não padeceria de tais sofrimentos, e a adição e a destruição estão vedadas no ser, tal qual é grifado adiante no mesmo argumento, então a homogeneidade, ou seja, a qualidade de se manter sempre e totalmente o mesmo, consistiria na característica pela qual o ser não definharia em detrimento da dor ou do desgosto, já sequer os sentiria, nem os admitiria em si por mera soma ou subtração. Como afirma Melisso, “(...) não seria totalmente, se sentisse dor”, nem “poderia algo que sente dor ser sempre” (*Melisso*, DK 30 B 7) – a homogeneidade do ser estaria comprometida, caso o que é sentisse dor ou angústia. A dor do ser o levaria a mudar e a aceder à soma de algo diferente de si mesmo em sua estrutura, e, assim, ele não seria mais. Harriman afirma o seguinte a este respeito:

(...) the assumption of homogeneity, uniqueness, and the impossibility of both coming-to-be and destruction (...) deployed against alteration and rearrangement is brought to bear against pain and suffering. In addition, we shall see once again how both homogeneity and uniqueness are at stake for Melissus. [...] He takes it that pain requires addition to or subtraction from what-is. What this amounts to is the claim that pain requires an alteration to what-is and, as we have seen (...), this constitutes a violation to both homogeneity and uniqueness (Idem, pp. 170-173).

Em suma, ao rejeitar a mudança, o próprio Melisso imite o termo ὁμοῖον em sua investigação: ele destaca que, se porventura o ser muda, já não é o mesmo (μη ὁμοῖον εἶναι), “mas perece o que era antes e o que não era vem a ser.” (*Melisso*, DK 30 B 7). E, à frente, o filósofo salienta que o ser “não seria o mesmo, se sentisse dor.” (Idem, *ibidem*). A dor implica a mudança, pois para que se estabeleça, além de envolver a alteração do que é para o que não

é, exige a subtração ou o acréscimo de algo, o que, invariavelmente, conduziria o ser a mudar de si mesmo para um ser diferente.

Por fim, para Melisso, o ser não pode ser denso (πυκνόν) e raro (ἀραιόν), pois o segundo não seria pleno (πλέων) da mesma (ὁμοίως) maneira que o primeiro. Para melhor elucidar a abordagem do pré-socrático sâmio, pode-se enaltecer o seguinte: o que é raro convém de ser denso, pois é pouco. Mas a densidade em si mesma é mais plena do que o que é raro, pois ela não necessariamente demanda a escassez ou a reduzida quantidade margeadas pelo vazio, como acontece com aqueles objetos determinados por sua raridade. Mas, se o que é raro coexiste com o vazio, então o que é raro está mais inclinado a conter ou aceitar algo. Por isso, não pode ser pleno, pois, para Melisso, se o ser “não contém, nem aceita, é pleno”, assumindo-se como proporcionalmente veraz que, se contém ou aceita algo, então não é pleno. E esta seria, de fato, a sua natureza: não sendo vazio, tampouco com ele coexistindo e nem absorvendo ou aderindo a coisa alguma, o ser plasmar-se-ia plenamente.

Façamos uma analogia. Até onde a ciência foi capaz de explorar, admite-se que a vida humana é rara na galáxia, já que, pelo menos desde os primórdios, não foi empiricamente constatada alhures, mas somente no planeta Terra. Se a vida humana é rara, ela se limita por tudo o mais que não é vivo e humano: o que não é um ser vivo humano a restringe, a margeia. A concentração de organismos vivos classificados como seres humanos na superfície telúrica é, com efeito, grande, mas nem se compara, por exemplo, à concentração de estrelas da Via Láctea, que é muito maior. O raro, então, não é tão pleno assim quanto o denso, pois o que é raro não é tão concentrado quanto outras entidades densas que se aduzem em maior quantidade²¹⁹. Com efeito, ainda que a população humana seja bem numerosa e cada vez mais densa, as estrelas estariam mais propínquas à plenitude porque seriam mais densas ainda, já que não seriam tão raras.

O ser de Melisso, diferentemente de estrelas e de seres humanos, é um apenas, o único e sempre o mesmo: por isso, dificilmente haveria algo tão pleno quanto o ser, pois além de não aceitar nada, constituiria a totalidade do que é, negando-se, assim, a sua raridade – se ele é tudo o que é, não pode ser raro – e a sua receptividade a entidades alheias – afinal, elas nem mesmo existiriam, já que se assumiu que somente o ser constitui tudo o que é.

Então, a homogeneidade do ser também se articularia à sua plenitude pois, permanecendo o mesmo, exatamente idêntico ao que é, o ser não aceitaria coisa alguma, uma

²¹⁹ Em nosso exame, estamos evitando adotar a fórmula física moderna da densidade, uma vez que Melisso não a conheceu.

vez que mudaria se aceitasse. E, se é homogêneo, é um todo inteiro, sendo, ademais, só e exclusivamente aquilo que há para ser, pois é um. Logo, é pleno: não há nada para com ele disputar a essência do que é, nem nada que ele possa comportar em si além dele próprio.

B8 e ὁμοῖον

Em B8, o termo ὁμοῖον se veicula de maneira mais discreta, ocorrendo em apenas uma passagem. Trata-se, pois, do trecho no qual Melisso descreve as mudanças ingênicas ao âmbito sensível, indicando que os elementos contemplados, ouvidos e compreendidos em nada aduzem semelhanças (quer entre si, quer em si mesmos, uma vez que se alteram constantemente) e prejudicam, destarte, que se concretize aquilo que se poderia adequadamente nomear como conhecimento. A sentença constitui a seguinte:

(...) Ora, dizemos que vemos, ouvimos e compreendemos corretamente; 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* (οὐδὲν ὁμοῖον εἶναι), 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. (*Melisso*, DK 30 B 8, adaptado.).

De acordo com Melisso, as alterações incessantemente atestadas pela experiência empírica comprometem o conhecimento acerca delas, já que, tal qual fora investigado anteriormente, o conhecimento exige determinada estabilidade ontológica para se fixar com plausibilidade, acuidade e validade permanentes. Porém, o filósofo sâmio acentua que, entre os objetos do plano sensorial, nada se conserva o mesmo, já que cada coisa sempre muda em diferentes e múltiplas circunstâncias, por mais diminutas que sejam tais alterações (o exemplo do fio de cabelo já o reportava em DK 30 B 7; aqui em B8, esta tese parece ser ilustrada pela alusão à corrosão do ouro pelos dedos, que além de morosa, é quase imperceptível).

Então, neste trecho de sua obra, Melisso enfatiza que o que é deve se preservar idêntico a si próprio, enquanto que, entre as coisas que mudam, não é possível constatar tal conservação. A palavra ὁμοῖον atua de maneira a asseverar que o ser, ao contrário das propriedades sensíveis, é não apenas semelhante, mas igual a si mesmo, e que, por isso, se se pode conhecer algo, o que é passível de ser conhecido constitui aquilo que é, devendo-se banir quaisquer outras entidades diferentes desta. Tal qual destaca Harriman, “(...) There is no change, so if we see and hear change, we hear and see incorrectly.” (HARRIMAN, 2019, p. 204).

Homogeneidade e infinito

Conquanto se tenha analisado o termo ὁμοῖον nas diversas ocasiões nas quais se manifesta no interior do tratado de Melisso, evidenciando-se que este conceito se situa no cerne das hipóteses filosóficas sustentadas pelo sâmio por melhor associar as características do ser em seu conjunto, quiçá a pesquisa careça de evidências mais patentemente interpeladas sobre em que medida a homogeneidade e o infinito se desencadeiam de modo até, poder-se-ia afirmar, recíproco.

Deveras, a homogeneidade consiste na qualidade de o ser permanecer o mesmo e equivalente ao que sempre foi e será, isto é, imutável, incorruptível e estreme em sua essência. O adjetivo *homogêneo*, quando atribuído a Melisso, engloba a igualdade do ser, a sua congruência inextrincável, o seu caráter rigoroso e inexorável ante a possibilidade das adversidades. Em suma, assumir que o ser seja homogêneo corresponderia a enaltecer sua eterna identidade, sua perene e imorredoura igualdade.

Como pudemos desvelar algumas páginas atrás, para que se qualifique como homogêneo, é necessário ao ser que seja um. Se fossem dois ou mais, os seres obrigatoriamente provocariam mudanças em si mesmos, já que sua interação permitiria que se identificassem diferenças e disparidades as mais abundantes no conjunto que integrassem. Isto sucederia porque o ser, limitado por outros seres, seria reconhecido como diferente só pela capacidade de se nomear e numerar todos os entes, por exemplo, ainda que se assentisse que fossem seres extremamente similares entre si e quase imutáveis. No mais, os seres mudariam de qualquer maneira, pois se tivessem um início e um fim, isto seria sinal de que um dia não foram, mas começaram a ser o que são para, em outra ocasião, deixarem de ser o que são, aí se situando o seu termo. Então, eles teriam vindo a ser do que não é para passarem a ser, imperando neste processo o devir absoluto. E, mesmo que tivessem começado a ser de forma limitada desde sempre, ou seja, sem que tivessem sido alterados, os seres também mudariam porque, opondo-se a algo que não fosse eles próprios, exporiam-se à possibilidade da alteração, o que é vetado no verdadeiro ser. Por fim, que o ser seja limitado demonstra que ele é também mutável, já que se podem diferenciar suas partes: o limite é distinto do meio, por exemplo. E, levando-se em conta o viés aleatório da mudança, havendo dois seres ou duas partes de um mesmo ser (o início e o fim), ambas diferentes, o que impediria a sua mutabilidade? Ora, já teria mudado o ser em si mesmo, se são diferentes as partes que o compõem.

Com isto, percebe-se que o ser, sendo um em sua homogeneidade, é também infinito. Caso o ser fosse provido de limites, independentemente de onde ou quando se situassem, haveria a mudança, quer dizer, a heterogeneidade, o que contradiz o cunho homogêneo daquilo que é. É nisso que se ampararia a relação entre a homogeneidade e a infinitude: ambas reprimem a mudança do ser, cada qual desempenhando à sua maneira sua função, e ambas se comunicando mutuamente. Afinal, para se preservar a igualdade do ser, ele deve ser infinito, assim como, para que a infinitude prevaleça de forma impenetrável, a homogeneidade deve estar instaurada.

Há de se dessumir, ademais, num concesso com as asserções Reale, que a homogeneidade do ser é o que lhe aparenta lhe garantir, outrossim, o seu caráter unívoco: quando se alude ao ser, não é a nenhum outro ser que não aquele ser idêntico a si próprio a que se reporta. Nada de diferente deste único ser é tolerado, uma vez que o ser é homogêneo e, sendo igual a si mesmo, não poderia inspirar ambiguidades no discurso a seu respeito: “Per concludere diremo ancora come dal concetto di ὁμοιον non si possa prescindere, se si vuole intendere in modo corretto l’eleatismo e i suoi influssi. È l’ ὁμοιον (...) il corrispettivo dell’*univocità* dell’essere.” (REALE, 1970, p. 156). Ora, se aquilo que é se descreve como unívoco e infinito, além de se tratar de um ser apenas e não mais do que um, não é por acaso que também se caracteriza como sendo homogêneo: a eterna igualdade do ser a si mesmo só revigoraria ainda mais estes seus apanágios.

A indivisibilidade ontológica

Tal qual explicitado anteriormente, Melisso aparenta derivar a indivisibilidade da homogeneidade do ser. Se o que é é homogêneo, não poderia prover-se de partes, pois já não seria mais indissociável de si mesmo. A indivisibilidade, contudo, atrairá consequências ainda mais abrangentes no que tange ao cerne da ontologia sâmia: trata-se, pois, de uma propriedade que reforçará o viés imóvel do ser, bem como a sua unidade e a sua singularidade.

A indivisibilidade sugere, pois, a negação do movimento, uma vez que, para que se separem duas partes do ser, a cisão demanda constituir-se através da movimentação de uma e outra porções do ser. Esta interpretação também é sustentada por McKirahan:

[B10 e B9, para o comentador, respectivamente, 15.4 e 15.5] tratam da propriedade da indivisibilidade. [Aquele fragmento] (...) argumenta que o-que-é é indivisível porque, se fosse dividido, mover-se-ia (...). Melisso pode ter em mente uma espécie de divisão que fisicamente separa as partes

– o que, então, interpõe-se? Somente o-que-não-é poderia ocupar tal posição, o vácuo – e assim o movimento seria possível (...). Porém, é claro que o o-que-não-é não pode ser; assim, tampouco pode haver movimento. (McKIRAHAN, 2013, pp. 494-495).

Ademais, mesmo que se separasse o ser abstratamente, ou seja, sem que em sua estrutura uma houvesse qualquer alteração, seria preciso identificar as partes em oposição umas às outras. Esta identificação já se condiciona ao movimento, já que antes o ser era uno mas, depois de elaborada outra avaliação, ter-se-iam notado aspectos que se diferenciam mutuamente nele. Caso isso ocorresse, logo o ser já não seria uno, então nem poderíamos prosseguir adiante; mas, de qualquer forma, supondo que fosse possível encontrar no ser alguma diferença que lhe compusesse, o movimento dar-se-ia de todo modo, tanto no processo cognitivo de separar uma parte do ser de outra, quanto, invariavelmente, na separação efetiva de suas diferentes partes²²⁰. De acordo com Sedley, pode-se deduzir que, para Melisso, “(...) a divisão é considerada um processo que envolve o movimento de partes sendo separadas.” (SEDLEY in LONG, 2008, p. 187).

Esta questão também é importante porque é notável como Melisso atribui tantos epítetos distintos ao mesmo ser: uno, homogêneo, infinito, pleno, verdadeiro, imóvel, imutável, eterno, indivisível... Trata-se de um problema relevante reconhecido, outrossim, por Curd, que o assimila ao monismo de Melisso: “It is not clear whether or not numerical monism also admits the possibility that the single item can hold more than one predicate. It may or may not be permissible to say any more than ‘what-is is.’” (CURD, 2004, p. 66). Mas a questão também pode ser refratada sobre a condição de indivisibilidade do ser. Ora, como num único ser podem ser apartadas diversas propriedades diferentes, se ele constitui tudo o que verdadeiramente é? Bem; ainda que as descrições específicas destas propriedades pareçam distintas, elas se concatenam mutuamente, já que todas são imprescindíveis para garantir no ser sua incorruptibilidade e austeridade. Para Melisso, é aparentemente indiferente que definamos estas propriedades de maneira diversa. Todas se relacionam ao ser e em suas definições exigem propriedades complementares e determinada reciprocidade, então todas dizem respeito a uma

²²⁰ Para alguns comentadores, no entanto, a indivisibilidade do ser só poderia implicar a sua imobilidade no campo sensível. É o que postula Graham: “Why division should entail motion is not clear, unless Melissus is thinking on factual physical separation.” (GRAHAM, 2010, p. 484). Ora, conforme acabamos de dissertar, o movimento também pode se dar num plano abstrato, ou seja, no plano das hipotéticas mudanças que o ser pudesse sofrer ou, ainda, num âmbito no qual se especulasse a possibilidade de uma mudança concreta, mesmo que ela não se efetivasse – isto é, num meio plenamente racional e, logo, não sensorial ou fisicamente disponível. Souza descreve com uma frase bastante objetiva como esta divisão ocorreria: “Segundo Melisso, se algo passa por qualquer tipo de mudança, necessariamente move-se de um estado a outro” (SOUZA, 2011, p. 53). Mudança implica movimento, seja ela física ou não. Não obstante, ambas sugerem a viabilidade da divisão, o que é interdito pela filosofia desenvolvida por Melisso.

única coisa, que é aquilo que é. Se para os seres humanos convém de estes apanágios serem designados como propriedades variadas, não é porque no ser em si são diferentes, mas sim porque o homem é que, habituado a tudo distinguir através dos sentidos, não percebe sua redundância intrínseca.

O ser, então, não poderia dividir-se, sob pena de se movimentar. Destarte, ter-se-ia que admitir o vazio internamente ao ser, pois se foi possível que se movimentasse, seria necessário que houvesse um espaço vago para que ocorresse esta movimentação. E, também, aceder-se-ia ao vazio externo – afinal, as partes do ser, depois de deslocadas, precisariam se alocar em algum lugar diferente daquele que ocupavam outrora. Além disso, duas partes ou mais insinuam não apenas que haja mais de um ser, a depender de quantas divisões foram feitas, mas também que haja o não ser, que possibilitou a separação, e que, então, o não ser é, absurdo veementemente rejeitado por quaisquer integrantes da vertente de pensamento classificada como escola eleata.

Daí que a indivisibilidade do ser também suscita o seu caráter uno. O que há é um ser apenas. Não poderia este último tornar-se dois nem ser dois oriundos de uma mesma matriz. O ser não poderia mudar, pois é imutável, fator este que faz com que sua investigação comporte juízos plausíveis e racionais. Caso se dividisse, já mudaria, ainda que suas partes permanecessem indenés. E, então, não seria mais um, mas dois. Porém, o ser deve ser um somente, conforme atestado anteriormente.

Aí também estaria configurado o viés único do ser formulado pelo pré-socrático sâmio. É necessário que o ser seja unicamente o que há. Se ele se dividisse, já não seria o único e solitário ser. O rigor filosófico de Melisso é inexpugnável: faz-se impreterível e momentoso que o ser esteja sozinho, atuando unicamente como ser que é. Ainda que as partes do ser não fossem diferentes dele – o que também se cogita ser improvável, já que, se são idênticas, não poderiam ser distinguidas e isoladas –, não sendo exclusivas, já não poderiam mais ser, pois é neste sentido que se comprometeria a viabilidade do que é. Se ao estudar o ser, dedicamo-nos a mais de um único, então o estudo do que é permanece constantemente postergado, já que aquilo a que se visa é a análise do que é em si mesmo, e não do que é nas suas supostas multiplicidade ou partes.

Indiquemos, pois, quais são as passagens do tratado de Melisso que mais explicitamente o enaltecem.

Os fragmentos que exprimem a indivisibilidade no tratado de Melisso: dois excertos

A princípio, o fragmento B10, conforme já se havia grifado nos tópicos antecedentes, é o fragmento no qual se concentra a projeção da imobilidade e da indivisibilidade do ser. Sua tradução corresponde à asserção de que “se o ser se divide, move-se; e, movendo-se, não poderia ser” (*Melisso*, DK 30 B 10). Porém, de acordo com Harriman, a indivisibilidade repousaria tácita, ademais, em outro fragmento, cujo vínculo com o exposto aparenta ser nítido. Trata-se de B9: “Se, pois, (o ser) é, deve ser uno; e, sendo uno, não deve possuir corpo. Mas, se tivesse espessura, teria partes e já não seria uno”. (Idem, DK 30 B 9)²²¹. Neste último, Melisso declara a incorporeidade do ser, ponto sobre o qual nos debruçaremos adiante; mas, também, realça que a espessura constitui o elemento que contribui para que o ser seja dividido, pois é ela que condiciona o ser a prover-se de partes. Daí que a espessura, associada à corporeidade das entidades, deveria ser abolida com o fito de se preservar a unidade do ser.

Interpelemos cada uma destas citações a seu turno. Em B10, de acordo com Harriman, é atribuída prioridade à imobilidade do ser (antes dissecada em B7) cuja influência se articula com base, igualmente, na homogeneidade ontológica:

(...) as we know that B10 turns on the premise of « imobility » established in B7, we can be sure that homogeneity was established by Melissus *prior* to indivisibility ; this confirms that the premise « immobile » was available to him in B10. (HARRIMAN, 2019, p. 134. *Grifos do autor*).

O pesquisador explora ainda como a homogeneidade, aliada à indivisibilidade, se desenvolveria internamente a B10. Segundo Harriman, dividir o ser seria impossível devido à sua imobilidade, aspectos que colaboram para elevar ao fastígio a necessidade de o ser se manter homogêneo.

(...) We think that he argued that what-is is not undivided without recourse to homogeneity. [...] How does homogeneity fit into B10 ? [...] If what-is is divided, it must be so because one part has been separated from another. How does one separate one part from another ? Motion. (Idem, p. 135).

Harriman expende, ainda, que, como não há nada no ser que nos capacite a distinguir um ponto de outro, já que ele é um todo homogêneo e inteiro, então a divisão só poderia suceder

²²¹ O fragmento B9 será mais exaustivamente dissecado quando abordarmos a incorporeidade do ser no tratado de Melisso. A princípio, nós o investigaremos na presente ocasião apenas como uma introdução às questões filosóficas que ele pode provocar, principalmente aquelas relacionadas à indivisibilidade do ser.

em um âmbito espacialmente concebido, isto é, ela teria que necessariamente exigir o movimento:

If there is no qualitative difference to Mark out one spot from another, we would need to fall back on spatial difference as the criterion for separation. In a qualitatively homogeneous world, mere juxtaposition would not be sufficient to mark out a spatial difference. Thus a gap is required which, in turn, demands motion. This is impossible ; therefore, what-is is not divided. (Idem, *ibidem*).

Embora Harriman admita que em B10 não há nenhum termo que evidencie o reporte à homogeneidade como aquilo que refutaria a mobilidade do ser (Idem, *ibidem*), sob o ângulo da argumentação lógica empreendida pelo filósofo sâmio, esta tese seria assaz coerente: “if the account is along the right lines, Melissus appeals to homogeneity as well as immobility in B10”. (Idem, p. 136).

Agora, esquadrinhemos com mais pormenores as contribuições de B9 para esta temática. Harriman sustenta que B9 cooperaria para alicerçar o arazoamento veiculado na medida em que a divisão não apenas demanda a mobilidade indicada em B10, mas a noção de que as partes distinguidas deveriam estar contidas em um determinado lugar. E, como Melisso exclui a espessura dos atributos do ser, a divisão não poderia mais acontecer, pois seria justamente a espessura o que possibilitaria ao ser que possuísse partes:

If we also consider what B9 contributes, I suggest that we will not only further strengthen the argument for indivisibility but also make good sense of the relation between πάχος e μόρια. [...] We might wonder if the possibility of motion is the only necessary condition for division in a (*homogeneous*) world. Division requires not just a separation, and the means to effect it, but also a determination of where the division is to take place. It is on this last condition that B9 has something valuable to add to Melissus’ argument. (Idem, *ibidem*. *Grifos do autor*).

Deveras, há três vocábulos em B9 e B10 que hão de exercer uma função fulcral no interior da prosa melissiana. São eles πάχος (espessura), μόρια (partes, proveniente de μόριον, parte) – ambos em B9 – e διήρητα (dividido), derivado do termo διαίρέω²²² (dividir), este último em B10. Esmiuçemos suas denotações semânticas, ao menos de forma inicial, com o escopo de avançarmos melhor amparados em nossa investigação.

διαίρέω – I. Dividir, separar, *de onde*: 1. Separar uma coisa de outra. (...) 2. Dividir em diversas partes. II. *por ext.* 1. Distinguir. (...). 2. Determinar, definir, *de onde* explicar com precisão. 3. (...) Decidir; cortar, apartando.

²²² A palavra *diérese*, que em ciências médicas expressa o processo de divisão dos tecidos cutâneos externos e internos a fim de se acessar a região a ser operada, deriva do termo grego διαίρέω.

Seleccionar. (...) Reservar a si *ou* compartilhar entre os semelhantes. (...) Dividir, separar. (...) *por conseguinte*, distinguir. (...) Decidir, *donde* definir, esclarecer, explicar.
μόριον – 1. Parte. 2. *Particularmente* parte do corpo, membro; *no plural*, partes do homem ou da mulher.
πάχος – 1. Espessura. 2. Excesso de peso, proporções exageradas.
(BAILLY, 1935, pp. 199, 579 e 674).

Como se pode analisar, a palavra διαίρεω, além de designar a cisão, a separação e a divisão, também exprime, em grego, noções vinculadas ao processo de se dividir determinado objeto de estudo para melhor explorá-lo, adquirindo-se, destarte, uma visão mais elucidativa e patente sobre um tema específico. É interessante observar que, de certa maneira, o termo em si sugere que o conhecimento humano, a capacidade humana de definir e de explicar, parece se efetivar através da efetuação da atividade de classificar, separar e distinguir, aspecto que viabilizaria de forma mais profícua a dedicação investigativa sobre a qual um agente se debruçaria a respeito de uma única entidade específica prospectada das demais.

Em Melisso, contudo, o sentido aparenta atuar contraintuitivamente em relação ao que se sugere. Se o único conhecimento verdadeiro deriva do ser uno, é necessário reconhecer que uma divisão apresentar-se-ia de forma danosa, pois a tentativa de separá-lo não o esclareceria mas, antes, corromperia o ser. É imprescindível que o ser seja um, e fazer com que surja mais de um ser protela o processo de conhecê-lo, ao invés de adiantá-lo. Deste ponto de vista, o uso do termo διήρητα, que em B10 exprime a suposta divisão do ser, pode ser examinado mais reflexivamente em relação a todo o tratado de Melisso, sobretudo se lermos B8 novamente: a divisão, processo que altera o ser, não proporciona o conhecimento, mas o torna túbio e inverossímil, já que o conhecimento é relativo apenas ao ser, que deve ser um e não seccionado em outros.

A apropriação do filósofo sâmio do vocábulo em destaque, portanto, tratar-se-ia de uma apropriação crítica em relação a todas as dimensões semânticas que a palavra pode suscitar, conquanto seja primordial enaltecer que, quando Melisso emprega o termo, aparenta aludir apenas ao seu sentido mais original, que é o de, simplesmente, dividir. Ainda assim, Melisso parece estar muito cômico das palavras que veicula e de suas variações polissêmicas, o que favoreceria a interpretação em pauta de que, quando o termo διαίρεω é utilizado, ele pode exprimir muito mais do que um primeiro olhar captaria. O que está sendo rejeitado não é só a divisão, mas a noção de que o conhecimento se consolida através de divisões: para Melisso, o único conhecimento verdadeiro é aquele sobre o que é. Então, deve haver um só conhecimento, e não vários divididos, pois o ser é só um.

Quanto aos demais termos, Harriman estabelece uma leitura que os interpela dialogando com a *Física* de Aristóteles, na qual a palavra μέγεθος, aderida pelo estagirita, poderia corresponder com o sentido de πάχος em B9 e, ainda, se articular a μόρια, registrada na mesma passagem da prosa melissiana. A questão é que tanto o πάχος de Melisso quanto o μέγεθος²²³ de Aristóteles exprimiriam (no caso do filósofo pré-socrático, se tivessem o assentimento do sâmio quanto à sua veracidade ontológica), o caráter contável do ser. Bem, se o ser é contável²²⁴, ele não apenas é mais de um, como também pode se dividir. A esta perspectiva se atribui a impressão de que grandeza e espessura denotam a natureza plural e numericamente ordenável das entidades que por elas são compostas. Quando se fala em grandeza, por exemplo, se pode pensar em unidades de medida, como metros, litros, quilos e até mesmo os segundos. Quanto à espessura, mais propriamente associada a unidades de medida espaciais, não seria muito diferente: metros, decâmetros, centímetros, nanômetros...

Então, se o ser tivesse espessura, seria contável. E, sendo contável, tem que ser mais de um. Ora, admitindo-se a pluralidade do ser, o que impediria que fosse dividido em mais seres? A pluralidade intrínseca à espessura prevê essa possibilidade. Por exemplo: tendo um tronco de árvore dois metros de espessura, isto é, um par de metros mensurados devido ao fato de a espessura implicar unidades de medida contáveis, é possível dividir o tronco em duas partes, cada uma de um metro, e em vinte partes, cada uma de dez centímetros, bem como em duzentas partes, cada uma de um centímetro, e assim sucessivamente. Se o ser é contável, é ordenável e divisível, já que uma medida como a da espessura pode ser identificada de várias maneiras e a própria espessura evidencia a divisibilidade. A espessura deve, então, ser

²²³ Em Melisso, μέγεθος se situa apenas em B3. Concentrar-mo-nos-emos somente em B9 e B10, mas é válido frisar que, se a palavra ocorre em um trecho do tratado de Melisso, não seria implausível raciocinar que Aristóteles, ao reportá-la, poderia estar se referindo à filosofia do sâmio, como aparenta sustentar Harriman sobre *Física*, 3, 5, 205b 24-31.

²²⁴ Ao contarmos, geralmente o fazemos em se tratando de mais de um objeto, pois, do contrário, não haveria uma sequência numérica sobre a qual a contagem se alicerçaria. Embora Melisso e a filosofia pré-socrática como um todo provavelmente desconhecêssem os números negativos, esta definição também se aplicaria a eles, pois até os valores “em débito” é possível contar. A contagem demandaria, assim, ao menos mais de um objeto, mas vimos que o vazio não existe [se se quisesse opor o zero (um objeto) ao um (outro objeto)]. Além disso, a pluralidade também foi abolida por Melisso (neste caso, não se poderia opor o um aos demais números). Destarte, a contagem estaria comprometida, pois não se conta um objeto apenas, e a filosofia de Melisso proíbe que haja qualquer coisa diferente do um (zero ou dois, três, quatro...). Quando se trata de um número referente a um único objeto, não se pode dizer que este último foi “contado” por oposição a outros objetos, mas mais presumivelmente ele foi *definido* como sendo um: afinal, a contagem, como acentuamos, parece exigir uma sequência, uma mensuração do que é diverso. Harriman frisa ainda que a contagem suscita a divisibilidade, dissertando sobre o tópico segundo o que está exposto a seguir: “We may say that the anatomical nature of πάχος (measurable by fingers, cubits etc.) gives the further suggestion that something with a πάχος is subject to division [...]. If we say that something has a πάχος, we are saying that it has such and such a tickness and a shape. Saying so entails that it has *metrically distinct parts* that constitute it as a whole and thus that what-is is a plurality and no longer one”. (HARRIMAN, 2019, pp. 139-140. *Grifos do autor*).

sacrificada como uma propriedade ontológica, pois resultaria na pluralidade do ser (por ser contável) e em sua divisibilidade (por poder abranger múltiplas unidades de medida segmentadas em partes). Eis o que Harriman argumenta a este respeito:

A look to the Aristotelian passages (...) gives us a plausible explanation why Melissus would want to resist the thought that what-is could have a *πάχος*, which I take to be nearly synonymous with Aristotle's *μέγεθος*, in so far as both imply countability and thus determination. (HARRIMAN, 2019, pp. 138-138).

Seria a partir deste panorama que as partes (*μόρια*) seriam excluídas em Melisso, uma vez que seriam fruto da divisibilidade do ser por ele reprovada. E, também, seria por esta razão que o viés corpóreo do ser, seu corpo (*σῶμα*), seria rejeitado: corpos têm espessura e, se é assim, são divisíveis em partes. Mas a espessura, a divisão e as partes foram recusadas no ser; logo, também o corpo deve sê-lo.

I want to suggest that the denial of *σῶμα* and, thus, a *πάχος* to what-is proceeds along similar lines. This is what I take to be the upshot of the connection between *πάχος* and *μόρια*. If we take a *πάχος* to be rough equivalent of Aristotle's notion of extension (and, as we have seen, there are good reasons to do so), it bears the intrinsic property of being countable (having determinate dimensions) and is therefore measurable. Something measurable has a determinate centre and is subject to division : division results in *μόρια*. (Idem, pp. 138-139).

Para o pesquisador, aliás, a homogeneidade seria integralmente violada se se consentisse com a possibilidade da divisão do ser, pois as partes que o comporiam estariam em contato e seriam dissociáveis, o que é impossível naquilo que se caracteriza como sendo homogêneo. Em corpos orgânicos, a heterogeneidade é justamente o que se constata, já que são divisíveis e têm partes (não olvidemos que, em grego, *μόρια* também pode significar *membros do corpo*). Não há lugar para a homogeneidade na estrutura de um corpo: logo, o corpo também deveria ser abolido do ser.

(...) In a organic body, we find just the opposite (in relation to what is supposed to be in a homogeneous world): the parts *must* be in contact. Thus we find the suggestion that in a heterogeneous subject something with a *πάχος* *does* have the qualitative differences necessary for division. In either case, what we ought to take away is that a *πάχος* entails divisibility and parthood. (Idem, p. 139. *Grifos do autor*).

Ora, se B9 se responsabiliza por endossar a elisão do corpo, da espessura e das partes como atinentes ao ser, é óbvio que a divisibilidade deste último também foi rechaçada. Então, poder-se-ia indagar qual é a função de B10, fragmento imediatamente posterior, que elimina a

divisibilidade mais explicitamente. B10, além de associar a divisibilidade ao movimento, cuja interdição já havia sido mencionada no interior do tratado de Melisso em B7, desempenha o fulcral papel de reforçar a necessária indivisibilidade do ser. O filósofo de Samos não parecia se intimidar com a tarefa de explicitar teses idênticas através de variados argumentos; como bem repara Harriman, Melisso até enfatiza este procedimento em B8, quando relata que “é, pois, esse argumento a mais importante prova de que (o ser) é apenas um; mas também (há) as seguintes provas (...)” (*Melisso*, DK30 B8). De acordo com o pesquisador, “we can see that it is clear from Melissus’ words that he is comfortable providing multiple arguments for a single thesis”. (HARRIMAN, 2019, p. 140).

Indivisibilidade e infinito

A indivisibilidade, como tantas outras propriedades do ser de Melisso reciprocamente concatenadas, se enleia ao infinito. Afinal, se o infinito coíbe a possibilidade de haver partes no ser – como o seu princípio e o seu termo, ambos atuando como margens e, portanto, como segmentos que o delimitariam –, então o infinito garante em alguma medida a indivisibilidade ontológica.

Além disso, conforme já fora argumentado anteriormente, a homogeneidade é respaldada tanto pelo infinito quanto pela indivisibilidade: no primeiro caso, porque o ser é um todo inteiro e pleno e, deste modo, não teria como ter começado ou findado, sob pena de não mais se afigurar como sendo uma totalidade absolutamente idêntica si mesma; e, no segundo caso, porque a divisão é própria do que é heterogêneo, pois somente o heterogêneo seria provido de diferenças que poderiam ser distinguidas umas das outras. Então, a indivisibilidade se relaciona ao infinito também por via de sua homogeneidade.

Que o um seja indivisível é, ademais, imprescindível, pois, apartando-se, já não seria um, mas dois, três, quatro, cinco... Então, o que é um só não pode se dividir, pois feneceria o que é um e gerar-se-ia o que não é. Neste sentido, também o viés uno do ser e sua respectiva indivisibilidade refletiriam, perigualmente, a infinitude ontológica: como o ser é imutável, não pode ter tido início e nem final – se os tivesse, mudaria, e não haveria mais um só ser, mas se seria obrigado a admitir mais de um único ser, que se dividiriam entre o que era antes e o que é agora. Logo, a indivisibilidade se conectaria ao infinito também devido ao fato de o que é ser um.

Ilacões sobre o rírido monismo de Melisso

Melisso trata com primazia as temáticas do um, da homogeneidade e da indivisibilidade, colmando-as no seio de sua particular ontologia – sobretudo, diga-se de passagem, a primeira. Os três apanágios reverberam o porfiado esforço empregado pelo filósofo sâmio em se retratar o ser da maneira mais coerente, coesa e melindrosa possível no interior de sua filosofia. Por mais que o filósofo insista nestes pontos – e, como vimos, mais predominantemente na instância una do ser –, recorrendo a uma comoração dos mesmos, sua exposição parece diserta e persuasiva na condução teórica que é concretizada em seu tratado.

No que tange ao que é ser descrito como um, perlustrando o que se interpelou há pouco, Melisso o enaltece de maneira bastante pelúcida. De acordo com Cordero, “(...) uma corrente filosófica reivindica esse ser-uno, e suas origens encontram-se em Melisso. (...) O certo é que em Melisso se encontra claramente proclamada a unidade do ser.” (CORDERO, 2011, p. 210).

O um inibe do ser a sua suposta pluralidade e, também, a possibilidade de que venha a mudar. Em ambos os casos, há mais do que um ser como consequência, quer se admita que haja um ser e outro ser positivamente existentes, quer se argumente que haja o ser e o não ser atuando como díspares (nesta circunstância, o não ser viria a ser, o que é absurdo). Quanto mais especificamente à imutabilidade do ser, investigada em nosso tópico anterior, ela é resguardada pelo um na medida em que a mudança produz sempre e necessariamente dois seres: o presente e o anterior. Mas, se o ser é infinito, não pode ter tido início nem fim para poder mudar. Como afirma a música de Toquinho e Vinícius de Moraes, *Sei Lá*, “(...) nada renasce antes que se acabe”. A mudança demanda um começo, uma espécie de renascimento, para que emerja, destarte, o novo ser; e um término, o fim do que antes era e não mais será. Sendo o ser um e infinito, a gênese e o perecimento se dissipam, bem como, proporcionalmente, a mudança.

Isto implica, outrossim, uma relação assaz fidalga com uma das condições anteriormente vislumbradas na obra sâmia: a de que os objetos do âmbito das aparências devem ser integralmente rejeitados a fim de que o ser se conserve um e o mesmo. A recusa da multiplicidade se reverbera, portanto, não apenas sobre o que parece constituir o plano abstrato do ser em si, mas também se reflete no campo dos objetos sensíveis: o ser não pode ser múltiplo, independentemente de como esta multiplicidade se manifesta, sob pena de sua multiplicidade e variedade contradizerem o caráter homogêneo que deve assumir. Trata-se, pois, do que salienta Pulpito a respeito, em consonância com o que projeta, outrossim, Mansfeld: é preciso “(...) si soffermare sul riconoscimento del monismo stretto in Melisso (...), ossia della tesi secondo la

quale gli oggetti dell'esperienza sono falsi e inesistenti.” (PULPITO in MANSFELD, 2016, p. 57).

Quando François Châtelet interpela de forma bastante exígua a filosofia de Melisso, ele salienta que, para o pré-socrático, “(...) l'Être doit aussi être déclaré infini (...), [sinon] il serait borné par quelque chose qui ne pourrait être que du non-être existant (...). De là se tirent aisément son unité et sa continuité.” (CHÂTELET, 1999, p. 50). Com efeito, o infinito e a unidade do ser se adunam: uma vez privado de limites, o ser não mais é coibido a existir concomitantemente com outros seres a ele adversos – tampouco o não ser – e, assim, faz-se mister constatar a sua inerente unidade²²⁵.

A homogeneidade reflete a integridade do ser, seu caráter incólume e inviolável, pois é ela que evidencia a diuturna e imorredora identidade do ser consigo mesmo. Por se tratar de um ser inteiro, completo e impassível de aceitar ou expelir coisa alguma, o que é mantém-se também infinito²²⁶. O que é não possui limites, então não haveria nada além do que é, pois não se poderia identificar algo depois dos limites, já que eles sequer existem. Se o infinito respalda no ser o seu caráter único e exclusivo, também reforça a sua igualdade a si mesmo, pois não haveria outra propriedade com que o ser pudesse se comparar para que fosse em algum aspecto diferente.

Já a indivisibilidade do ser reitera o monismo, por objetar que o um possa se tornar dois ao ser apartado, além de garantir que não seja possível dissociar as supostas partes do ser eternamente idêntico, já que a divisão em partes não é uma alternativa: preserva-se, assim, a homogeneidade. E o infinito atua, novamente, para assegurar que tais propriedades se

²²⁵ A relação de interdependência argumentativa entre o infinito e o um no ser de Melisso é identificada por Mansfeld e comentada por Pulpito. Para este último, Mansfeld “ipotizza che questa conciliazione tra infinità e monismo sia servita da contromisura all'utilizzo più generoso dell'infinito da parte di Anassagora. Ad ogni modo, allo studioso appare chiaro come Melisso abbia utilizzato l'infinito degli Ionici in funzione di una reinterpretazione dell'ontologia eleatica.” (MANSFELD apud PULPITO, in MANSFELD, 2016, p. 50). Os alvitres em que se respalda Melisso estariam, desta forma, associados ao conceito de infinito que houvera anteriormente investigado filósofos predecessores ao sâmio, cuja abordagem do tema, não tão abundante, seria recorrente em algumas visões jônicas. Assim, Melisso teria articulado, uma vez familiarizado com a questão filosófica do infinito, seu pensamento sobre o monismo ontológico a ela – evidentemente, de um modo inteiramente novo e original.

²²⁶ Sweeney parece incrédulo quanto à possibilidade de, uma vez descrito como infinito, o ser de Melisso conservar coerentemente os epítetos de homogêneo e de um de modo simultâneo. “How can Melissus introduce *apeiria* into such a theory except at the risk of perverting either the one or the other?” (SWEENEY, 1972, p. 135). O pesquisador encerra sua análise explicitando a questão como um dos pontos acroáticos na filosofia do sâmio. Sua resistência em aceder a este traço do texto em prosa de Melisso parece repousar no fato de que o ser imóvel de Parmênides se afiguraria muito mais estável do que um ser que se descrevesse como sendo infinito. Ora, este exame aparenta se sustentar em nossa visão contemporânea de infinito: aquilo que assumisse esta característica tenderia a se expandir infrenemente em todas as direções. Não parece ser este o caso na filosofia de Melisso e, tampouco, Sweeney nos oferece uma resposta suficientemente clara a este respeito. Mais nuances acerca do infinito serão dissecadas nos capítulos a seguir, quando nos dedicaremos a perquirir pelos conceitos de infinito espacial e infinito temporal no tratado de Melisso.

manifestem: se o ser tivesse limites, e começo e fim, dividi-lo seria mais do que natural, já que o começo, o fim e os próprios limites já são uma divisão.

Em suma, Melisso parece estar nos atentando para o fato de que, qualquer que seja o argumento adotado, estamos fadados à contradição caso neguemos o um ao ser. Para Reale, nisso se alicerçaria também o cunho rigoroso das demonstrações melissianas: “dunque, a conclusione, diremo che Melisso, sul problema dell’*év*, si mostra piú nuovo e altresí piú rigoroso e piú coerente rispetto agli altri due Eleati, in quanto è l’único che fondi adeguatamente tale attributo”. (REALE, 1970, pp. 122-123).

É sob este ângulo que o sâmio se manifesta de forma tão assídua e inexorável quando o assunto é o monismo por ele sustentado: ao que tudo indica em seu tratado, não há escolha disponível, a não ser a de se reconhecer o ser como um. Do contrário, toda a estrutura ontológica do ser simplesmente desmoronaria.

II. 3. A totalidade do ser como uma consequência de sua infinitude e eternidade

No tratado de Melisso repousa uma temática ontológica assaz medular, apesar de seu conteúdo não se explicitar diretamente em uma cláusula específica. Trata-se, pois, da totalidade do ser. Zafiropulo a ressalta: para ele, o ser de Melisso “(...) répresente par définition le tout (*πᾶν*) (...)” (ZAFIROPULO, 1950, p. 240). De certa maneira, já a abordamos quando exploramos a homogeneidade daquilo que é, uma vez que a homogeneidade implica que se conserve no ser um todo, um âmagó inteiro e indissociável de modo absoluto e indefesso, cujo cunho se associará, entre outros fatores, à unidade do ser²²⁷.

Contudo, a totalidade do ser constitui um terreno mais paludoso porque, embora diga respeito, deveras, ao que é, ela pode também ser veiculada como argumento para se sustentar determinada ambiguidade do um, já que os termos pelos quais é exprimida podem denotar uma correspondência do ser com o universo ou com a noção de “tudo o que há” – isto, não

²²⁷ Segundo Guthrie, “(...) it seems unnecessary to argue against change of order (*kosmos*) when reality is one and without parts.” (GUTHRIE, 1969, p. 103). De fato, seria intuitivo que, uma vez se constatando a realidade do ser e o seu viés exclusivo, a totalidade ontológica que dele deriva não pudesse mudar ou ter partes. Entretanto, Guthrie destaca em seguida que a discussão parece ser importante porque, mais tarde, no tratado *MXG*, o anônimo discorrerá que Melisso teria se empenhado em indicar que o ser é um, e assim este último se caracterizaria não por se tratar de um único ser, mas por alusão a uma “mistura” de vários elementos de que seria composto. A análise sobre a totalidade daquilo que é exerceria aí um papel fundamental. A questão é extremamente relevante e sua abordagem tece diversas semelhanças com aquilo que trataremos agora, embora não nos ocupemos em interpellá-la mais intensamente. Faz-se adequado, contudo, realçar aqui a sua acuidade. Para maiores informações a respeito do assunto, aconselhamos, outrossim, a leitura do artigo de Brémond, *Melissus so called refutation of mixture* (BRÉMOND, 2015).

olvidemos, segundo o ponto de vista com os quais flertam certas interpretações. Com efeito, ao se referir ao todo ou à totalidade do ser, parece inescusável que, até involuntariamente, se estabeleça uma comparação, ou uma analogia, com o cosmos, em geral considerado aquilo que comporta a totalidade por excelência. Também não causaria espanto quem porventura vinculasse a capacidade do ser de se aduzir total e integralmente à ordem cosmológica – que aparenta reger todas as coisas e tudo açambarcar –, tornando ambas, sob uma mesma leitura, praticamente correspondentes.

Neste ínterim, tais perspectivas exigem cautela, sobretudo porque suas consequências são demasiado extravagantes para o sistema filosófico postulado por Melisso, comprometendo, inclusive, a lógica de seus arazoamentos. Investiguemos, adiante, em que se alicerçam tais teorias, colimando o assunto mais acurada e aferradamente.

Citações de Melisso referentes à totalidade e a raiz terminológica da palavra

Melisso não emprega os termos que expressam “totalidade” de maneira uniforme, paradigmática e uníssona em seu texto. Na verdade, a “totalidade” a que se reporta nem sempre vai designar o ser, mas, em algumas situações, a palavra tangerá mais um conjunto de determinados objetos do que o todo propriamente dito.

O termo originalmente tratar-se-ia de $\pi\tilde{\alpha}\varsigma$, $\pi\tilde{\alpha}\sigma\alpha$ ou $\pi\tilde{\alpha}\nu$, conquanto apenas uma destas fórmulas se aduza nas linhas do texto do pré-socrático sâmio – $\pi\tilde{\alpha}\nu$, que ocorre cinco vezes em seu tratado, além de $\pi\tilde{\alpha}\nu\tau\alpha$, vocábulo derivado deste último. Definamos o significado mais primevo e congênito do termo para, em seguida, o desvelar mais profundamente, dissertando acerca de suas possíveis aplicações na prosa melissiana.

$\pi\tilde{\alpha}\varsigma$, $\pi\tilde{\alpha}\sigma\alpha$, $\pi\tilde{\alpha}\nu$ – Tudo, todo, toda. A.I.1. cada, cada um (dos); todo. [...] 2. Todo inteiro, tudo. [...] II. Todos. B.I. 1. [...] Todo inteiro (todo o, toda a); 2. Todo o; (...) *precedido do atigo quando se quer grifar que a totalidade se opõe às partes isoladas*: o todo, todo o conjunto. O universo. II. Completamente, sem faltar nada. [...] C. I. O todo, a coisa principal, o importante; 1. Em tudo, absolutamente, completamente, totalmente. [...] 2. Tudo, todo o possível. II. $\pi\tilde{\alpha}\nu\tau\alpha$ – todo o possível. [...] Em tudo, sob todos os aspectos (...), *d’onde*: absolutamente, inteiramente, completamente. (BAILLY, 1935, pp. 670-671. *Tradução nossa do francês. Grifos do autor. Adaptado.*)

Como se identifica nas descrições acima cotejadas, $\pi\tilde{\alpha}\nu$ pode designar tanto cada um dentre vários elementos de um mesmo conjunto quanto a totalidade de tudo; ademais, também pode

atuar em algumas sentenças como advérbio, exprimindo o modo de ser totalmente, absolutamente e completamente de determinada entidade. Por fim, também pode inculir a dimensão do todo em si mesmo, de uma mesma abrangência universal: nestes casos, πᾶν aludiria a “universo”, a uma totalidade, a um todo integralmente concebido.

Grafamos a seguir as passagens nas quais estas palavras são adotadas por Melisso, com suas respectivas traduções ao lado. Numa análise mais primária, poder-se-ia admitir que o filósofo não se engaja no uso dos vocábulos de modo muito esdrúxulo; na verdade, tende-se a aceder à projeção de que o sâmio não teria um interesse muito extrapolado em pintar as palavras πᾶν e πάντα com um mesmo verniz. Melisso colore ambos os termos sob um matiz bastante variegado, por assim dizer, se considerarmos as múltiplas acepções que sugerem seu uso.

Ao final de B2:

(...) ὅ τι μὴ πᾶν ἔστι. = *o que não totalmente é*

Em B7, 1:

(...) ὁμοιον πᾶν. = *o mesmo todo ele*

Em B7, 2:

(...) ὀλεῖται πᾶν ἐν τῶι παντὶ χρόνω. = *pereceria todo na totalidade do tempo*

Em B7, 4:

(...) οὐ γὰρ ἂν πᾶν εἶη ἀλγέον (...) = *pois não seria totalmente, se sentisse dor*

Em B8, 3:

(...) καὶ ταῦτα πάντα ἕτεροιοῦσθαι (...) = *e tudo isso se altera*

Em B8, 3, mais adiante:

(...) ὅ τι ἰσχυρὸν δοκεῖ εἶναι πᾶν (...) = *e tudo mais que parece ser duro*

Em B8, 4:

(...) πάντα ἕτεροιοῦσθαι ἡμῖν δοκεῖ καὶ μεταπίπτειν ἐκ τοῦ ἐκάστοτε ὀρωμένον = *tudo nos parece alterar-se e mudar pelo que é visto cada vez*

Avancemos, pois, por partes. Como se pôde identificar, Melisso emprega o termo πᾶν e seus derivados ao menos sete vezes em seu tratado: uma única vez em B2, três vezes em B7 e mais três vezes em B8. As menções que o filósofo sâmio veicula da ideia de totalidade podem

expressar uma cornucópia de dimensões semânticas. Nós as examinaremos cautelosa e meticulosamente a seguir.

$\pi\tilde{\upsilon}\nu$ em B2

O termo não é empregado por mera coincidência. Neste fragmento específico, sobre o qual nos debruçaremos adiante com mais afofado a fim de exumar os arcanos que nele jazem a respeito do que se designa como infinito temporal, o precípua posicionamento a ser explorado é o de que os limites – início ou fim – necessariamente implicam uma mudança, conduzindo-se a refutação argumentativa por estas veredas. Melisso explicita que, uma vez que o ser não veio a ser nem nunca virá a ser, já que este processo fadaria à própria elisão aquilo que é, um início e um fim devem ser renunciados, pois é somente através deles que a transformação se viabiliza.

Eis, pois, o azo pelo qual o filósofo sâmio rejeita, neste trecho, os limites: com o devir iminente que provocariam, se os admitíssemos, o ser não mais seria sempre e nem totalmente. Não seria sempre porque em algum instante teria se alterado, já que os limites impõem a mudança: o que é englobado por eles permaneceria, enquanto que o meio externo, contra o qual formariam uma barreira, igualmente seria dotado de validade ontológica (assumir-se-ia o ser e o não ser como seres proporcionalmente verdadeiros). Daí que, se o que é fosse limitado por algo, é sinal de que outrora havia sido o não ser para então se tornar o ser. Se observarmos a questão, o mesmo sucede com quaisquer outras metamorfoses contempladas física e sensorialmente: as estrelas que antes eram poeira cósmica, ou seja, não estrelas, se tornam gigantesas esferas de gás incandescente alimentadas por reações nucleares de elevada escala; um processo similar ocorre com as anãs-marrons, cujo desenvolvimento atípico não as caracteriza como estrelas. Entretanto, ambos os corpos celestes são limitados, margeados e delimitados contra aquilo de que se originaram: o que não é uma estrela, a poeira cósmica. Limites sugerem mudanças – mais do que isso, as implicam, pois, de qualquer maneira, para que algo mude, é preciso que comece a ser o que não é para então deixar de ser o que era: início e fim se postariam ambos entre o ser se sua transformação fosse concedida.

O ser também não seria totalmente. O que é totalmente o é por inteiro: não poderia, então, mudar algures, ainda que em menores níveis. O que garante ao ser a sua coesão e a veracidade das asserções de que não possui limites e que, portanto, não se sujeita ao devir, é o fato de todo ele se submeter a esta máxima, nenhum aspecto em si sendo poupado de lhe fazer

jus. A palavra $\pi\tilde{\alpha}\nu$, portanto, aqui seria usada para realçar o quão ínvio seria que algo que é sempre, ou seja, que não se prostra ante a mudança, não fosse totalmente. Se há o ser e ele sempre é – em outras palavras, ele é por todo o evo, jamais se alternando com o que não é –, então é necessário que ele seja totalmente; do contrário, em algum lapso de tempo não seria mais o que é, o que sempre foi e o que sempre será, mas outro. Para isto ocorrer, quer dizer, a mudança, ele teria que apresentar início e termo. Então, já não seria totalmente, mas só em partes. Ou, ainda, poderia ser *totalmente* outro, se a mudança lhe alterasse por inteiro. De qualquer forma, não seria mais o que era. Se uma parte muda, o ser já não é o mesmo totalmente. Também por esta razão as lagartas, cujo corpo esguio e segmentado não perece durante sua transformação em borboleta, são chamadas de borboletas após a metamorfose: que tenham ou não corpo de lagarta é irrelevante, pois, se agora possuem asas, são outro ser, e não mais o mesmo.

O início e o fim, vetores que são para o vir a ser incessante, são, em suma, banidos, e a totalidade do ser, antes ameaçada, se restaura integral, ininterrupta e permanentemente. Em B2, Melisso parecia aludir ao ser como um todo, analisando sua propriedade inteiramente e considerando toda a composição que o permeia. Logo, $\pi\tilde{\alpha}\nu$ é projetado no interior do texto expressando o seu cunho mais instutivo, que é o de representar uma totalidade – mas, no caso do tratado melissiano, uma totalidade desprovida de limites.

$\pi\tilde{\alpha}\nu$ em B7

Na primeira ocasião na qual se faz presente em B7, o termo $\pi\tilde{\alpha}\nu$ surge, no interior do tratado melissiano à altura de suas primeiras afirmações, descrevendo o ser. Este último não é nomeado²²⁸, mas, a princípio, como todo o tratado se empenha em desvelar-lhe, a interpretação usual é a de que os adjetivos aduzidos indubitavelmente estão a definir-lhe – mesmo porque, logo em seguida, o tema é mais aprofundado e favorece que se extingam pontos dúbios a respeito de qual seria o objeto de investigação de Melisso nesta passagem e de que se trataria o sujeito da oração.

Mas a palavra que exprime a totalidade vem acompanhada de outra: ὅμοιον. Neste trecho, faz-se mister enaltecer a afinidade que manifestam a homogeneidade e a totalidade do ser. Se o que é é homogêneo, então o ser constitui uma totalidade, um todo indissociável, uma amálgama una, inviolável e literalmente idêntica a si mesma em sua estrutura. Não de balde,

²²⁸ Embora haja o reporte ao termo ἐστι (é).

diz-se respeito neste excerto ao que é totalmente o mesmo: a tradução corresponde a “o mesmo todo ele”.

Também nesta ocasião outros epítetos são atribuídos ao ser, como, além de sua imperiosa totalidade homogênea, o seu caráter eterno e infinito. Os três, é momentoso frisar, complementam-se mutuamente: o que é eterno não se submete de forma corrosiva à passagem do tempo; o que é infinito, não possui nem começo, nem fim; e o que é totalmente uno e o mesmo, não pode ter partes distinguidas e nem ser considerado apenas em determinados perímetros, mas deve ser sempre analisado em sua totalidade. O que é totalmente não pode ter limites, então é infinito; nem pode se corromper com o tempo – é eterno; e é sempre o mesmo. Todos os apanágios do ser parecem se conectar em recíproca interdependência: expendamos, ademais, que todos tendem a atuar aqui de forma a garantir a repulsão da mudança.

Não obstante, em B7,1 Melisso aparenta adotar o termo $\pi\alpha\nu$ com a mesma conotação que vislumbramos em B2: a totalidade do ser. Em B7,2, a palavra novamente é adotada de forma a denotar um sentido similar: a totalidade do ser é reportada reiteradamente. Contudo, neste trecho em especial, evidencia-se que a totalidade não apenas está vinculada ao ser como, outrossim, obrigatoriamente este é o caso; do contrário, não apenas o ser não seria mais um todo uno e inteiro, mas toda a sua duração no tempo vacilaria.

De fato, caso ocorresse uma mudança mínima no ser, por menor que fosse a alteração, todo o tempo no qual o ser não mudou teria sido írrito. Pois a eternidade do ser exige que ele não mude; se mudar, não é mais eternamente o mesmo, mas diferente em momentos distintos – e, se assim é, o que garantiria que permanecesse eterno, se já não é mais o mesmo? Então, passando-se dez mil anos, se houver uma mudança microscópica no ser, o ser não é mais eterno e todo este longo período não terá sucedido porque o ser é eterno – deveras, se ele mudou, ele nunca foi eterno – mas por mera aleatoriedade e coincidência. Logo, não importa quanto tempo passe e o ser não mude; se ele eventualmente mudar, todo este tempo sem mudanças terá sido em vão, pois já não será mais possível afirmar que ele seja perene. A eternidade não pode ser interrompida por ocasião de uma alteração, pois, se for assim, o ser já não é mais eterno. Mudando o ser, muda-se-lhe outrossim o seu aspecto eterno – basta uma única mudança para mudar-se o ser todo ele. Daí que o ser necessariamente demanda a eternidade e a permanência, a estabilidade ou a imutabilidade. Eis que não há maneira de a eternidade ser contingente; ela só existe quando é necessária, pois ela interdita no ser a mudança, cujo viés fortuito ameaça o que é eterno.

Neste trecho do tratado, portanto, a totalidade alude tanto ao ser uno (ἓν) quanto ao tempo (χρόνος), referindo-se a ambos à sua maneira. No que tange ao primeiro, explicita que a sua composição seria integralmente pulverizada se fosse concedida a menor mudança; no que tange ao segundo, torna veemente que independentemente de sua extensão, o tempo no qual o ser não mudou invalidar-se-ia com a ocorrência de uma minúcula mudança. No primeiro caso, utiliza-se o termo πᾶν; no segundo caso, utiliza-se o termo παντί. Eis que a ilação mais sucinta é a de que, uma vez alterando-se o ser, ele “pereceria todo na totalidade do tempo”. (MELISSO, B7,2).

A última incidência de πᾶν em B7 se situa no quarto perímetro do fragmento: (...) οὐ γὰρ ἂν πᾶν εἴη ἀλγέον (...) (pois não seria totalmente, se sentisse dor). Com efeito, a totalidade do ser é frisada com ênfase ainda mais nítida, apontando-se os motivos pelos quais o ser se obliteraria caso se sujeitasse a um determinado evento que causasse dor. Se em B7, 2 , a totalidade do ser feneceria por via da mutabilidade, em B7,4 ela definharia por via do sentimento de dor.

Conforme já enaltecido nos tópicos anteriores, a dor, cujo desencadeamento é demasiadamente agudo e perturba o reduto ontológico no qual reside o ser a ponto de fazê-lo desmantelar-se, é rejeitada por Melisso justamente porque sua presença provocaria alguma vicissitude e, por isso mesmo, mudanças em algum patamar. Além disso, a dor constituiria uma reação ou um sentimento típico das entidades corpóreas, sobretudo as humanas, com as quais o ser não teceria qualquer identificação. A dor tornaria, destarte, o ser passível a desfiliar-se de sua totalidade, pois ela romperia esta última quando da promoção da mudança. Daí que também a dor deva ser abjurada, com o fito de se preservar no ser sua coesão e estabilidade incólumes.

πᾶν em B8

A concepção de totalidade também atua em B8, o último dos fragmentos do tratado de Melisso no qual esta instância se afigura. Ela aparecerá em três trechos: dois deles na mesma oração, que consiste no terceiro segmento, e o último em B8, 4. Nas duas primeiras projeções, a totalidade é exprimida através das palavras πάντα e πᾶν, respectivamente, enquanto que, na última, é o termo πάντα que a expressa.

Diferentemente das passagens anteriores, ao longo de todo B8 a totalidade não parece se associar ao ser, mas ao conjunto das entidades sensíveis que com ele contrastam. De fato, conforme grafado anteriormente, o emprego que Melisso efetua do termo πᾶν e seus derivados

obedece a um procedimento que não é compatível com determinada uniformidade. Se nos casos anteriores $\pi\tilde{\alpha}\nu$ e os demais vocábulos que dele se originam designaram a totalidade do ser, a obrigatoriedade desta última ou o quão ameaçada estaria ante circunstâncias específicas, agora o mesmo termo se vincula não mais ao ser, mas ao contingente de entes cuja mutabilidade tolhe a aquisição de conhecimento verídico a seu respeito.

Vejamos como este processo se desenvolve. Em B8, 3, logo no introito, Melisso identifica as impressões físicas, descrevendo brevemente como interagem, uma vez que tornam-se ora uma e ora outra. Ele as elenca a partir da oposição de pares de extremos: “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.” Ele acentuará adiante que aquilo que os sentidos da visão e da audição nos transmitem periclita ser inverossímil, bem como nossa compreensão a seu respeito, porque acreditamos ver, ouvir e compreender corretamente – afirmação esta que ele situará um pouco antes de sua análise sobre o quão radicalmente as entidades empíricas se transformam. Então, Melisso sublinha que os objetos de nosso suposto conhecimento tendem constantemente a mudar, e efetivamente mudam, o que inviabiliza o seu conhecimento. Eis que, tão logo tenha sido constatado que elementos sensorialmente percebidos oscilam tanto a ponto de parecerem se definir não mais como os mesmos, mas como seus extremos opostos, Melisso realça que todos eles se alteram: “e tudo isso se altera” ($\kappa\alpha\iota\ \tau\alpha\tilde{\upsilon}\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\iota\omicron\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$). Aqui, o uso de $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ reporta não ao ser, mas justamente a estes entes materiais em progressiva alteração.

Deveras, o café quente se esfria depois de um tempo, bem como volta a aquecer-se se o fervermos. A água que antes era dura durante uma saraivada agora se liquefaz, bem como endurece novamente se congelada. Seres humanos morrem e, outrossim, se reproduzem através do contato de materiais não vivos no interior do útero materno. Todas estas situações evidenciam o caráter variável e elevadamente contraditório das entidades sensíveis, embaraçando o nosso conhecimento sobre elas. E ao grupo que abrange estas entidades Melisso atribui o nome de “tudo”.

Nesta oportunidade, o filósofo sâmio parece nos alertar para uma tendência humana extremamente vigorosa. Trata-se do hábito de inicialmente considerar que todos os objetos para os quais os nossos sentidos se direcionam realmente equivalem a tudo. Isto poderia ser considerado tanto em um nível micro, no que tange às propriedades muito reduzidas, quanto a um nível macro – se considerarmos as estrelas, os planetas e as galáxias, por exemplo. Até compreendermos que o que antes era e o que no momento presente é em nada se assemelham, como Melisso haverá de deduzir, nós de fato consideramos que estes objetos sensíveis

abrangem a totalidade de tudo aquilo que existe e que há para ser. O que o pré-socrático aparenta se engajar em explicitar é que este comportamento é pernicioso porque, ao contrário do que imaginamos, tais objetos não podem ser e, portanto, são deprovidos de qualquer identidade ontológica, devendo ser integralmente rejeitados.

Não obstante, um pouco mais adiante, mas ainda em B8, 3, Melisso menciona que “tudo mais que parece ser duro” se sujeita às mesmas diversificações, exemplificando as assertivas anteriormente discriminadas: ele menciona a corrosão do ouro, quando é friccionado pelo dedo, bem como a do ferro, a da pedra e a das demais propriedades que classificamos como hirtas – estas entidades se alteram. Com efeito, Melisso indicará ainda a transformação da água, da terra...

Não poderia ele se concentrar em pontuar todos os processos de transformação que constatamos pelos sentidos. Então, o sâmio alude a eles de maneira genérica, utilizando $\pi\tilde{\alpha}\nu$ como uma palavra capaz de enaltecer toda a pluralidade, a diversidade e a abundância destas numerosas modificações que expiam os objetos sensíveis. Aqui em B8, 3, em sua parte final, Melisso o faz em relação ao que é duro, evitando assim a prolixidade de uma exposição que se comprometesse em categorizar todas as propriedades que caracterizamos como duras. Mas, de forma geral, este recurso se plasma em todas as passagens de B8 que se referem à totalidade.

É como ela está postulada, aliás, em B8, 4: “tudo nos parece alterar-se e mudar pelo que é visto cada vez”. Tudo: todas as coisas cuja capacidade sensorial humana se dedica a perceber em sua variedade. Logo, não se trata da totalidade do ser, mas, sim, de um conjunto – destaquemos, que não faz jus à verdadeira natureza do ser – de coisas para as quais os sentidos humanos estão inclinados e que incorretamente apreendem.

Como vimos, a totalidade no interior do tratado de Melisso não é exposta de maneira simétrica. Trata-se, a princípio e mais originalmente, de uma qualidade do ser, mas ela também pode ser relativa ao conjunto dos objetos empíricos que julgamos, por meio dos sentidos, existirem. É momentoso destacar estas distinções porque, conforme veremos, o sentido de totalidade do ser será frequentemente confundido com o sentido de totalidade de tudo o que existe e é percebido pelos sentidos, e isto desde a antiguidade. Se, no ser, a totalidade evidencia que o ser é um todo inteiro, inquebrantável e correspondente a tudo o que realmente há para ser, já que apenas o ser uno é, quando a totalidade se relaciona ao grupo de entidades sensíveis que erroneamente consideramos serem, ela já não é mais verídica, já não faz jus à verdade do ser, mas apenas ao que as nossas percepções sensoriais mascaram que é, ludibriando-nos.

Examinemos a seguir o que Rodolfo Mondolfo enfatiza sobre a totalidade em Melisso, para, em seguida, verificar em que medida seu posicionamento se assemelha com o de Aristóteles, para quem a totalidade do ser no tratado sâmio é ambigualmente concebida.

Interpretações modernas sobre a totalidade em Melisso

Segundo Mondolfo, a questão da totalidade está diretamente relacionada ao infinito no interior do tratado de Melisso de Samos²²⁹. Châtel concorda: para o autor, a novidade que Melisso teria introduzido em sua filosofia seria justamente a do princípio de que “se c'è l'Essere allora non c'è il vuoto, ovvero che l'Essere riempie il Tutto. Ma poiché il Tutto non può avere limiti, anche l'Essere non può che essere infinito.” (CHÂTEL, s/d).

Isto ocorre porque, entre outros fatores, para o filósofo, o ser é, além de um e imutável, eterno, e sua intangível duração como o mesmo ser jamais seria abalada. Conforme já pudemos constatar, a infinitude se vincula ao eterno, já que ambos estipulam em alguma medida a ausência de limites. Mondolfo, inclusive, o salienta:

(...) recordemos que, não podendo a realidade ser para Melisso senão eterna e imutável, o fato de admitir uma *arché* (fonte) e um *teleuté* (termo) de outras existências levaria também implícita para este princípio e para este termo a aplicação daquela exigência de imutável e eterna permanência, que o fragmento I expressa para o ser único (“sempre foi o que foi, e sempre será”) e o fragmento VIII expressa para uma hipotética multiplicidade (“se estas coisas existem, é preciso que cada uma seja sempre tal como é agora”). (MONDOLFO, 1968, p. 356. *Grifos do autor. Adaptado*)

Então, o ser só pode representar uma única totalidade – aquela para a qual se dirige de maneira exclusiva o verdadeiro conhecimento humano – pois é desprovido de bordas ou termos e início ou fim e isto o torna tão eterno quanto infinito, além de o caracterizar como um todo, uma unidade inteira e o único que pode ser integral e inexoravelmente legitimado em suas instâncias ontológicas. Contudo, esta relação que nutrem a totalidade e a infinitude do ser não é linear: trata-se de uma interdependência mútua que ambas as propriedades manifestam entre si.

A afirmação da totalidade do ser se desdobra de tal modo em desenvolvimentos colaterais e conjuntos da infinitude temporal e da infinitude espacial, que são, para Melisso, como em geral para todo o

²²⁹ O comentador o realça laconicamente no trecho que se segue. “(...) Como o *ser* é por si mesmo eterno, assim é por si mesmo o *todo*, isto é, não pode ter limites constituídos por outros seres, precedentes, sucessivos ou coexistentes: [deve ser] infinito (...)” (MONDOLFO, 1968, p. 102, *adaptado*).

pensamento de sua época²³⁰, “aspectos co-essenciais (escreve Calogero) do ser, reciprocamente tão necessários que é possível considerá-los, tanto a um como a outro, como condições e como condicionados conjuntamente.” (MONDOLFO *apud* CALOGERO, 1968, p. 102. *Adaptado.*).

Mondolfo ressalta ainda que o fragmento B2 é aquele no qual se concentra de forma mais acentuada o encadeamento entre totalidade e infinitude. Quando a passagem se engaja em escarafunchá-lo, o comentador descreve mais minuciosamente o liame entre totalidade, infinitude e eternidade que medra no que se refere ao ser.

Se, levando em conta tudo isso, lermos a continuação do fragmento II, conseguiremos entender seu verdadeiro significado, conferindo-lhes assim seu verdadeiro sentido também aos começos do mesmo fragmento. Acrescenta Melisso (imediatamente depois das palavras já referidas a respeito do ser-todo, infinito enquanto eterno), que o fato de não ter tido nascimento e, por conseguinte, sempre existir – no passado, assim como no presente e no futuro – significa não ser nunca começado nem finito (e esta é a eternidade), ou seja, não achar-se nunca diante (e esta é a infinitude) dos limites – não somente temporais mas também espaciais – de um princípio e de um termo: isto é, de outras existências que impediriam ao ser o atributo da totalidade. Portanto, aquilo que não é todo (acrescentam as últimas palavras do fragmento) não pode ser eterno. E é por esta razão que a eternidade encerra, para Melisso, necessariamente a infinitude; porque (...) a eternidade está ligada à unidade ou unitotalidade do ser, e é destruída pela multiplicidade; de maneira que para salvá-la é necessário excluir toda hipótese de limites, que viriam introduzir a dissolvente multiplicidade. (MONDOLFO, 1968, p. 356. *Adaptado.*).

Ora, se o ser é um e o mesmo e é tudo o que há para ser – e, por este motivo, constitui uma totalidade impenetrável – e, ademais, é eterno e infinito por via de sua carência de limites – o que o torna íntegro e não passível a incorrer em mudanças –, então a infinitude, a eternidade, a totalidade e também o caráter único do ser interagem entre si de modo a cooperar cada qual a seu turno com o estatuto absoluto daquilo que é. Nisso repousaria a reciprocidade destes conceitos: todos dizem respeito a apenas um ser, mas quando se vai investigar as causas de sua eminência, verifica-se a presença de uma interseção que se estabelece igualmente sobre todos, interligando-os. Eis o que postula Mondolfo sobre:

Os motivos da unidade e da totalidade do ser se entrelaçam assim para produzir a dupla exigência da eternidade e da infinitude; mas todos estes atributos aparecem tão intimamente ligados, que (conforme já destacamos em outras oportunidades) às vezes aquilo que é resultante de um deste se converte por sua vez em seu pressuposto; e a infinitude, deduzida às vezes

²³⁰ Entre os filósofos pré-socráticos, há outros que elevam o infinito a uma condição primordial, como é o caso de Anaximandro de Mileto, embora haja nítidas diferenças entre a produção filosófica deles e a de Melisso de Samos.

da unidade, serve outra vez para prová-la, como nos fragmentos 5 e 6. (Idem, p. 357. *Adaptado*)²³¹

Mondolfo também interpela o modo pela qual Aristóteles estava inclinado a interpretar a prosa filosófica de Melisso, descrevendo como atua a totalidade do ser neste âmbito. Ele vai destacar que “o raciocínio de Melisso torna-se (...) em seu texto um pouco mais complexo de que quanto nos foi possível obter de Aristóteles, não obstante girar sempre em torno do eixo do conceito de totalidade.” (Idem, p. 355. *Adaptado*). Segundo o pesquisador, Aristóteles reconhecera a totalidade do ser em Melisso – ainda que à sua maneira, como se deslindará adiante –, mas não teria se prestado a pontuar como ela estaria associada às demais propriedades identificadas no que é, principalmente se considerarmos o tópico da ausência de limites, que se consolida de forma visivelmente central neste contexto.

É fulcral salientar que se faz patente a maneira pela qual Aristóteles atribui ao ser de Melisso uma totalidade cujos meandros adquirem um caráter cosmológico, uma vez que o estagirita imputa ao filósofo sâmio a associação da totalidade com o universo. Mondolfo realça esta particularidade da leitura aristotélica e ressalta, ainda, que nela se pode identificar também as típicas admoestações de cunho lógico que Aristóteles esculpe sobre o texto de Melisso, acusando este último de apelar à produção de paralogismos no que tange à infinitude do ser.

À fundação desta infinitude, realizada por Melisso, foi-lhe dirigida, entretanto, (...) desde séculos, a acusação de apoiar-se sobre um grotesco paralogismo, que Aristóteles em suas *Refutações aos Sofistas* inclui nos exemplos de *ignorantia elenchi*, fazendo precisamente a Melisso a imputação de ter concluído – da premissa [de] “que o universo seja ingênito (posto que do não-ser nada pode originar-se), e que aquilo que é engendrado é engendrado desde o princípio” – a consequência de que “por conseguinte, se não foi gerado, o universo não tem princípio, de sorte que é infinito”. (Idem, p. 354, *adaptado*).

O trecho a que se refere Mondolfo, como o próprio autor cotejará em uma nota de rodapé, constitui a passagem de *Refutações Sofísticas* I, V, 167b. Neste texto, Aristóteles exprime, conforme já fora sublinhado outrora, o seguinte:

A refutação relacionada com o consequente se deve ao fato de suporem algumas pessoas que a relação de consequência seja conversível, pois, sempre que quando A existe, B necessariamente também existe, imaginam que, existindo B, A também deve necessariamente existir. (...) Como, por exemplo, o argumento de Melisso, de que o universo é eterno, pressupõe que o universo não se gerou (pois do nada não se pode gerar coisa alguma)

²³¹ Tal qual já fora analisado outrora, estas peculiaridades hauridas do tratado de Melisso fazem jus tanto ao estilo textual pelo qual o conteúdo é desenvolvido quanto ao modo particular e engenhoso que o sâmio apresenta de traçar os raciocínios lógicos dedutivos de sua filosofia.

e que tudo que foi gerado o foi desde o começo. Se, por conseguinte, o universo não foi gerado, não teve começo e é, portanto, eterno. Ora, essa consequência não é necessária, pois, mesmo se o que foi gerado sempre teve um começo, não se infere daí que o que teve um começo também tenha sido gerado, como do fato de que um homem que tem febre sente calor não se infere que o homem que sente calor tenha febre. (ARISTÓTELES, *Ref. Sof.* I, V, 167b 12-20).

O paralogismo a que estaria aludindo Mondolfo em se tratando da interpretação aristotélica de que o ser da filosofia melissiana se fundamenta em raciocínios insustentáveis consiste na asserção de que, se tudo o que veio a ser em sua geração teve um começo, então o universo (nesta ocasião, a interpretação é a de que o universo seria compatível com aquilo que é), que não veio a ser nunca, não pode ter sido gerado nem aduzir um começo: o universo seria, destarte, eterno. Se A, então B; logo, se não B, portanto não A – tratar-se-ia de um argumento falacioso.

A censura de Mondolfo à análise aristotélica da passagem, em geral considerada como reportando ao fragmento B2 de Melisso, repousaria no fato de que o filósofo estagirita não teria avaliado o trecho com justiça, uma vez que teria se detido apenas em um excerto e suprimiria a relevância do contexto no qual a afirmação estava imbuída. Com efeito, Aristóteles estaria empenhado em examinar apenas as orações introdutórias de B2, ignorando a proeminência da proposição de que “não é exequível ser sempre o que não totalmente é” (*Melisso*, B2), cuja relevância se destaca pela veemente conexão com a totalidade ontológica do ser, “e tal conceito de totalidade parece constituir, em ambos os documentos, o eixo da argumentação”. (MONDOLFO, 1968, p. 354).

Sob nosso ponto de vista, por mais que Aristóteles não manifestasse insipiência alguma quanto à preponderância da totalidade do ser no tratado de Melisso, ele parecia a interpretar de maneira insólita: o ser é total, mas sua totalidade é atinente ao que se postula como sendo o universo, cuja abrangência aparentemente irrestrita se assemelharia ao ser do filósofo sâmio. Já no que diz respeito à necessidade de o ser ser sempre, pois do contrário não poderia ser totalmente, ou seja, não se poderia conceber que fosse, caso a sua integridade como um todo não proporcionasse a identidade que conserva a sua totalidade, Aristóteles não consolida um comentário mais melindroso, mas parece omitir-se quanto a este tópico. No que se relaciona à leitura de Aristóteles do tratado de Melisso, portanto, a totalidade do ser como cosmos é apreciada; já a totalidade do ser como única entidade ontológica possível – análise de teor mais metafísico e presumivelmente mais coerente, por valorizar o contexto das asserções postuladas –, não se afigura no exame que o filósofo estagirita estabelece da obra de Melisso.

Conforme Mondolfo, contudo, o equívoco da leitura de Aristóteles se concentraria em outro aspecto: o da polissemia que do conceito de *arkhé* emana. Eis que Mondolfo prossegue em sua disquisição da interpretação aristotélica do tratado melissiano afirmando que o conceito de *arkhé* é por demais paludoso: o seu sentido primevo se comporta de maneira bastante elusiva, conquanto Aristóteles pareça interpretá-lo sob uma ótica muito específica, em comunhão com a distinção que tacitamente estabelece entre *arkhé* e *guénomenon*. O comentador ressalta o que se segue:

Diz Aristóteles que Melisso afirmava a infinitude do todo (*tó hápan*), enquanto que este, raiz de sua mesma qualidade de *todo* deve ser tomado como não-gerado; pois, excluído como absurdo todo nascimento a partir do nada, o gerado deveria nascer de uma *arkhé*. Não esqueçamos quando explica em outra parte o próprio Aristóteles [*Física, III, 4, 203*] que a *arkhé* – fonte de todos os seres dela derivados – deve contê-los todos em si (*periékhlein hápanta*). Esta sua função de continente (*periékhon*) viria a impedir, quanto àquilo que nele está contido, de ser o todo (*tó hápan*): o todo, portanto, enquanto tal, não pode possuir uma *arkhé*; e por conseguinte (eis aqui a conclusão de Melisso) é não-gerado e ao mesmo tempo infinito. Aristóteles censura-lhe precisamente a troca entre os dois conceitos de *guénomenon* (“engendrado”) e *ékhon arkhen* (“que tem um princípio”), dos quais deriva a outra troca entre *guegonos* (“nascido”) e *peperásmenon* (“limitado”): mas de seu próprio testemunho resulta que a passagem da afirmação da eternidade àquela da infinitude do todo está determinada pelo conceito [de] que a não-eternidade (nascimento) implicaria a existência de um princípio gerador (*arkhé*), o qual [precisamente pela razão que explica Aristóteles (...)] impediria ao todo sua qualidade de todo. Se é todo, é necessário que seja eterno e infinito ao mesmo tempo. (Idem, p. 355. *Adaptado*).

Portanto, ainda que Aristóteles mancomune parcialmente o raciocínio de que é necessário ao que é totalmente que se caracterize pela privação de um princípio, ele parecia menoscar que Melisso veiculasse ἀρχήν e γενόμενον (o filósofo sâmio o faz em B2) como conceitos que se implicassem mutuamente. Mondolfo expõe que este tipo de traquejo – o de generalizar ou, ao menos, o de adotar mais amiúde o termo ἀρχήν – estava se tornando habitual nos textos filosóficos de então, precipuamente desde sua pioneira aplicação, de maneira mais provável, por parte de Anaximandro.

(...) O resto do fragmento 2 mostra-nos que em sua argumentação Melisso empregava o indicado conceito de *arkhé* entendido como realidade corpórea, ou seja, como substância, origem e fim de toda existência: aquele conceito, já familiar à filosofia pré-socrática ainda antes de ter-se generalizado o termo técnico *arkhé* (introduzido talvez por

Anaximandro²³²), que por outra parte nos tempos de Melisso havia começado a ser de uso comum. (Idem, *ibidem*. Adaptado).

Em linhas gerais, poder-se-ia acentuar que Mondolfo, cuja leitura da interpretação aristotélica do tratado de Melisso é exígua, concorda com os tópicos argumentativos evidenciados pelo filósofo estagirita no texto do sâmio em partes e, por outro lado, discorda no que diz respeito a outros aspectos, estes mais copiosos, desta mesma produção. Ele concorda quanto a Aristóteles sublinhar que o ser de Melisso é incorpóreo, embora faça ressalvas ao salientar que este argumento adiafóro seria passível de se perjurar. O comentador não concede, neste ínterim, que a análise lógica de Aristóteles faça jus a um exame mais legítimo dos fragmentos de Melisso, uma vez que aparenta isolá-los de seu contexto original. Também Mondolfo explicita que o raciocínio de Melisso era um pouco mais complexo do que suspeitava o filósofo estagirita, realçando os motivos para tanto.

A análise de Mondolfo parece aspirar principalmente a discorrer como a unitotalidade do ser está associada ao seu caráter infinito. Trata-se de uma das primeiras tentativas de descrever em que consistia a noção de totalidade atribuída por Melisso ao que é, nisto repousando a sua contribuição. Mondolfo, contudo, não detecta na assimilação da totalidade do ser ao universo, assimilação esta guarnecida por Aristóteles, um embargo – conquanto seja este o caso, sobretudo se se considerar a doxografia e os testemunhos posteriores ao período no qual atuou o estagirita.

Mesmo que de modo mais embiocado, a interpretação filosófica empreendida por Aristóteles do texto de Melisso cooperou para que alguns equívocos a respeito de seu conteúdo surgissem – e, além das exigências lógicas impertinentes, um destes equívocos diz respeito justamente ao fato de a comunidade doxográfica posterior majoritariamente se posicionar de maneira elícita à interpretação de que o ser de Melisso se coadunaria à definição de cosmos ou, mais especificamente, de uma abóboda celeste (οὐρανός), como sinaliza Aristóteles em *Ref. Sof.* XXVIII, 181a 29. Com isso, seria plausível excogitar o motivo pelo qual o ser para Melisso seria infinito e, também, material e fisicamente concebido: em sua totalidade, o ser poderia constituir o universo dos objetos sensíveis²³³.

²³² Anaximandro teria reportado brevemente ao termo no exórdio de seu primeiro fragmento (segundo a ordenação paradigmática edificada por Diels-Kranz): “ <ἀρχήν> ... εἶρηκε (...) τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον ...” – *princípio dos seres... ele disse (que era) o ilimitado...* As filosofias de Anaximandro e Melisso possuem pontos de interseção abundantes cuja análise enriqueceria a disceptação acadêmica de ambas as teorias, principalmente se destacarmos a excrecência que desempenha o conceito de ἄπειρον nos dois textos.

²³³ Esta interpretação se encontra reverberada na análise de Pessoa: “Melissus was a materialist. If becoming be impossible, it is useless and absurd to inquire how the universe came to be. Being is infinite in duration and also in space. This last circumstance marks Melissus as a materialist (...)” (PESSOA, 1986, p. 1). Ou seja: conforme parece reividincar o discurso anterior, o universo, tornado subsumível ao ser e dotado de um caráter espacial e

Veremos a seguir algumas passagens nas quais Aristóteles abre margem para a leitura do ser como compatível a cosmos, pontuando, posteriormente, por que, a despeito de uma única incidência do termo μετακοσμηθείη, derivado de κόσμος – algo que pudesse eventualmente justificar o posicionamento de Aristóteles – nos fragmentos de Melisso, a investigação do estagirita provavelmente embala por trajetórias errôneas.

O ponto de vista assumido por Aristóteles

De acordo com o que já esquissamos outrora, Aristóteles parecia aduzir a tuição de que os filósofos pré-socráticos, por ele denominados como “os que por primeiro filosofaram” (τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων²³⁴), se empenhavam em interpelar temáticas de caráter hílico, ou seja, aquelas cujo viés teórico se concentrava em examinar a natureza em seus aspectos materiais. Este aspecto é enfatizado por Osborne:

Aristóteles chamou atenção para o fato de que os pré-socráticos procuravam as origens do mundo físico; sugeriu que se concentravam, acima de tudo, no que ele chamava de “causa material”; que estavam tentando explicar por que as coisas são como são, a partir do que as constitui. Depois dos pré-socráticos, pensava Aristóteles, outros filósofos apontaram outros tipos de explicação, até que ele, Aristóteles, aperfeiçoasse a análise da causação em sua doutrina das quatro causas. (OSBORNE, 2013, p. 153).

No que tange a Melisso, pré-socrático que fora, seu elóquio não poderia descrever-se de forma diferente. Em *Ref. Sof. XXVIII, 181a 29*, o estagirita glosa que Melisso estaria defendendo a tese de que “se o céu não foi gerado, ele é eterno”. Neste comenos, faz-se prudente tornar comperto este ponto, ainda acroático, sustentado por Aristóteles: o de que o ser investigado por Melisso possui, em alguma medida, identificação com o cosmos.

Segundo o que se pode haurir dos diversos textos escritos por Aristóteles, entre eles a própria *Metafísica*, a interpretação que o autor concretiza sobre os filósofos pré-socráticos em

temporalmente infinito, viabilizaria sua infinitude no plano material, não manifestando, neste último, nem começo, nem fim. A visão de que Melisso considera o ser material não é sustentável pelos motivos que contextualizaremos e exploraremos no presente capítulo; contudo, a citação inserida nesta nota é bastante ilustrativa do quanto determinadas leituras relacionadas às minúcias filosóficas congênicas à ontologia de Melisso podem se confundir com visões equivocadas sobre o conteúdo de seu tratado. Souza, por exemplo, também parece corroborar que outros autores tendem a analisar a filosofia de Melisso a partir de parâmetros semelhantes. A partir da imutabilidade, Melisso teria, segundo Souza indica em Bergson, atribuído ao ser a condição de materialidade: “Bergson vê neste ponto uma doutrina materialista, na qual o ser é identificado com a matéria, e na qual o não-ser é ininteligível. A interpretação de Bergson parece encontrar apoio também na exposição bastante sucinta que Diógenes Laércio faz do pensamento do eleata”. (SOUZA, 2011, p. 54).

²³⁴ *Met., A, 3, 983 b 5-10.*

geral e as teorias que sustentavam é a de que estas últimas estavam associadas ao âmbito material porque as investigações empreendidas por estes pensadores iniciais estariam comprometidas em deslindar aquilo que Aristóteles denominou como, entre as quatro causas principais, a causa material, além daquela cujo calete é o de causa do movimento, como o estagirita endossou em seguida. Aristóteles considerava quesível e indispensável a necessidade de se analisar a ciência das causas primeiras.

Eis o modo pelo qual tais arrazoamentos se expuseram:

(...) é preciso adquirir a ciência das causas primeiras. (...) Ora, as causas são entendidas em quatro diferentes sentidos. (1) Num primeiro sentido, dizemos que causa é a substância e essência. (...) (2) Num segundo sentido, dizemos que causa é a matéria e o substrato; (3) num terceiro sentido, dizemos que causa é o princípio do movimento; (4) num quarto sentido, dizemos que causa é o (...) fim e o bem(...). Os que por primeiro filosofaram, em sua maioria, pensaram que os princípios de todas as coisas fossem exclusivamente materiais. (...) Parece que esses, como dissemos, alcançaram só duas das “quatro” causas distinguidas nos livros de *Física*, a saber: a causa material e a causa do movimento, mas de modo confuso e obscuro, tal como se comportam nos combates os que não se exercitaram: como estes, agitando-se em todas as direções, lançam belos golpes sem serem guiados pelo conhecimento, também aqueles pensadores não parecem ter verdadeiramente conhecimento do que afirmam. De fato, eles quase nunca se servem de seus princípios. (ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 3-4, 983 a25 – 985 a20).

Em outra ocasião, explicitamos que Aristóteles provavelmente estruturou seu exame da filosofia pré-socrática usufruindo do arrimo de sua própria filosofia ao, como evidencia o trecho anterior, relacionar conceitos por ele fundados a teorias que ao estagirita não eram equevas e que, portanto, pelo menos sob um ponto de vista estritamente historiográfico – o que seria inexequível exigir de Aristóteles – não foram adequadamente formuladas em sua análise interpretativa.

Todavia, será baseando-se nestes paradigmas que Aristóteles prosseguirá em seu percurso filosófico, traçando um caminho fragoso pelo qual nós não podemos mais enveredar como ele, talvez, pudesse ter feito em sua época, por agora ser praticamente impossível dispor das fontes integrais dos textos originais dos pré-socráticos – o próprio Aristóteles quiçá nem as tenha conhecido. Os relatos de Aristóteles sobre os pré-socráticos não foram os únicos, mas foram minuciosos se comparados aos demais documentos extraídos da doxografia antiga a respeito e, certamente, constituíram uma referência para muitos depoimentos posteriores. Seja como for, nos tratados que lhe são associados é veemente que a leitura das filosofias precedentes desenvolvida por Aristóteles está empanzinada de percepções e indicações que são congênicas

à sua própria e particular filosofia. Tal qual enfatiza Osborne em relação a esta linha de análise, “(...) a narrativa contada por Aristóteles demonstrava seu próprio juízo sobre o que era importante em sua filosofia (...)”. (OSBORNE, 2013, p. 154).

Neste sentido, a afirmação de que Melisso estaria engajado com a disquisição do céu em sua configuração celeste, situada no interior de *Refutações Sofísticas*, não parece ser tão absurda sob a ótica do filósofo estagirita, uma vez que Aristóteles indigitava o filósofo sâmio como um dos que, como outros pré-socráticos, ressumaram o projeto de investigar as causas materiais. Aristóteles, inclusive, aponta que a totalidade enfatizada por Melisso poderia corresponder com o cosmos, já que este último nada mais representa do que a totalidade das coisas que compõem a realidade – tópico que será derogado pelo estagirita posteriormente quando de sua relação com o infinito.

De acordo com Brémond, Aristóteles discursava tendo em vista “l’idée que les Éléates, quand ils parlent de l’être, parlent du tout, τὸ πᾶν ou τὸ ὅλον. Ainsi, lorsque Mélissos affirme que l’être est infini, il assemblerait la totalité et l’infinité.” (BRÉMOND, 2017, p. 29). E, para Aristóteles, a totalidade e a infinitude assumiriam nuances cosmológicas na relação que nutririam entre si.

Este tipo de raciocínio é contumaz, aliás: quando se alude a uma propriedade infinita e que abrange tudo, geralmente se pensa no universo em seus aspectos físicos, como Aristóteles frisa na *Física*:

Então deveríamos julgar que Parmênides argumentou melhor do que Melisso: o último afirma que o infinito é um inteiro, enquanto que, o primeiro, que o todo é finito, “equilibrado uniformemente do centro às extremidades”. Pois o infinito constitui um problema diferente de *universo* ou *totalidade* – ainda que seja desta relação que as pessoas derivam a dignidade atribuída ao infinito: a de que ele envolve tudo e contém tudo em si mesmo, pois ele tem alguma similaridade com a totalidade. (ARISTÓTELES, *Física*, III, 6, 207a 15-25. Tradução nossa)²³⁵.

Aristóteles parece, então, neste trecho, explicitar que universo e totalidade são subsumíveis²³⁶, embora a totalidade e o infinito não possam se implicar, como ele destacará nas

²³⁵ Em seguida, Aristóteles realçará que a imiçãõ entre a totalidade, que ele identificou com o universo, e o infinito, consiste na verdade em um erro de Melisso, pois o infinito precisaria apresentar uma causa. Esta causa, no entanto, o fadaria à destruição, já que, além de demonstrar que o infinito estaria dividido (entre causa e efeito), esta causa precisaria não ser abrangida pelo próprio infinito; do contrário, ela não o originaria. É nesta mesma ocasião que Aristóteles emprega o célebre exemplo da estátua de bronze.

²³⁶ Brémond explica a passagem e a contextualiza com o ponto de vista filosófico com o qual se compromete Aristóteles nos trechos seguintes: “Cette thèse mélissienne [sur l’infinité de l’être], bien attestée, le rendrait, selon Aristote em *Physique* III, 6, (...) inférieur à Parménide. Aristote justifie d’abord cette affirmation par la fausseté même de la thèse: em effet, Mélissos aurait abusivement assimilé l’infini et le tout, alors qu’il n’y a qu’une certaine ressemblance entre les deux. Ce commentaire s’inscrit dans un passage où Aristote cherche précisément à

linhas seguintes. Quando se detém sobre a filosofia de Melisso com mais detido apuro, porém, percebe-se que esta perspectiva, além de inverossímil e incurial, pode se constituir, também, pernicioso. Isto sucede porque, concedendo que o universo e a totalidade são uma única e mesma propriedade, deve-se condescender, também, ao fato de que a totalidade apresenta uma compleição física, material, transitória e contingente – e, portanto, que está sujeita a mudar, e inclusive a ser gerada a partir de um princípio, como Aristóteles excogita nesta passagem.

Ora, estas ilações simplesmente contradizem todas as asserções até então perscrutadas na filosofia de Melisso de Samos. Não é possível ao ser mudar; tampouco, possuir um começo e um fim – menos ainda uma causa, ainda mais se alheia àquilo que unicamente é, forçando que o não ser seja. A interpretação de que o universo e a totalidade correspondem embestega a filosofia de Melisso numa insídia, pois esta leitura nos conduziria à noção de que o ser, única propriedade corretamente descrita como sendo totalmente, é material e, portanto, é perecível, mutável, limitado, divisível, móvel, múltiplo e todos os outros apanágios abolidos da ontologia sâmia. Portanto, a fim de que a composição textual de Melisso se preservasse coerente, seria momentoso excluir, entre as descrições possíveis do ser, não só a de que este último se define como o cosmos, mas, outrossim, a de que o ser se trate de uma propriedade hílca, material e, conseqüentemente, conflitante com os demais atributos que lhe foram imprimidos.

Mas não haveria nada no texto de Melisso, qualquer nuance, mesmo que intensamente elusiva, que suscitasse, de forma flexíloqua e arrevesada, a possibilidade de o ser constituir algo de material ou, ainda, uma propriedade assemelhada ao cosmos? A princípio, Melisso não se refere ao ser nestes termos, pelo menos não de modo conspícuo. Há, de fato, em seu tratado, alguns excertos que podem persuadir o público legente a aceder à noção de que o ser seja material (ou provido de características espaciais), mas estes tópicos serão pormenorizados adiante, quando abordarmos mais aferradamente a questão do infinito espacial em Melisso. Quanto ao ser nutrir alguma similaridade com o plano célio, aspecto que reflete diretamente o tema da totalidade – cuja perquirição nos ocupa agora –, não há, em nenhum fragmento que reporte ao tratado de Melisso, o emprego da palavra ούρανός, termo que exprimiria de modo mais fidagal o liame que poderiam alinhar ser e céu. Como havíamos já ressaltado, o uso deste vocábulo por Aristóteles em *Refutações Sofísticas* parece se projetar de maneira assaz inadequada²³⁷.

distinguer ces deux concepts, le tout et l'infini: selon lui, le tout est au contraire achevé, comme le dit Parménide, et cela justifierait la supériorité de celui-ci sur Mélissos." (BRÉMOND, 2017, p. 29).

²³⁷ De acordo com Taran, o *Timeu*, de Platão, também apresenta traços de um universo esculpido de acordo com os modelos filosóficos de Melisso sobre o ser, principalmente no que diz respeito à classificação que lhe é associada de infinito no tempo. O trecho a que Taran se refere estaria imbuído em *Timeu* 38 C 3, conforme

Contudo, pode-se identificar, numa tácita e exígua passagem em B7, o emprego da palavra *ordem*, mancomunada, aliás, com outra que lhe avém, cuja escrita originalmente em grego seria a de μετακοσμηθείη (mudado em sua ordem). A palavra é oriunda de κόσμος, cujas acepções podem conotar um sentido cosmológico ao ser. Veremos, a seguir, quais as consequências contempladas diante de tal cenário.

Cosmos e totalidade

Não é insólita a tendência de os comentadores identificarem nos filósofos pré-socráticos uma espécie de cosmovisão. Sedley, por exemplo, adere a este procedimento interpretativo em seu exame sobre os escritos de Melisso. Segundo o comentador, o sâmio e Parmênides “eram associados como os dois grandes expoentes da cosmovisão eleata, que negava a mudança e a pluralidade.” (SEDLEY in LONG, 2008, p. 167). Compete-nos indagar, no entanto, em que especificamente a filosofia de Melisso se articularia a uma cosmovisão. Como caracterizar apropriadamente esta última? Veremos, pois, que não se trata de uma questão inócua²³⁸ – ao menos, no que se refere ao general de Samos, a abordagem deste problema se manifesta predominantemente como de ônus fundamental.

Quando Melisso veicula o termo μετακοσμηθείη e outros de mesma raiz, está justificando o fato pelo qual o ser não pode mudar: uma única distinção em qualquer um de seus aspectos o faria alterar-se integralmente em sua ordem, o que encerra, em B7, o caráter austero de sua filosofia. “Universo” e “ordem” são concepções finítimas em grego, pois costumam ser exprimidas pela mesma palavra (κόσμος), exclusive por algumas exceções. Vislumbremos em que se alicerçam seus sentidos mais primevos.

De acordo com o dicionário Bailly de francês/grego, o termo κόσμος pode se designar pela seguinte definição:

κόσμος, ου – I. Ordem, *d’onde*: 1. Boa ordem. Ir em ordem, colocar tudo em ordem, em boa ordem. (...). 2. (*mor.*) Boa ordem, conveniência; decência, o saber viver, a polidez (...); com prudência, sabedoria ou

registrado pelo pesquisador na nota 22. Segundo o comentador, Platão “characterizes the universe with an equivalente of Melissus’ formula (...)” (TÁRAN, 1965, p. 185). No entanto, faz-se conveniente frisar que a alusão de Platão à obra de Melisso seria, neste caso, integralmente tácita e oblíqua – na verdade, o filósofo sâmio não é reportado em nenhuma passagem do diálogo, por mais semelhanças que se possa identificar entre a exposição platônica e a do pré-socrático.

²³⁸ Na verdade, de acordo com McKirahan, a análise do *kosmos* por Filolau de Crotona, filósofo pré-socrático cujas teses o comentador também se presta a examinar, chega a ser tão intangível quanto aparenta ser a de Melisso: “a natureza altamente abstrata dessa discussão encontra paralelo, entre os pré-socráticos, apenas em Parmenides e em Melisso”. (McKIRAHAN, 2013, p. 580).

honestidade. 3. Boa ordem, disciplina. 4. Organização, construção. II. Ordem do universo, *d'onde*: 1. (...) mundo, universo; o céu; o mundo, os astros. III. Adorno, ornamento *de mulher*; paramento, ornato (*em geral*); *p. ext.*, glória, felicidade. (BAILLY, 1935, p. 507. *Tradução nossa do francês*).

Os sentidos acima discriminados são por *harto* polissêmicos. Contudo, poder-se-ia exprimir que o uso do termo κόσμος e das palavras dele derivadas, a depender do contexto, se concatena ao que é ordenado, ao que apresenta uma estrutura bem organizada, distinta e elevada; aquilo, enfim, cuja disposição se estabelece de maneira excelsa e sublime, seja no que tange ao plano celeste, seja no que se refere às ações morais ou, ainda, às atividades diárias às quais nos submetemos no ramerrão, em nosso ensejo de melhor assentá-las para geri-las com mais acuidade.

No fragmento B7, além de haver incidências semelhantes do termo em outros trechos de seu conteúdo, o vocábulo μετακοσμηθείη se situa ao final do terceiro segmento proposicional. Em geral, é traduzido como “transformado em sua ordem” ou “se transformaria em sua ordem” ou, ainda, “seria reordenado”; *hic et nunc*, Melisso estaria deduzindo que, uma vez que o ser não poderia se alterar, deveria existir; do contrário, *se transformaria em sua ordem* (μετακοσμηθείη) e, então, pereceria o que é e o que não é viria a ser. Como o que não é não pode ser, apenas o ser deve ser; seu amálgama estável e inexorável garantiria de modo ainda mais veraz a sua existência.

Ora, levando-se em consideração o trecho no qual a passagem está inserida, a tradução se plasma de forma tempestiva²³⁹; afinal, já se havia discorrido em B7 sobre o quão violenta seria a presença de uma única mudança no ser, cuja intensidade se efetivaria a ponto de mudá-lo por completo. Tratar-se-ia, pois, da ocasião a partir da qual Melisso discorre sobre a necessidade de haver o que é; se apenas o ser não muda, é indivisível, eterno, infinito, ilimitado, total, somente um e idêntico a si mesmo, então só há o que é. Qualquer coisa diferente implicaria que o ser mudou e que, portanto, já não há mais o ser anterior; logo – nunca o houve, pois agora,

²³⁹ Mas esta tradução leva a leituras que não são de todo consensuais. Outras interpretações são, deveras, possíveis, sobretudo se levarmos em consideração o fato de o termo κόσμος aparecer tão pouco no texto de Melisso: um único fragmento e, agravando ainda mais a escassez de suas citações, mancomunado a outro termo. Para McKirahan, por exemplo, embora o vocábulo em questão seja de fato traduzido como “reordenado” – tradução muito similar à de Ísis Lana Borges na publicação, por José Cavalcante de Souza, da coleção *Os Pensadores* (Pré-Socráticos) – , o comentador lê a passagem afirmando que “(...) esta seção pode ser entendida como estando a negar que o próprio *kosmos*, a título de um ordenamento particular, possa mudar.” (McKIRAHAN, 2013, p. 485, n. 4). Para nós, entretanto, Melisso estaria o tempo todo se referindo à investigação do que é, e este suposto reordenamento que o sâmio rejeita se vincularia ao ser, e não ao próprio *kosmos*. É difícil corroborar com toda a certeza o que é postulado, mas ainda se podem produzir análises acerca da verossimilhança das interpretações sobre estes pontos extraídos do fragmento B7.

diante de sua transformação, não estaríamos capacitados a esquadrihá-lo: alterado em si mesmo, tornar-se-ia inextrincável. Quando o abordássemos, a que parte nos referiríamos, a hodierna ou a hesterna? Ainda que se admitisse que há mais de um ser, seríamos conduzidos pelas mesmas veredas, já que aquilo a que se visa é a investigação do que é, não em suas diversas manifestações, mas em si mesmo, em sua própria maneira de ser – reduzindo-se novamente o escopo do que é colimado a uma única propriedade.

A máxima na qual Melisso insere μετακοσμηθείη serve, portanto, para selar de modo definitivo o fato de o ser se prover unicamente de si mesmo, pavimentando, assim, sua homogeneidade e totalidade²⁴⁰. Se porventura não fosse este o caso, o ser já não seria. Então, a sua ordem já não seria a mesma: toda a sua estrutura inabalável e os pujantes alicerces ontológicos erigidos sobre sólidos fundamentos se hastilhariam. Como tal possibilidade se afigura ínvia, o ser é e necessariamente é idêntico a si mesmo, conservando-se a sua ordem indene.

Logo, não se trataria de equalizar o universo, com toda a sua variedade e copiosidade de corpos e formações cósmicas, e a ordem: ambos os termos seriam incompatíveis nesta ocasião. A abóboda cerúlea, por mais que fornida de determinada ordem, não poderia se referir à ordem do ser de Melisso, pois esta, para se manter coerente com os epítetos ontológicos elaborados pelo sâmio, deve ser inerentemente metafísica, e não física. Ou seja: a ordem a que alude o filósofo pré-socrático não poderia ser dotada de um sentido material e esgotável, como reivindicou Aristóteles, pois isto resultaria na extinção do ser.

Harriman disponibiliza seu ponto de vista a respeito do tema, elucidando os diversos elementos semânticos que se associam ao vocábulo em pauta. O autor também enfatiza que o fragmento B7, onde o termo *kosmoi* está situado, postula sobretudo o combate à possibilidade de o ser se mover, ou quaisquer de suas partes, caso fosse possível cotejá-lo. Portanto, quando Melisso se refere à palavra μετακοσμηθείη, o filósofo estaria a pontuar que qualquer tipo de distribuição ou organização do ser que seja diferente da que ele já apresenta em si mesmo comprometeria toda a sua estrutura, ainda que as supostas partes não fossem em nenhum sentido alteradas, mas apenas se deslocassem. A sua ordem, ou seja, a sua disposição, estaria estabelecida conforme outra configuração – uma distinta da original – e isto seria suficiente

²⁴⁰ Na segunda seção de B7, Melisso insere o termo μετακοσμέοιτο, regularmente não traduzido (como se sabe, repetições de palavras no idioma do grego antigo são comuns e em alguns casos sua supressão, no que diz respeito à tradução textual, é o que sucede) e, na terceira seção, emprega os termos μετακοσμηθῆναι e μετακοσμηθὲν, além do μετακοσμηθείη que, como indicamos, se situa ao final deste segmento textual. De maneira geral, todos podem ser adequadamente traduzidos como “transformado em sua ordem”, “ser transformado em sua ordem” ou ainda “transformado na ordem do(s) ser(es).” Em nossa análise, nos concentramos apenas em uma das circunstâncias das quais emana a expressão.

para expor o ser à vulnerabilidade que as propriedades corruptíveis possuem, o que se constata como uma condição integralmente abominável no seio do sistema filosófico de Melisso.

Rearrangement is said to require the wholesale destruction of one order and the coming-to-be of a new one. This suggests that Melissus has in mind the thought that rearrangement entails successive *kosmoi* cannot be cashed out satisfactorily as equivalent to either qualitative or quantitative change and this seems to get to the heart of Melissus' argument. Even when no part or quality comes into being or perishes (i.e. there has been qualitative or quantitative change), rearrangement entails that there still is the generation and destruction of arrangements. (HARRIMAN, 2019, p. 165).

Além de reportar aos conceitos de mudança qualitativa e quantitativa formulados pelos estudiosos de Melisso nesta oportunidade, Harriman grifa sua perspectiva ao salientar que « (...) rearrangement means that one arrangement is destroyed and another comes to be. [...] We may agree that rearrangement entails the destruction of one arrangement of what-is and the coming-to-be of another. » (Idem, pp. 166-167). Portanto, o que Melisso estaria aspirando a ripostar, ao fundamentar seu raciocínio com os termos empregados, é que o ser permaneça o mesmo caso haja uma reorganização de seus parâmetros iniciais, ou seja, caso sua ordem seja em algum aspecto pervertida. Nestas circunstâncias, o ser inteiro mudaria: se suas hipotéticas partes fossem reordenadas, qualquer de suas características já não seria a mesma, já que a mínima alteração é suficiente para fazer definhir o ser por completo.

Tratar-se-ia de uma negligência não mencionar que, neste conjunto de particularidades que apresenta, não está a possível fragilidade do ser; está, antes, a sua potência e o seu vigor. Afinal, o que não se permite corromper e permanece intato pela eternidade não pode ser considerado mais débil por isso; o ser constitui, na verdade, algo de maior força e menor vulnerabilidade às vicissitudes do plano sensível. O mesmo ocorre com as louças de porcelana: embora pareçam mais rúpteis, são elas as que atravessam as gerações no interior das famílias, e não os copos de plástico que, eventualmente, racham-se em detrimento das constantes quedas a que se sujeitam devido ao seu uso diário. O ser pode parecer mais frágil porque qualquer alteração em sua estrutura o destrói; contudo, este motivo é o que lhe garante sua inviolabilidade e o seu caráter implacável e também é isto o que o faz permanecer sempre o mesmo, imune à passagem do tempo e a seus efeitos transientes. Portanto, ele não é mais túbio mas, sim, mais forte.²⁴¹

²⁴¹ Segundo o que já se discorreu anteriormente, a força do ser também é frisada por Melisso em DK30B8, quando afirma que “(...) nada é mais forte que o ser verdadeiro” (τοῦ γὰρ ἐόντος ἀληθινοῦ κρείσσον οὐδέν).

Adiante, o pesquisador Harriman alerta para o fato de que os mais conservadores podem resistir à possibilidade de o ser se alterar pela mera reordenação das supostas partes que o compõem. Ora: quem tem a posse de um livro azul e de um livro vermelho tem a posse de um livro vermelho e de um livro azul. A ordem não deveria interferir sobre os juízos que são aferidos acerca das circunstâncias sob análise. Mas a questão é que ela interfere (assim como um dividido por dois é diferente de dois divididos por um), pois, além de dilacerar a disposição original do ser, uma nova ordem implicaria necessariamente a violação de um princípio ontológico anteriormente endossado por Melisso bastante interpelado nesta pesquisa: o do caráter único do ser, instância que impõe a sua indivisibilidade.

Novas ordens sugeririam que o ser pôde se dividir para se organizar de modo heterogêneo, o que, além de enxotar a perene igualdade do ser a si mesmo, já que o ser, antes indissociável, passaria a ter fragmentos dissidentes identificáveis, também legitimaria a sua multiplicidade – e o ser uno já não mais corresponderia à veracidade daquilo que é. Como já pudemos examinar, trata-se, pois, de um absurdo que Melisso parece insistentemente resistir a anuir.

Yet, I don't think we should put uniqueness off to the side here. Taking different arrangements of what-is as the product of successive iterations where what-is itself endures, but its various *kosmoi* are generated and destroyed, necessitates that these *kosmoi* are in some sense separable from, and non-identical with, what-is. This, on the face of it, suggests an implication of plurality that Melissus would be keen to avoid. (Idem, p. 167).

Então, a definição de totalidade do ser não poderia fazer jus à de universo se considerássemos este último como o conjunto de todas as propriedades hílicas, materiais, corpóreas, esgotáveis, corruptíveis e contingentes que equivocadamente acreditamos existirem num sentido ontológico mais rigoroso através de nossas impressões sensoriais. Embora o cosmos pareça aduzir uma determinada ordem, e uma ordem cujo viés venusto e loução é deveras arrebatador, a única ordem que legitimamente poderia ser identificada é aquela que rege o ser, pois esta não seria suscetível a mudanças e, permanecendo sempre a mesma, capacitar-nos-íamos a conhecê-la de modo mais veraz – e, aliás, do único modo que poderia realmente reportar ao que verdadeiramente é²⁴².

²⁴² Embora estejamos a pleitear o ponto de vista de que Melisso não aborda o universo em sua ontologia, mas, sim, o ser, conforme já havíamos relatado, há uma constelação de pesquisadores cujas análises são muito mais favoráveis à visão tradicional a que nos opomos. Taylor, por exemplo, ao dirigir diversas críticas ao estilo e ao método de condução lógica dos argumentos de Melisso, explicita que ele apresenta “an argument for the unity of the universe” (TAYLOR, 2005, p. 148), adiante reforçando ainda que “a further vital point, proved we know not how, was that the universe is homogeneous”(Idem, *ibidem*). Taylor também acentua que Melisso teria elaborado

Uma vez desvelados os estorvos resultantes da perquirição minuciosa desta temática, compete concluir, agora, quais são os requisitos abrangidos pela totalidade do ser no interior da filosofia atribuída a Melisso.

O provável e heteróclito aspecto da totalidade em Melisso

Conforme exprimiram Zeller e Mondolfo, “Ἰ πᾶν ἐ, dunque, il fulcro del ragionamento melissiano”. (ZELLER; MONDOLFO, 1967, p. 415, n. 7). Mas a palavra ou a ideia de *totalidade* pode comportar uma plêiade de sentidos igualmente polivalentes: ela nem mesmo está condicionada a um único vocábulo no idioma grego. Quando se trata da filosofia de Melisso, o emprego dos termos que lhes são relativos, como πάντα, πᾶν e seus derivados, é efetuado, em geral, para atender a duas de suas possíveis designações: uma que remete ao ser propriamente dito e, a outra, que reporta ao conjunto de propriedades transitórias acessadas pelos nossos sentidos. Como foi possível constatar, ambos os significados são projetados mais de uma vez no interior do tratado do filósofo sâmio, mas sempre em passagens diferentes umas das outras – quiçá, com o escopo justamente de evitar a difusão de ambiguidades interpretativas.

O fato é que estes dois sentidos não podem ser confundidos porque, além de serem atinentes a objetos de análise diferentes, um açambarca justamente o extremo oposto do outro e, portanto, os dois consistem em elementos infensos entre si. A totalidade compreendida como aquilo que colige os objetos sensíveis num mesmo plano é totalmente distinta da totalidade do ser, que exige uma unidade e uma uniformidade ontológica próprias. A despeito de quaisquer subterfúgios que possivelmente se plasmassem baseados em algum tipo de pretexto teórico, a mixórdia entre totalidade física e totalidade metafísica deve ser abolida das interpretações sobre o texto de Melisso, uma vez que tal barafunda parece não se sustentar coerentemente.

No entanto, há uma longa tradição²⁴³ que parece avalizar justamente o que nossas diligências, sob uma ótica a mais síncrona possível com o que aparenta balizar a filosofia de

uma “positive doctrine about the universe” (Idem, p. 149); aliás, o reporte ao termo “universo” parece ser uma constante em seus comentários sobre os fragmentos associados ao filósofo sâmio, interpretação que não se afigura como uma exceção entre as leituras acerca deste assunto atualmente disponíveis.

²⁴³ David Sedley, por exemplo, sustenta um discurso bastante símile ao que de modo consuetudinário grassa no meio doxográfico especializado: a noção de que os filósofos pré-socráticos em geral restringiam de certa forma sua análise filosófica a questões cosmológicas. Segundo o autor, “as primeiras tradições em cosmologia investigaram a composição do universo por meios empíricos, tentando identificar um material privilegiado no ciclo de transformações elementares e tentando dar conta das regularidades de seu comportamento, assimilando-o a modelos biológicos, mecânicos ou políticos, mais familiares. Nem (...) Melisso (...) [intenta] afastar-se desta disciplina cosmológica.” (SEDLEY in LONG, 2008, p. 188). Sedley ressalta, adiante, que este tipo de abordagem filosófica impeliu alguns pensadores a aderir a princípios *a priori* para justificar suas ideias. Para ele, “os princípios *a priori* de Melisso – a impossibilidade da geração *ex nihilo*, a infinitude do espaço e do tempo – são do tipo com

Melisso, se esfalfam por tentar afastar: a possibilidade de que a totalidade que compreende o cosmos e a totalidade do ser se resumam reciprocamente. Esta possibilidade não se afigura como uma linha de raciocínio adequada porque o ser comporta apanágios demais que comprometem sua identificação com o cosmos, mesmo no que tange às leituras acerca deste último vigentes naquela época. Homero, a título de ilustração, realça em inúmeras passagens de sua *Odisseia* o quanto o céu (οὐρανός) parecia mudar ou o quanto dele pareciam provir movimentos os mais variados ao longo da viagem empreendida por Ulysses (*Odisseia*, XII, 315 e 381). Enquanto o universo é composto por inúmeros elementos que, em sua abundância, interagem entre si e parecem grassar cada vez mais em sua diversidade, o ser permanece sempre o que é, prescindindo de começo e fim e conservando-se o único que verdadeiramente pode ser, porque, eternamente como é, mantém-se exatamente o mesmo ser por todo o evo, o que o desvia da iminência de se tornar qualquer outra propriedade adversa a si próprio.

O cunho único e exclusivo da legitimidade ontológica do ser contrasta diretamente com as aceções gerais do universo ou do cosmos em sua dimensão celeste²⁴⁴, já que este último,

o qual sua audiência, afinada com as investigações cosmológicas de então, sentir-se-ia à vontade.” (Idem, p. 189). Ainda que seu público-alvo presumivelmente estivesse nos pernambucos com a produção discursiva de Melisso, e mesmo que ele adotasse uma linguagem que parecesse se concentrar no exame dos princípios cosmológicos mais originários à época, é necessário acentuar que sua filosofia não se limitava à dissecação exclusiva destas pautas; tampouco, à sua perscrutação como assunto mais privilegiado. Melisso se dedicou assiduamente à investigação sobre o que é o ser e quais são suas propriedades mais medulares, bem como com o que estas últimas poderiam contrastar se não fossem absolutas e dissessem respeito ao que verdadeira e unicamente é. Há, deveras, traços entre as filosofias pré-socráticas que, a despeito de sua diversidade, contribuem para a sua identificação mútua no que é relativo a uma uberdade de nuances que as descrevem semelhantemente. Porém, mais do que se dedicarem à resolução de questões cosmológicas, estas teses estavam engajadas com um chorrilho de outros problemas de ordem filosófica relevantes, e nem sempre estes dialogavam com o que é pertinente ao cosmos. A filosofia associada a Melisso constitui, certamente, uma destas cujo pensamento se norteia por motivações que parecem ter transcendido o escopo cosmológico, já que o filósofo não privilegia observações desta natureza em sua argumentação.

²⁴⁴ Não é este o ponto de vista de David Sedley. Na contramão da perspectiva em análise, o autor afiança que a filosofia de Melisso pressupõe uma unidade cuja inferência se erige sobre sua unicidade. Mas, para ele, “(...) a mera unicidade não é incompatível com ser uma pluralidade heterogênea (a maioria de nós, por exemplo, acredita que o universo possui ambas as propriedades).” (SEADLEY in LONG, 2008, p. 185). O que o comentador está veiculando é que, se para Melisso a unicidade e a heterogeneidade parecem avessas, este ponto de vista não é tão intuitivo para nós, que vemos no universo a conciliação entre unicidade (parece haver apenas um universo) e heterogeneidade (ele é diferente, múltiplo e variegado nas diversas partes que o compõem). A questão é que, por mais que não nos pareça tão óbvio, basta que o universo seja distinguido em um único trecho em relação aos demais para que já não seja um único ser. Se for constatada uma única diferença em qualquer de seus pontos, já não vai ser mais um ser apenas, mas dois – ou mais. Não se trata de afirmar que, com isso, o universo deixaria de ser a dimensão cósmica tal qual a conhecemos sensorialmente, mas se trata de exaltar que o seu aspecto ontológico rígido já não mais se preservaria. Portanto, mesmo que digamos que só existe um universo, é indiferente que assim o definamos, pois, se ele é composto por vários segmentos diferentes, já não se trata de um único ser. Então, ser e universo não poderiam se subsumir. Aliás, há aspectos no cosmos que atualmente se exprimem de forma tão inextricável que as evidências que os baseiam chegam a nos deixar absortos. Em primeiro lugar, há suspeitas acerca da existência de energia escura, cuja natureza permanece ainda tão incógnita que não seria um exagero se a comparássemos ao vazio – mesmo porque o universo parece se mover e, para Melisso, onde há movimento, deve haver o vazio que o condiciona. Em segundo lugar, não é tão certo assim que haja apenas um universo, como algumas teorias cosmológicas contemporâneas se obstinam em demonstrar. Nossa impressão de que há um único universo constitui só um resultado daquilo que as experiências sensíveis mais imediatas revelam: logo, em que

avesso às descrições projetadas sobre o ser, é múltiplo, mutável, divisível e aparentemente dotado de limites – ao menos, é possível afirmá-lo mais severamente por via de suas constantes transformações. Ora, se é assim, o cosmos e a totalidade do ser não nutrem identificações nem aqui, nem algures, e a totalidade apontada no segundo não poderia ser tornada em nenhuma medida compatível com a do primeiro.

A tendência que foi exequível cotejar nesta pesquisa, inclinada a equiparar totalidade cósmica e totalidade ontológica, tem suas raízes fixadas nos tratados desenvolvidos por Aristóteles, com maior ênfase ao *Refutações Sofísticas*, cujo uso do termo *ὄρανόζ* torna patente que o filósofo estagirita atribuía a Melisso um discurso sobre o céu, ou sobre o ser em seu encadeamento com a abóboda célia. Ainda que o ponto de vista de Aristóteles pareça sumamente coerente com tudo o mais que ele registrara em outros tratados – por exemplo, a impressão de que os filósofos anteriores a Platão, ou o que para ele constituiu “os primeiros a filosofarem”, se obstinavam em analisar a natureza em suas propriedades materiais, asserção que ele fundamentou na *Metafísica, I* –, sua adução da filosofia pré-socrática não parece ser tão coerente com o que os próprios fragmentos remanescentes destes negligenciados pensadores elucidam.

Evidentemente, conforme já havia sido expandido nas páginas anteriores, não se pode exigir tão rigorosamente de Aristóteles uma postura historiográfica imparcial, mesmo porque, além de a ciência da historiografia ser ainda incipiente àquela época, Aristóteles argumentava explicitamente sobre seus intentos em estabelecer as bases teóricas capazes de viabilizar o alicerçamento do pensamento filosófico de que lograram seus escritos. É indubitável que suas contribuições à análise da filosofia pré-socrática foram graúdas – afinal, o próprio Simplício buscou apresentar o conjunto de conteúdos considerados autênticos deste período inicial da filosofia justamente ao delinear comentários às obras aristotélicas²⁴⁵. O perigo maior, na verdade, está em se embair a ponto de sustentar que esta influência incomensurável das perspectivas aristotélicas sobre os pré-socráticos se dissipou por completo de nossas leituras a

medida se poderia, segundo Melisso, lhes delegar crédito? Eis que, conforme a filosofia do sâmio, a unicidade não parece poder coexistir com a heterogeneidade, ainda que a maioria de nós acredite no oposto. E é este o repto para o qual aparenta nos convocar Melisso: o de abrir mão do que os dados empíricos nos sinalizam, por mais cômoda que seja a sua interpretação, e o de emergir em um âmbito diferente, um no qual possivelmente a razão, pouco habitual à nossa condescendência e muito mais desconfortável, oriente os nossos raciocínios e a nossa investigação sobre o que é.

²⁴⁵ A potestade dos escritos aristotélicos é identificada por Osborne. De acordo com a autora, “a descrição feita por Aristóteles das origens da filosofia continua exercendo enorme influência. Isso não é surpreendente, visto que grande parte das nossas fontes relativas ao período pré-socrático é derivada do próprio Aristóteles, ou de escritores como Simplício, que estavam explicando as ideias de Aristóteles para as novas gerações.” (OSBORNE, 2013, p. 153).

respeito deles (a despeito da articulação mais recente de teorias críticas sobre a filosofia do estagirita). Pode não parecer tão diáfano quanto de fato é, mas os raios luminosos das teses que Aristóteles endossou refratam muitas de nossas interpretações até os tempos coevos, frequentemente por meios indiretos, sem que nos certifiquemos deste fenômeno ótico. A noção de que o infinito investigado por Melisso assume traços materiais, provável efeito, entre outros fatores, da visão aristotélica de que entre a totalidade do ser e a totalidade do céu é medrada alguma identificação, constitui um desses aspectos interpretativos oblíquos a que os comentadores do período presente podem não estar dirigindo suficiente esmero. Convém, nestes casos, colimar o fenômeno sob outros ângulos, a fim de que, munidos de uma pluralidade de pontos de vista a respeito, nos capacitemos a selecionar o mais apropriado para descrever o que sucede.

Eis, em suma, o que deve ser ressaltado deste capítulo: embora Melisso reporte a um tipo de ordem que vigeria no ser, essa ordem não pode ser cósmica, pois atrairia sobre si tudo o que o plano celeste manifesta como sendo intrinsecamente material. E a materialidade, o meio físico e sensorialmente percebido, devido à sua sujeição à corrupção, à mutabilidade, à divisibilidade e ao esgotamento absolutos, em si mesmos se compatibilizam com alguma propriedade do ser. Como assevera Sweeney, para Melisso, “the physical world is unreal because it entails change, multiplicity, temporal succession and imperfection “. (SWEENEY, 1972, p. 131). Seria um absurdo que o ser, imutável, perene, incólume, ilimitado, único, indivisível e imóvel fosse também associado ao cosmos e, portanto, a um âmbito material, mesmo que permaneça sendo considerado como infinito²⁴⁶: se destarte procedesse Melisso,

²⁴⁶ O infinito e a totalidade do ser estariam mutuamente engendrados porque, além de serem interdependentes – coisa alguma parece poder ser infinita se não abranger a totalidade do que é –, também reforçam outras características ontológicas apontadas por Melisso como presentes no ser, tal qual o seu viés Uno e a subsequente exclusão da mutabilidade, da mobilidade, da heterogeneidade, de limites e da divisibilidade daquilo que é. A aliança que formariam infinito e totalidade do ser não poderia, portanto, representar o símbolo de um conúbio entre o universo e as propriedades que em geral se tende a lhe atribuir, como a de que é infinito em todas as direções ou a de que apresenta uma duração infinita, pois Melisso não poderia indicar no universo apanágios que antes pertenceriam ao ser e, tampouco, poderia assentir que se reduzisse o ser a uma extensão material, como é o universo, por ser ela nitidamente antagônica a todas as instâncias que foram constatadas anteriormente no ser. Em suma, quando Melisso reporta à totalidade, não pode estar se referindo ao universo, porque este está condicionado a um plano físico integralmente incoerente com o ser; e, quando Melisso alude ao infinito do ser como uma das causas de este último constituir a totalidade do que é, não pode estar, novamente, visando à concepção de que a totalidade do ser se compacta num cosmos materialmente bosquejado que, eventualmente, consideramos, por via das teorias contemporâneas e mesmo até de algumas das pré-socráticas jônicas que herdamos até os dias de hoje, infinito – seja infinito no espaço, seja infinito no tempo. Mas resistir às nossas velhas opiniões parece quase tão difícil quanto ao Sol não nascer a Leste. A inclinação de tornar compatíveis o cosmos e o ser de Melisso sob o argumento de que o filósofo discorreu sobre a totalidade e sobre a infinitude e de que, portanto, provavelmente estaria falando da mesma coisa, apesar de uma insídia, constitui justamente a norma daquilo que amiúde verificamos nas teorias doxográficas sobre Melisso – muitas, como vimos, mesmo que indiretamente, influenciadas pelos testemunhos de Aristóteles. Graham, por exemplo, salienta que “(...)the fact that what-is for Melissus is extended in space and time suggests that he thought of his theory as a description of the nature of the

todas aquelas faculdades indicadas no ser estariam comprometidas e se flagelariam. Pois em que medida poder-se-ia atribuir ao ser a perenidade e a materialidade sem que se contradissesse? É preciso reconhecer em Melisso maior argúcia, atilamento e acuidade na produção e condução de seus alvitres filosóficos, uma vez que a argumentação no interior de seu tratado parece ser bastante escrupulosa no sentido de evitar contradições.

A *ordem* a que Melisso pode ter se referido deve ser outra: aquela que, abrangendo a totalidade do ser, nele se manifesta, já que o ser constitui tudo e a única propriedade que corretamente é, nisto se pavimentando o seu viés ubíquo e universalmente presente. Tratar-se-ia de um estado no qual o ser sempre se imbuiria, de plena e inextrincável estabilidade, de austeridade cabal e completa, e que caracterizaria a sua essência sem jamais ser abalado por qualquer vicissitude ou contingência. Esta ordem, como todas as demais qualidades do ser, atuaria no sentido de garantir sua inviolabilidade, sua permanência como sendo sempre o mesmo, sua eterna identidade consigo próprio. E, em DK 30 B 7, é presumível que seja este o sentido filosófico que Melisso imputou ao termo, ao negar que o ser “fosse alterado em sua ordem” e, assim, por menor que fosse a mudança, se alterasse por inteiro.

A totalidade do ser em Melisso, portanto, parece refletir este viés absoluto de seu caráter ontológico, o fato de que tudo o que há deve aludir ao ser, pois somente ele é e, por isso, a totalidade do que é o compreende integralmente. “Finalmente, coube a Melisso a demonstração de que ‘tudo é um’” (GALGANO, 2009, p. 98): o ser é somente um, único e apenas ele é, então tudo o que é deve dizer respeito ao ser – nisto se respaldaria sua imane e ingente totalidade. Tudo o que é deve, enfim, se concentrar no ser, aí se edificando a sólida totalidade que Melisso confere ao que é.

II. 4. O caráter incorpóreo do ser

Os alvitres empregados por Melisso no afã de desvelar a idiosincrasia e a natureza do ser foram estruturados de modo a nos impelir a considerar que aquilo que é não pode se situar no plano dos objetos sensíveis e que, portanto, não integra o âmbito das aparências. Isto nos levaria, tal qual o zéfiro nos direciona ao poente, à recusa de um corpo no ser. De fato, a escusa

universe” (GRAHAM, 2010, p. 480). As descrições de infinito espacial e infinito temporal já foram laconicamente grafadas como equívocas; contudo, faz-se mister salientar aqui que endossá-las nos leva a erros ainda maiores, como o de termos que assumir que o ser de Melisso possuía um amálgama material e que, então, era o mesmo que o universo por ser também infinito. Uma análise em ritmo mais paulatino sobre alguns matizes desta questão será efetuada no último capítulo de nossa pesquisa, ao qual dedicaremos exclusivamente a abordagem do infinito em Melisso.

visão de que o ser deve se tratar de uma propriedade incorpórea está diluída em quase toda a obra de Melisso. O filósofo sâmio muito provavelmente considerou o ser incorpóreo e, apesar de o enaltecer claramente em B9 e de todo o seu sistema filosófico parecer ter sido limado para atender a esta premissa, a questão está longe de constituir um ponto consensual entre os comentadores.

De acordo com Harriman, “Melissus’ B9, which purports to demonstrate that what-is has no $\sigma\mu\alpha$, has typically posed one of the greatest challenges for commentators.” (HARRIMAN, 2019, p. 117). Zeller igualmente reconhece as dificuldades que B9 suscita: “Il fr. 9 per le difficoltà che presenta e per la conseguente disparità di interpretazioni, resta (...) uno degli scogli piu notevoli da superare per chi voglia intendere il pensiero melissiano.” (ZELLER, 1967, p. 419).

Por mais que Melisso tenha visivelmente ilidido o caráter corpóreo do ser em B9, o próprio fragmento tende a ser considerado espúrio de acordo com alguns escólios sobre seu tratado. Este panorama se deveria não apenas à exposição de Simplício concernente à passagem, procedimento que diversos comentadores julgarão ambíguo devido à maneira pela qual o doxógrafo estabelece sua adução, mas também porque uma chusma de pesquisadores qualifica o argumento que neste excerto é veiculado como um exemplo de escorchante contradição com os demais trechos do texto filosófico sâmio.

Deveras, a referência a elementos cotidianamente avaliados como corpóreos no interior de outros fragmentos, como B3, B7 e até mesmo no próprio B9, edifica um enigma de imanes e copiosas proporções, cuja solução Melisso pareceu não ter tão enfaticamente reportado²⁴⁷. Apesar disso, a questão sobre a autenticidade de B9, tanto no que se refere à sua transcrição por Simplício quanto no que diz respeito a seu incógnito conteúdo, ainda consiste em um tópico de grande importância para a doxografia antiga, conforme o explicita Vlastos: “(...) the authenticity of Melissus’ denial of the corporeality of Being at B9 (...) concerns a matter of exceptional historical interest.” (VLASTOS, 1997, p. 186).

Aferrar-nos-emos sobre estas questões agora, bem como sobre os estorvos interpretativos delas derivados. Para mais apropriadamente dirimi-las, não só apelaremos a recursos interpretativos baseados em análises etimológicas gerais dos vocábulos que compõem B9 – o que, a propósito, consistirá em um ensejo assaz tempestivo que também outros

²⁴⁷ Makin aborda este assunto em seu estudo sobre Melisso, expendendo que, por mais que alguns elementos da filosofia do sâmio não inspirem polêmicas sobre seu conteúdo, “Melissus also introduces mysterious ideas of his own (...) .Even the seemingly straightforward Melissan claims that what is real is unlimited in time and space, and full, need to be balanced against a report from Simplicius that Melissus argued that what is real is incorporeal [B9].” (MAKIN, 2013, p. 45).

estudiosos adotaram –, mas examinaremos, outrossim, o que os próprios pesquisadores dissertam a respeito do tema.

A legitimidade de B9

O fragmento B9 está, faz-se medular sublinha-lo, muito mais propínquo de constituir uma passagem legítima do que o B0 de Reale, o 1a de Burnet ou o Q de Harriman. Pelo menos, este é o caso para a maioria dos comentadores: tanto o é que, desde Diels-Kranz até as leituras mais recentes, tende-se a excluir o segundo e a preservar o primeiro no corpo textual associado a Melisso. Entretanto, é possível colimar determinadas exceções que enveredam por uma linha interpretativa diferente, conforme veremos adiante.

Antes de mais, faz-se mister apresentar as características emblemáticas que B9 assume em seu conteúdo: o fragmento ressalta que o ser não deve possuir corpo pois, se assim fosse, teria espessura²⁴⁸, o que resultaria que fosse provido de partes e que, portanto, não mais seria. A maneira pela qual B9 foi formulado, porém, conota que corpo e espessura seriam, senão congruentes, certamente implicáveis. Melisso não detalha mais em quaisquer outros trechos do tratado a possível definição que se poderia aferir de corpo ou a razão pela qual esta suposta propriedade seria tão infensa ao ser em si mesmo.

Todos estes aspectos tendem a intrigar os comentadores, não só porque a passagem parece dotada de um chorrilho de lacunas, mas também porque aquilo que veicula não se manifesta nitidamente em outros excertos da obra. Segundo Reale, o fato de os estudiosos terem dirigido tantas respostas possíveis para dirimir as questões em torno de B9 também contribuiu para anuviar ainda mais o tópico sobre a incorporeidade do ser no tratado de Melisso:

Di fronte a tale problema, gli storici sono rimasti del tutto sconcertati, ed hanno dato spiegazioni diametralmente opposte. Così, anziché venir chiarito, il problema è risultato ulteriormente complicato e intorbidato. (REALE, 1970, p. 194).

²⁴⁸ Ao longo desta parte da pesquisa, poder-se-á observar que muitos comentadores traduzem diversamente o vocábulo *μέγεθος*. Taylor, por exemplo, o tornará análogo à “tamanho” (size), conforme evidencia sua leitura sobre a visão de Simplicio acerca de B9: “the line may have been (compare Melissus DK B 9): what has size has parts; what has parts is not one. (...)” (TAYLOR, 1997, p. 141). No entanto, é importante salientar que nossa leitura priorizará a tradução tradicional do termo como “espessura”, e os motivos para tanto se revelarão mais profundamente logo adiante. Com efeito, podemos já adiantar que parece ser mais aconselhável aderir à tradução que identificamos a partir da consulta às acepções que o vocábulo assume na língua grega antiga, aquela que originalmente se atribui ao texto de Melisso.

Realmente, B9 mobilizou uma turbamulta de pesquisadores em suas análises sobre o que poderia estar exprimindo Melisso nesta icônica passagem. De acordo com Sedley, “causa estupor dever-se agora provar que o Um (...) seja incorpóreo.” (SEDLEY, 2008, P. 187). Como destaca McKirahan,

os comentadores são obrigados a tomar medidas desesperadas aqui, afirmando que o fragmento não é genuíno, ou que representa um ataque de Melisso aos pluralistas – um ataque que parece voltar-se contra o próprio Melisso. (McKIRAHAN, 2013, p. 495).

Não de balde, para Kirk, Raven e Schofield, “o trecho [de B9] (...) é profundamente enigmático.” (KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, 1983, p. 422); e, de acordo com o que pontua Burnet, “se é correta a nossa visão geral do caráter dos primórdios da filosofia grega, essa afirmação [B9] deve afigurar-se inacreditável”. (BURNET, 2010, p. 340). Além destes pesquisadores, Guthrie salienta que as possíveis contradições que B9 parece provocar em relação ao resto do tratado de Melisso não poderiam fazer outra coisa senão inculcar os especialistas: “it is not surprising that to some scholars [the reconciliation between B9 and the other fragments] (...) has seemed impossible.” (GUTHRIE, 1969, p. 110).

Destarte, alguns estudiosos tendem a classificar B9 como um fragmento ilegítimo, e estes são alguns dos estímulos teóricos pelos quais procederiam desta forma: sua contrariedade aparente às demais passagens descritivas do ser, seu caráter vago e sua projeção demasiadamente pontual. Como sabemos, Melisso está inclinado a recuperar indiretamente argumentos já estruturados antes diversas vezes ao longo de seu tratado filosófico, mas B9 consistiria em uma intrigante exceção ao método adotado pelo sâmio²⁴⁹.

Segundo Burnet, “em quase todos os relatos do sistema de Melisso, encontramos a afirmação de que ele negava a corporalidade do que é real - opinião que é corroborada por uma referência ao frag. 9, certamente citado por Simplício para provar justamente isso.” (BURNET, 2010, p. 340). Para além das críticas e da desconfiança que a passagem inspira pela exposição incógnita dos conceitos nela imitados, certos pesquisadores também atribuem ao modo pelo qual o denominado B9 foi apresentado por Simplício um indício do caráter espúrio do fragmento.

²⁴⁹ Não enfatizamos, com isso, que B9 deva ser interpretado isoladamente no texto de Melisso. Na verdade, o conteúdo das premissas que compõem a passagem é bem familiar ao restante de sua filosofia, tal qual nosso exame se comprometerá a esclarecer. Porém, especificamente os termos *σῶμα* (corpo), *πάχος* (espessura) e *μῦρια* (partes), que atuam no cerne do eixo argumentativo de B9, não são apresentados em quaisquer outros fragmentos do tratado de Melisso, o que é, no mínimo, bastante curioso. Em contrapartida, o termo *ἓν* (um), também presente em B9, amiúde é apresentado pelo sâmio.

Alguns sustentam que se trataria muito mais de uma opinião externada por Simplício sobre a ontologia melissiana do que de uma citação do texto original do filósofo sâmio. B9 corresponderia, assim, a uma sentença que Simplício estava se engajando obstinada e assiduamente em apresentar, por constituir aquela que mais cingiria a filosofia do sâmio às procedentes²⁵⁰. Seria este o posicionamento de Albertelli, para quem Simplício teria se esforçado em poupar Melisso das acusações de Aristóteles presentes na *Física* A 3, 186 b, 12:

Siamo del parere che Simplicio, preoccupato di difendere Melisso (e Parmenide) dall'accusa di Aristotele [*Phys.*, A, 3, 186 b, 12 (...)], che egli inutilmente cerca di fraintendere (...) abbia, in omaggio alla sua interpretazione neoplatonica, attribuito a Melisso (...) concetti che l'eleata non há neppure lontanamente intravvisto. (ALBERTELLI, 1939, p. 242).

Já conforme Zafiropulo, imputar a incorporeidade ao ser de Melisso seria um procedimento errôneo da parte de Simplício, sobretudo porque constituiria um anacronismo proceder destarte: o viés incorpóreo daquilo que é não consistia numa noção amplamente adotada no período no qual floresceram as filosofias pré-socráticas. “Observons qui l'opinion tendant à attribuer l'incorporalité à um Être conçu au milieu du Ve. siècle revient à admettre un anachronisme.”²⁵¹ (ZAFIROPULO, 1950, p. 251). Em grande medida, isto se dá também devido à insólita interpretação que endossa o comentador de que o ser de Melisso poderia ser apropriadamente caracterizado como uma entidade animista.

De acordo com que vá mais lapidadamente plasmando o bosquejo de seu raciocínio, Zafiropulo chega a realçar também que “(...) une incorporalité totale (...) paraît friser le non-sens” (Idem, p. 252), pois não seria possível torná-la coerente com a infinitude espacial do ser de Melisso. Ainda sobre B9, Zafiropulo ressalta que todas as razões por ele indicadas já seriam

²⁵⁰ Ainda que Simplício considerasse o ser incorpóreo e tenha tido acesso, presume-se, à obra original de Melisso, não há motivo para pensar que se tratasse, ao reportar B9, de uma opinião exposta pelo doxógrafo, segundo Raven. Na verdade, em linhas gerais, Simplício transmitiu os fragmentos dos filósofos eleatas de forma rigorosa e contribuiu para ampliar nosso acervo de fontes sobre o que redigiram tais expoentes. Aparentemente, competiria a nós perquirir uma questão que seria mais inextrincável do que aquela sobre a legitimidade de B9 ou não: o motivo pelo qual os conceitos de corporeidade ou incorporeidade não foram tão amiúde explorados depois de Melisso e Parmênides. Raven propõe um possível motivo para isto: “Indeed, the obscurity of the ancient comments on the One cries aloud for some explanation; for Simplicius, from whom comes the statement that the One was incorporeal, had obviously studied the work of Melissus as well as that of Parmenides, and has in fact preserved for us, not only the paraphrase of his arguments, but also all the actual fragments of his writings that we possess. The only reasonable explanation of the undeniable fact that the ancients were unable to decide whether the One was corporeal or incorporeal seems to be that it could not in fact be accurately described as either (...).” (RAVEN, 1948, p. 92).

²⁵¹ Reale se oporá diretamente ao ângulo pelo qual Zafiropulo vislumbra B9: para o pesquisador italiano, Melisso não estaria incorrendo em nenhum anacronismo. “L'espressione δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν, dunque, interndersi senza sovraccaricarla di significati anacronistici, ma restando nella'ambito di uma prospettiva di pensiero che ignora l'antitesi corporeo-spirituale, físico-soprafísico, materiale-immateriale, e che, dunque, dà al primo dei termini che costituiscono tali antitesi um significato che è tutt'altro da quello che esso assumerà, quando verrà antiteticamente contraposto al secondo.” (REALE, 1970, pp.222-223).

suficientes para se descartar a polêmica passagem, que ele enfatiza ainda estar no meio de uma frase cujo sujeito Simplício parece ter omitido em sua transcrição. Isto induzirá Zafiropulo a analisar mais detidamente B9, mas seu veredito será o mesmo após o ensejo: B9 será, senão rechaçado como fragmento legítimo, totalmente reinterpretado.

Ces considérations générales suffiraient seules à rendre l'interprétation proposée par notre doxographe de plus douteuses, mais un examen attentif du fragment de Mélissos qu'il cite pour prouver le bien fondé de son affirmation, va nous montrer que toute la thèse de Simplicius ne repose que sur un contre-sens. [...] Ce fragment [par exemple] débute au milieu d'une phrase et il nous faut restituer le sujet de εἰ μὲν οὐ εἶν que Simplicius a négligé de transcrire. [...] Nous croyons qu'il n'a pas tiré les conclusions correctes de [la] (...) lecture [de B9]. (ZAFIROPULO, 1950, pp. 252-253).

Outros comentadores julgam mais plausível, por sua vez, considerar que Simplício estaria incorrendo em erro ao classificar B9 como um fragmento legítimo, sobretudo ao compararmos a adução do silício às de outros testemunhos antigos. De acordo com Rodolfo Mondolfo, “não é (...) o caso (...) de deter-se excessivamente para refutar o erro de Simplício, que assegurava que Melisso havia afirmado a incorporeidade do ser.” (MONDOLFO, 1968, p. 352. *Adaptado*). Para respaldar sua exposição, Mondolfo destaca que “(...) Platão e Aristóteles, com muito mais autoridade do que Simplício, falam no tocante a Melisso de um ser puramente corpóreo (...)” (Idem, *ibidem.*), invalidando, assim, o que discorre B9 e as consequências que dele são provenientes.

Burnet realça, de maneira complementar, que, independentemente destes raciocínios, em relação a Simplício categorizar B9 como um argumento melissiano, “(...) era muito natural que ele cometesse esse equívoco” (BURNET, 2010, p. 340), devido principalmente a uma peculiaridade semântica esconsa em B9. O trecho poderia ser corretamente elencado como um fragmento espúrio, e isso se daria porque o conceito de Uno²⁵² do século V a.C., explorado na passagem, seria ambivalente, e nas situações nas quais Melisso parecia estar reportando a uma unidade própria, na verdade, ele estaria se dirigindo ou ao Uno como expressão total da realidade, ou ao Uno como unidade espacial. Como Simplício não teria vislumbrado estes dois sentidos possíveis, o fragmento foi erroneamente vinculado a Melisso.

²⁵² O problema em torno do Uno em B9 teria gerado uma cornucópia de leituras diversas. Burnet realça, por exemplo, na nota 62, que a questão sobre os significados que o Uno poderia assumir em B9 deveria considerar relevante, também, sua posição sintática na sentença, como o fizeram Bäumer e Zeller: “(...) Bäumer, *Das Problem der Materie*, p. 57 et seq., (...) observa que (...) εὖν (...) (ser), no frag. 9, deve ser o predicativo, já que não tem artigo. Em sua quinta edição (p. 611, n. 2), Zeller adotou a opinião adotada aqui. Ele observa acertadamente que a forma hipotética (...) εἰ μὲν ὄν εἶε (...) (se o ser fosse) respalda isso, e que o sujeito de (...) εἶε (...) (fase) deve ser (...) ἡέκαστον τὸν πολλόν (...) (cada um dentre muitos), como em Zenão.” (BURNET, 2010, p. 347, n. 62. *Adaptado*)

Há quem inclusive chegue a sustentar que Simplício estaria citando outro filósofo nesta passagem e não propriamente Melisso, devido a uma confusão proporcionada pelo helenista ao copiar os fragmentos. É o caso, por exemplo, de Palmer²⁵³ (2003), que sublinha que a segunda passagem de B9 – aquela que aborda a ausência de espessura e de partes no ser – não seria

²⁵³ Mondolfo também cita esta possibilidade em seu trabalho, afirmando ser suspeita “(...) uma quase idêntica argumentação de Zenão (...) [que] mostra que as partes hipotéticas do múltiplo devem ter cada uma, para existir, uma magnitude e espessura e distância recíproca(...)” (MONDOLFO, 1968, p. 353, n. 12. *Adaptado*). Tratar-se-ia, pois, do fragmento DK 29 B 1, trecho no qual Zenão teria formulado um paradoxo envolvendo grandeza e pequenez para evidenciar o absurdo que engloba a concessão à multiplicidade. Kirk, Raven e Schofield dissertam de maneira parelha sobre este tópico: para eles, Simplício estaria se debruçando sobre um mesmo documento ao testemunhar as minúcias filosóficas relativas a Zenão e a Melisso, o que justificaria seu hipotético engano entre ambas as obras. “É possível que Simplício esteja a usar como fonte uma selecção de textos eleáticos (...) e que tenha sido induzido em erro por ela, ao atribuir a Melisso um fragmento de Zenão: note-se o emprego que este faz do termo *πάχος*, ‘solidez’ ou ‘espessura’, em (...) [DK29 B1]; e observe-se, também, quão claramente o trecho (...) [B9] poderia fornecer um argumento necessário ao primeiro membro de (...) [DK 29 B 1]”. (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1983, pp. 422-423, n. 1). Burnet empreende uma interpretação congruente, embora ela esteja ornamentada com alguns sutis atavios teóricos que a diferenciam dos pontos de vista anteriores. Segundo o autor, o emprego do condicional por Melisso em B9, logo em sua introdução, tornaria o raciocínio mais túbio e frangível, já que a asserção de que o ser era Um não deveria mais se incluir no rol das possibilidades mas, sim, no das convicções filosóficas do sâmio. Por este motivo, seria mais plausível considerar o argumento uma referência mal situada ao DK 29 B 1 de Zenão do que uma máxima pertencente à doutrina de Melisso. Burnet também assinala que as unidades absolutas, princípios pitagóricos de então, poderiam estar sendo refutadas nesta oportunidade, já que a alusão à impreterível unidade do ser em B9 contrastaria em algum patamar com a conjectura de que o ser seria múltiplo. “(...) O fragmento, tal como figura nos manuscritos de Simplício, enuncia um caso puramente hipotético, e era muito natural que fosse entendido como uma refutação da existência de algo, sob a alegação de que, se isso existisse, teria de ser corpóreo e uno. Isso não pode referir-se ao Uno eleático, no qual o próprio Melisso acreditava; e, como o argumento é quase literalmente idêntico ao de Zenão, é plausível presumirmos que também se dirigisse contra o pressuposto pitagórico das unidades absolutas.” (BURNET, 2010, p. 340). Zafiropulo também argumenta de modo favorável à visão de que Simplício teria cometido um erro ao atribuir B9 a Melisso e não a Zenão, grafando ainda que Melisso poderia estar respondendo a um problema de natureza pitagórica ao formular semelhante argumento: “Le fragment de Méliossos ne fait en somme que reprendre le raisonnement de Zénon (...). Zénon soutenait qu’une unité corporelle possédait obligatoirement une surface, limitée à son tour par une surface et ainsi *ad infinitum* (...). Méliossos dit plus simplement: s’il y a épaisseur (dimension) une possibilité de division subsiste et nous ne nous trouvons pas en présence d’une unité ultime. Donc il faut que l’unité soit sans épaisseur (...). Le parallélisme entre les raisonnements de l’Éleate et du Samien est parfait, découvrant à la fois et le contenu véritable de la phrase citée à tort par Simplicius et la source à laquelle Méliossos avait puisé l’enchaînement de ses déductions.” (ZAFIROPULO, 1950, pp. 254-255). Contudo, acusar Simplício de cometer um erro tão proeminente quanto este é perigoso, principalmente porque, além da dele, não há outras fontes que possamos consultar que forneçam a transcrição dos fragmentos de Melisso em sua totalidade tal como os conhecemos hoje, a fim de que possamos cruzar as informações disponíveis. A afirmação de que “Simplício pode bem ter-se confundido no respeitante ao sentido da observação de Melisso” (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1983, pp. 422-423, n. 2), então, não dever ser razoável. Não porque Simplício fosse imune a cometer erros; porém, ele estava cômico da importância de seu serviço como doxógrafo para a posteridade e, por esta razão, seria improvável que tivesse simplesmente confundido uma passagem de Zenão de Eleia com uma do filósofo sâmio. Burnet ainda prevê esta possibilidade ao afirmar que, no que tange à ilegitimidade de B9, cujo conteúdo Simplício teria erroneamente assimilado a Melisso, “a única objeção possível é que Simplício, que cita duas vezes esse fragmento, certamente o entendeu no sentido que costuma ser-lhe atribuído”. (BURNET, 2010, p. 340). Além deste sobresalente indicio de que Simplício provavelmente se referiu a B9 de forma correta – caso contrário, não o teria reiterado em seu texto –, Reale e Raven frisam que o tratado *MXG* também reporta ao conteúdo de B9, o que poderia reforçar o seu caráter autêntico. Raven, embora sinalize que o anônimo presumivelmente se refere ao nono fragmento de Melisso em sua obra, é mais pessimista quanto à efetiva contribuição deste tratado para a disquisição do tema: “(...) a similar statement appears in *MXG* 976, 21 (...), but the reliability of that work is so questionable, and it adds do little to what we know of Melissus from other sources, that I have omitted it from consideration” (RAVEN, 1948, p. 92, n. I); Reale, por sua vez, considera a passagem um pouco mais promissora em se tratando do estudo de B9: “Proprio l’Anonimo, che è stato chiamato in causa da coloro che engano l’autenticità del frammento, lo riconferma, quando venga letto e inteso correttamente.” (REALE, 1970, p. 221).

plausível no texto de Melisso, mas faria mais sentido se fosse atribuída a Zenão²⁵⁴. Porém, Harriman se posiciona de modo contrário a esta perspectiva: “(...) [it] is an obligation to try and make sense of the whole of [this part of the fragment], however puzzling it may seem initially, as a genuine quotation from Melissus’ treatise and not a Simplician conflation or confusion.” (HARRIMAN, 2019, p. 125).

Desenvolvendo uma leitura semelhante, Reale retrata B9 como um fragmento autêntico e, além de indicar diversos outros pontos de sua interpretação, o comentador enfatiza que o ser só é incorpóreo para Melisso porque o sâmio o considerou, antes, uno:

E, se è autentico, come va interpretato, allora, il frammento 9? [...] Venendo, in particolare, al frammento 9 di Melisso e tenendo presente i due passi di Simplicio, si nota che il pernio della discussione è ἔν. Proprio perché l’essere è ἔν non può aver σῶμα. (REALE, 1970, pp. 222-223).

Outras leituras, também existentes, são escrutinadas por Harriman, que salienta o viés hodierno destas interpretações: “early proposals in the modern era of scholarship focused on questioning the authenticity of B9. This approach has (...) more recently received some sympathy (...)”. (Idem, p. 118).

O autor elenca ao menos quatro tipos²⁵⁵ de leitura que predominam mais coetaneamente no meio acadêmico a respeito da legitimidade de B9, frisando que quase todas estariam em certa medida relacionadas ao ônus contraditório da passagem com a totalidade do fragmento DK 30 B3. Harriman pontua ainda que as proposições imitadas nos fragmentos B2 e B7 tendem a provocar disputas ainda mais agudas sobre o que Melisso poderia estar visando a defender quando assimilava ao ser a incorporeidade.

The puzzle is often said to be generated by the inconsistency between Melissus’ claim in B9 that what-is lacks body and his assertion in B2 and B3 that it is infinite in extension (e.g. τὸ μέγεθος

²⁵⁴ O liame entre o que dissertou Melisso em B9 e a filosofia de Zenão pode apresentar outros matizes a depender da análise do comentador em pauta. Para Raven, por exemplo, Melisso demonstra estar a par das questões filosóficas de Zenão quando formula B9. “(...) Melissus had the great advantage over Parmenides that he was familiar with what I take to have been Zeno’s contention, that anything that is solid or body must have parts, and so be no longer one but many. The questions, therefore, that would have sorely exercised Parmenides need hardly have exercised Melissus at all.” (RAVEN, 1948, p. 91).

²⁵⁵ Tal qual Harriman, outros comentadores numerarão as interpretações possíveis sobre B9. Zeller, por exemplo, que considera o fragmento B9 autêntico, mas mal explorado por Simplicio, aparta as exegeses em cinco diferentes leituras vigentes no meio acadêmico (ZELLER, 1967, pp. 419-430). Como ele, Reale divide as interpretações em cinco blocos principais: aquelas “espiritualistas”; as que procuram defender que B9 é inautêntico; aquelas que sustentam que a afirmação presente no fragmento B9 se refere não ao Uno melissiano, mas a outro objeto de estudo; as que estão fundadas na distinção entre “material” e “corpóreo”; e as que analisaram B9 por uma via intuitiva, leituras às quais o comentador parece ser mais simpático. (REALE, 1970, pp. 195-215). Já Sweeney traça um panorama sucinto sobre as perspectivas em vigor relacionadas a B9, mencionando os comentadores que as defendem quase a cada parágrafo (SWEENEY, 1972, pp. 125-127).

ἄπειρον, B3). This certainly appears irreconcilable *prima facie* (...). Perhaps more apposite, and even more troubling, is Melissus' claim in B7 that what-is is completely solid²⁵⁶ and unmoving yet according to B9, curiously lacking in body (σῶμα) and thickness (πάχος). (HARRIMAN, 2019, p. 117).

Como pudemos observar, B2 – fragmento sobre o qual nos concentraremos ainda mais enfaticamente em nosso capítulo sobre o infinito do ser segundo Melisso – sustenta que aquilo que é não poderia possuir termo ou princípio, já que estes limites imporiam ao ser a inconstância e a contingência ontológicas. O ser, portanto, seria infinito, conforme é ressaltado no exórdio do fragmento. Alguns comentadores realçariam que o ser se descreveria, então, como infinito em extensão (trata-se do que classificam como o infinito espacial), uma vez que estes limites parecem tanger a este plano. Se o ser fosse incorpóreo, como sustenta B9, não se poderia adequadamente endossar a visão de que seria espacialmente infinito, já que aquilo que se estabelece no meio espacial provavelmente é provido de corpo.

No que se refere a B3, as análises acerca de seu conteúdo, em comparação com aquilo a que alude B9, enveredariam por caminhos semelhantes. Neste trecho, que também será escarafunchado mais intensamente ao longo da pesquisa, Melisso teria exprimido que o ser deve ser infinito em grandeza – e a grandeza sugere um vínculo com o meio espacial. Se é assim, deve também conferir ao ser um corpo – mas o corpo, como já sublinhamos, foi banido do ser por Melisso em B9, e nisto se repousaria a contradição entre este fragmento e o enumerado como o terceiro em seu tratado. Conforme pontua Graham, “this is a troublesome passage because the claim that what-is is incorporeal [B9] seems to conflict with the claim that it is infinitely extended [B3]”. (GRAHAM, 2010, p. 484).

Já o fragmento B7, que extensamente abordamos na pesquisa, ressalta que o ser se qualifica como pleno (πλέων), e este epíteto é apresentado de forma antagônica a diversas outras hipotéticas propriedades que se poderiam avaliar como dependentes da afirmação da existência

²⁵⁶ Embora se trate de uma analogia comum, Melisso frisa apenas que o ser é pleno em B7, e não que seja “sólido”, como constata Harriman. Com efeito, assim como nem todos os sólidos são plenos, também nem tudo o que é pleno é sólido. Um recipiente sólido pode não estar repleto de qualquer coisa que o preencha, o que dificultaria que o descrevêssemos como “pleno”; e, mesmo que estivesse cheio, não estaria pleno em relação ao espaço que ocupa, pois ali, numa sala ampla, por exemplo, sua plenitude seria irrelevante, pois estaria mais contígua à raridade. Também é improvável que os sólidos sejam plenos devido ao fato de conterem e aceitarem outras substâncias, o que é interdito por Melisso. Ora, se o que é pleno fosse sólido, teria limites como qualquer outro corpo sólido, e então fadar-se-ia à ruína um ser assim esboçado. Ademais, o que é sólido o é com relação ao que nos atestam os sentidos, mas o plano sensorial será abolido do ser. Portanto, na verdade, solidez e plenitude não apenas são diferentes como também parecem se anular mutuamente, segundo o que foi registrado na obra atribuída a Melisso. Que a plenitude constitua uma propriedade independente do meio sensível, porém, constitui um tópico mais opaco na obra de Melisso, por mais que a inclinação natural seja a de conceber o ser como pleno a despeito do plano das aparências. Tornaremos a tocar no assunto na próxima página.

de um corpo. Melisso discorre que o ser deveria ser pleno porque, na ausência desta plenitude, mover-se-ia em direção ao vazio; mas, como não há vazio, deve ser pleno. O movimento está atrelado ao plano sensível e, portanto, presume-se, ao âmbito corporal.

O filósofo realça, além disso, que o ser não poderia se caracterizar como denso ou raro, também por ocasião da eminência do vazio. E, mais uma vez, densidade e raridade constituem instâncias que parecem demandar um corpo para serem identificadas, uma vez que se projetam no plano sensorial. A plenitude que Melisso atribui ao ser é amiúde contrastada com qualidades ontológicas sensíveis que, depois, Melisso descartará. Por que a plenitude é tão insistentemente comparada a outras propriedades físicas ao final de B7? Ora, quiçá, porque ela mesma suscita tal concepção. Não em vão, quando se examina um corpo, pode-se-lhe descrever como pleno ou não pleno (de modo mais genérico, tornando compatíveis plenitude e repleção). A plenitude, assim, só seria viável por oposição ao que materialmente se consolida, o que parece incluí-la no rol dos objetos materiais e, logo, corpóreos. Mas se o ser foi considerado pleno em B7, como pode não ser considerado corpóreo em B9? Aí residiria mais um elemento contraditório na exposição de Melisso.

Segundo Gomperz, “l’ultima parte della dottrina di Melisso (...) è altresì la più ardua. Egli ammetteva, (...) e in modo da non esser possibile il dubbio, che l’Essere sia esteso nello spazio; come spiegare ora che egli rifiutasse ad esso la corporeità?” (GOMPERZ, 1963, p. 289). De fato, causa-nos estranhamento a argumentação de Melisso; mas, devido ao aparente caráter conflitante de B9 com os demais fragmentos, Palmer grifa a necessidade de se analisar estes tópicos com bastante prudência. Para ele,

(...) the apparent conflict between fr. 9’s indication that Melissus conceived of what is as incorporeal and his claims elsewhere that what is is unlimited in extension (fr. 3), full, and without any admixture of void (fr. 7. 7–10) suggests a need for caution before leaping to such a conclusion. (PALMER, 2009, p. 220).

Alguns estudiosos serão bastante incisivos quanto a esta contenda entre o que B9 instaura e o que apontam os demais fragmentos da obra de Melisso, sobretudo estes três últimos que perquirimos. Palmer destaca que, quando a contradição entre B9 e as demais passagens é vista como insuperável, os pesquisadores tendem a desqualificar o trecho, designando-o como ilegítimo. “Some who suppose the contradiction insuperable resort to questioning the status of DK 30 B9 as a genuine fragmente of Melissus”. (PALMER, 2003, p. 1).

Para Mondolfo, por exemplo, o fragmento B7 seria incompatível com B9 porque, no primeiro, a plenitude, descrita por Melisso como o que não aceita algo, constituiria o precípua apanágio dos objetos corpóreos, pois nela repousaria a impenetrabilidade a eles congênita:

(...) um dos fragmentos mais importantes do mesmo Melisso, o número 7 na coleção de Diels, negando o vácuo como não-ser e definindo o ser como *pleno (pleón)*, caracteriza a este como o atributo da impenetrabilidade (resistência ao ingresso de outro)²⁵⁷, que é justamente o atributo por excelência da corporeidade. (MONDOLFO, 1968, p. 352. *Adaptado*).

Já segundo Kirk, Raven e Schofield, o conteúdo de B9 é infenso ao de B7 e o tentame de validar o primeiro malogra ao se verificar que até mesmo B1, que nem aparece no texto do anônimo Pseudo-Aristóteles, o *MXG*, não aparenta constituir um segmento de B9, panorama símile sucedendo com os demais fragmentos:

Simplício cita-o para mostrar que Melisso acreditava que a realidade era incorpórea. Mas é bem claro que esta prova não fazia parte da dedução de (...) [B1 e ss.] (prova que é desconhecida de M. X. G. e não aparece na paráfrase de Simplício); e é natural que se interprete (...) [B7] como uma atribuição de solidez à realidade, quando afirma que o que é está cheio e, por consequência, não pode admitir movimento do que quer que seja para o seu interior ou para fora dele. Tentador é, portanto, supor ou que (...) [B9] não é de modo algum um texto genuíno de Melisso (...). (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1983, p. 422).

Para McKirahan, por sua vez, aquilo que se deduz de B9 está em conflito direto com B3 e B7 respectiva e simultaneamente. Entretanto, Melisso parecerá responder a esta suposta contradição ressaltando que corpos possuem extensão e, logo, possuem limites, motivo pelo qual devem ser excluídos como apanágios exequíveis no ser. Isto não fará, porém, de sua argumentação mais clara neste sentido:

Essa conclusão [(de B9)] parece contradizer as afirmações de que o o-que-é é espacialmente ilimitado (...) e pleno {[(...) “plenitude” parece referir-se à espécie de solidez que se aplica aos corpos]. (...) Pois (...) se o o-que-é não tem espessura (se não tem três dimensões), como pode ser espacialmente ilimitado? E (...) se o o-que-é tem alguma extensão, por que razão não pode ser dividido em partes? Melisso responde à questão dizendo que corpos têm extensão e, portanto, limites, de modo que algo ilimitadamente grande não é, propriamente falando, um corpo. Tampouco possui, propriamente falando, espessura, pois a espessura é uma medida de distância entre as extremidades de um corpo. Se esse era o raciocínio de Melisso, ele novamente tocou em questões conceituais importantes e

²⁵⁷ Mondolfo parece ignorar, no entanto, que, para Melisso, o ser pleno, além de não aceitar algo, também não contém coisa alguma. Mas as entidades corpóreas todas contêm algo: o corpo, pelo menos, certamente. Então, o que é corpóreo não pode ser definido como pleno segundo esta definição específica de “πλέων,” explorada em B7, e não haveria contradição com o que é veiculado em B9.

difíceis – sem que tenha feito um esforço para esclarecê-las. Relativamente à [segunda] questão (...), Melisso não pode dizer que o o-que-é é vazio, e portanto não pode ser dividido em partes, porque não há nada a ser dividido, pois o o-que-é é pleno, e não vazio. Possivelmente sua declaração de que o o-que-é é não corpóreo e sem espessura solucione o problema (...). Contudo, esta solução é insatisfatória tal como se apresenta, pois deixa em aberto a questão acerca de como algo espacialmente estendido e “pleno” pode ser incorpóreo e deprovido de espessura. (McKIRAHAN, 2013, p. 495).

Segundo Vlastos, B9 constitui um fragmento que se estabelece por premissas veementemente antagônicas ao que postulou B3 e a autenticidade daquele é, surpreendentemente, algumas vezes “maintained against a view widely held by modern scholars” (VLASTOS, 1997, p. 186). O estudioso prossegue acentuando que “the plain words of Melissus at B9 (...) have generally explained away as a contrary-to-fact hypothesis, whose conclusion Melissus would apply to his opponents but would repudiate for himself.” (Idem, *ibidem*). De acordo com o comentador, Melisso não teria almejado para si as consequências oriundas dos argumentos presentes em B9 porque elas parecem contradizer o que se disserta em B3:

At this point, however, we are faced with the retort: How can Melissus' Being be 'infinite in magnitude' (B3) if it is incorporeal and has no *pachos* at all? This is a strong objection, and no answer has yet been offered, except by Gomperz, and this is wholly unsatisfactory. (Idem, *ibidem*).

Este problema, portanto, demanda uma solução que competiria aos comentadores melhor dissecar. E Gregory Vlastos, tendo por fito tal ensejo, sugere que o “infinito em grandeza” afirmado em B3 poderia não apresentar uma conotação espacial mas, sim, temporal: desta maneira, o ser continuaria permanecendo incorpóreo em harmonia com B9 – ele se manifestaria como provido de uma duração infinita, alheia ao início e ao termo que pressupõem os objetos limitados e, ao mesmo tempo, como propriedade imaterial. Vlastos apresenta sua interpretação conforme a citação abaixo:

How then could Melissus affirm that Being is incorporeal while infinite in magnitude? Because, I suggest, the infinity in question is that of beginningless and endless duration, not that of unlimited spatial extension. (...) I would point to the fact that in each of the fragments on which Melissus argues for the infinity of Being the sense is clearly the exclusion of temporal limit (...) ²⁵⁸. (VLASTOS, 1997, p. 187).

²⁵⁸ Embora Vlastos esteja sugerindo uma solução aparentemente aplicável, é medular destacar que, se por um lado o autor reprocha Raven por ter interpelado pontos não muito detalhados a que os historiadores dedicaram expansiva atenção, por outro, o comentador parece praticar o mesmo que censura ao atribuir a Melisso a concepção de que o infinito a que ele se referia era constantemente temporal, quando há outras perspectivas em vigor sustentadas por numerosos comentadores que rejeitam esta análise e instauram também o infinito espacial como leitura válida. Em

Vlastos terá repreendido a defesa de Raven sobre este tópico, salientando que, apesar de o tema sobre a incorporeidade de Melisso não figurar como um dos objetivos principais do autor, ele deveria ter abordado mais claramente assuntos de tão elevada primazia histórica: “I shall, therefore, summarize Ravens’ argument and carry it one step further.” (Idem, *ibidem*). Apesar de concordarem quanto à possibilidade de B9 figurar como um fragmento lúdimo, Vlastos parece nutrir uma contenda interpretativa em relação ao ponto de vista aduzido por Raven. Este último, por sua vez, discorre que o termo μέγεθος em B3 não deve ser provido de um sentido tão intuitivo na época de Melisso quanto hoje é o princípio da grandeza; deste modo, devemos ser cautelosos ao analisar seu conteúdo e o opor a B9.

As Simplicius (...) [DK 30 B 3] writes of Melissus, μέγεθος οὐ τὸ διάστατόν φησιν. It was not extension in the ordinary sense, because it differed from ordinary extension in being indivisible; it was not even incorporeal, simply and solely because the thought that it could be so never entered the Eleatics’ minds. Being unique, the range of vocabular and of thought alike was inadequate to describe it in positive terms. Much of its nature could only be defined negatively; and as the result of its negative definition it refuses to fit into any of the categories of being between which we, with our modern apparatus of thought, almost automatically distinguish. (RAVEN, 1948, pp. 91-92).

Ainda no que se refere à relação entre B9 e B3, Tárán grifará que aquilo que denota este último não será suficiente para desqualificar o ser como imaterial: “The fact that both Melissus and Parmenides asserted that Being is ‘full’ means only that what exists is just Being.” (TÁRAN, 1965, pp. 196-197). Ao caracterizar o ser como pleno, Melisso estaria realçando a compleição ontológica daquilo que é: se tudo o que é corresponde ao ser, seria então plausível asseverar que este seja pleno, já que constitui a única propriedade que, em sua totalidade, compreende corretamente a projeção do que é.

Outros pesquisadores indigitarão observações pontuais a respeito²⁵⁹. Há quem formule, ainda, o fragmento a partir de segmentos diferentes dos habituais e aponte sua localização de

nossa pesquisa, não seremos partidários nem de uma visão, nem de outra: em nosso capítulo sobre o infinito, as razões para tanto serão mais intensamente dissecadas, conforme se verificará adiante.

²⁵⁹ Graham, por exemplo, aponta laconicamente em que se assentam as teses defendidas por outros intérpretes sobre os conflitos entre B9 e o restante do corpo textual de Melisso e indica que, segundo seu ponto de vista, deve haver um meio mais exequível de conciliar B9 com estas passagens sem sustentar que o ser possui algo como uma “solidez” típica dos corpos físicos. “Vlastos 1953 recommended taking infinite extension as only temporal, not spatial. Barnes (PP 227-28) took F9 as applying only to the alleged many realities in a dialectical attack. Recently, Palmer 2003 has recommended omitting the last sentence from the quotation and taking the sense as excluding an anthropomorphic body. But it seems to me the claim of the second sentence does need some further justification such as the third sentence provides. Melissus could hold that what-is is infinitely extended and full without holding that it has the kind of solidity a physical body does.” (GRAHAM, 2010, p. 484). Já Patricia Curd frisa que não há contradição entre a corporeidade e a espessura evidenciadas por Melisso em B9, por mais exótica que seja esta

modo distinto do estabelecido por Diels-Kranz. De qualquer forma, trata-se de um tema que parece englobar uma série de dissidências filosóficas no tratado de Melisso que, deveras, exigem uma investigação mais aplicada sobre suas nuances teóricas.

Harriman sugere que estes problemas filosóficos salientados por outros pesquisadores não são tão proeminentemente divergentes com o que se verifica em B9, pois é somente através de uma disquisição acurada dos termos empregados nele que seremos competentes para deduzir o que Melisso parecia estar empenhado em desvelar. De acordo com o comentador, as análises promovidas pelos especialistas como um todo carecem de evidências suficientes sobre o que Melisso estaria afirmando: seu baluarte seria nitidamente vulnerável. Em linhas paralelas, Reale afirma o mesmo: “Le motivazioni di questi studiosi sono tutte assai fragili.” (REALE, 1970, p. 203). No entanto, elas sinalizariam o quão complexa é a questão sobre o conteúdo de B9. “The ingenuity of many of these approaches to our fragments is, if nothing more, evidence of its difficulty. However, none of these (...) classes²⁶⁰ of interpretation is ultimately persuasive.” (HARRIMAN, 2019, p. 118).

formulação do sâmio. A autora declara estar, neste ponto, em consonância com Mansfeld: “(...)I am happy to follow Mansfeld in the explanation of why there is no contradiction here (...)” (CURD in MANSFELD, 2016, p. 126). Pulpito também reporta a Mansfeld ao salientar que o contexto em torno de $\sigma\omega\mu\alpha$, termo empregado por Melisso e pelo filósofo reprovado, se difere bastante daquilo que privilegiam algumas interpretações sobre o poema de Parmênides, que, apesar de apenas tornar análogos o ser e a esfera, não necessariamente bania do primeiro uma forma similar à segunda. Esta leitura pode ser facilmente extraída do “(...) tormentato fr. B9, che contiene la celebre negazione del $\sigma\omega\mu\alpha$ (...)” (PULPITO, 2018, p. 37), de Melisso, quando o comparamos com o fragmento DK 28 B8 de Parmênides. Pode-se citar também o posicionamento de Guthrie, para quem a escola elata como um todo estaria tentando antever as filosofias de Platão e Aristóteles sem estar adequadamente amparada pelos pressupostos teóricos que ambas exigiam. Para o comentador, a argumentação que Melisso empreende quase o teria incitado a se contradizer. “(...) The Eleatics were trying to give to reality the intelligibility and eternal changelessness of a Platonic or Aristotelian pure form without its transcendence. In doing so, they naturally brought philosophy to a very difficult stage (...). *Pachos*, which one might translate ‘palpable density’, evidently suggested to Melissus both the composite and the sensible, and so was ruled out as an attribute of the Being. Being is ‘full’, and infinitely extended in space, but the notion of density or rarity cannot be applied to it (...) [according to B7]. [...] I should claim that self-contradiction and unintelligibility have not quite been reached, though they are not far off.” (GUTHRIE, 1969, pp. 112-113).

²⁶⁰ As quatro classes de interpretação que Harriman teria postulado como atuantes no meio acadêmico são: 1) aquela que duvida diretamente da autenticidade de B9; 2) a que enfatiza as contradições entre B3 e B9; 3) a que conclui que B9 não desempenharia um papel positivamente relevante no tratado de Melisso, como parecem tacitamente defender os pontos de vista de alguns filósofos pluralistas e pitagóricos, conforme determinadas leituras; 4) a de que Melisso não estaria sendo capaz de distinguir conceitos que em B3 e B9 seriam eminentemente abstratos, como grandeza e corpo. Esta interpretação ainda se desmembraria numa vertente segundo a qual estes conceitos constituiriam na verdade uma subestrutura do universo, o que caracterizaria o ser como, embora infinito em extensão, simultaneamente incorpóreo, preservando a coerência no interior da filosofia de Melisso. (HARRIMAN, 2019, p. 118).

Exposição e interpretação de B9

Do fragmento B9 é vertido um volume considerável de dificuldades interpretativas. Sua estrutura é composta por três orações principais, mas a relação entre elas não é tão evidente quanto se poderia afiançar.

Melisso de Samos – DK 30 B 9

εἰ μὲν οὖν εἶη, δεῖ αὐτὸ ἓν εἶναι· ἓν δ' ἔόν δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν. εἰ δὲ ἔχοι πάχος, ἔχοι ἂν μέρη, καὶ οὐκέτι ἓν εἶη.

“Se, pois, (o ser) é, deve ser uno; e, sendo uno, não deve possuir corpo. Mas, se tivesse espessura, teria partes e já não seria uno.”

Neste trecho, Melisso afirma que o ser é uno, presumivelmente reiterando a ilação a que chegaram os raciocínios anteriores. A máxima a partir da qual incoa o argumento é relevante, pois trata-se de uma veemente asserção sobre o viés monista do ser: uma vez que é, se condiciona a ser uno. Esta, poder-se-ia proclamar, constitui uma das sentenças mais sobressalentes a respeito do inconcusso posicionamento de Melisso sobre o cunho monista do que é. Com efeito, se nos outros fragmentos Melisso derivava a unidade do ser por oposição a uma investigação precedente, como a de que não é finito ou ainda a de que não é múltiplo, neste, a unidade do ser atua como o arauto da exposição e anuncia o que se vai explorar adiante. Este aspecto formal do excerto consiste em um elemento de aguda notoriedade, já que são raras as ocasiões nas quais o filósofo pré-socrático deslança as análises filosóficas que visa a consolidar a partir da projeção primária da unidade do ser. Em geral, a unidade ontológica só vai se situar no meio ou no final das passagens remanescentes de sua obra, e não como um estandarte a abrir o préstito teórico, como sucede em B9.

O fragmento é também um exemplo do quão íngremes podem ser as escarpas pelas quais o pensamento de Melisso envereda, já que é difícil acompanhá-lo sem resfolegar. Melisso afirma que o ser, sendo uno, não deve possuir corpo. Caso tivesse espessura, seria possível identificar nele as partes que o integram e, assim, não mais seria uno. Qual a relação entre corpo e espessura? Pelo modo segundo o qual apresenta os termos, o sâmio parece considerar ambos correspondentes. Mas seriam sinônimos? Um seria a causa do outro? Ou seu efeito? Ou um, um critério para a existência do outro? É curioso como Melisso emprega duas palavras diferentes – corpo (σῶμα) e espessura (πάχος) – de maneira tão uníssona. O vínculo real que tais termos devem denotar ainda é palco para muitas disceptações.

O axioma de que o ser é desprovido de corpo já é problemático em si mesmo. Com efeito, conforme constata Reale, “(...) il grosso problema sta nell’intendere il significato di *questo* ‘incorporeo’”. (REALE, 1970, p. 194). Melisso não só poderia estar periclitando se sujeitar a uma insídia argumentativa ao contrastar a noção de que o ser é incorpóreo com a de que possui alguma grandeza (B3) ou a de que é pleno em relação ao que é denso, raro ou não pleno (B7), mas também poderia estar, com semelhante assunção, ameaçando a própria coesão conceitual que se espera que o ser assuma. Afinal, ao privar o ser de um corpo, Melisso estaria a banir dele uma compleição física²⁶¹ e material²⁶² ou um conjunto de noções que poderiam estar adequadamente associadas ao ser, como seu “corpo” de predicados descritivos? O que se preconiza como corpóreo? E, sobretudo, o que a exclusão de uma propriedade corporal provocaria no ser integralmente?

De qualquer maneira, parece patente que objetos sensíveis são providos de corpo, principalmente se nos concentrarmos na capacidade humana de identificá-los de modos tão diversos e, outrossim, em sua pluralidade e variedade lautas. Mas as entidades hílicas assim designadas padecem de processos que já foram interditos no ser: além de corpóreas, elas perecem, se corrompem; todas parecem ter tido um começo, e um começo orquestrado contingentemente; todas se transformam; todas são providas de limites, sejam eles espaciais ou

²⁶¹ No que se refere especificamente ao predicado “físico”, Curd nos alerta para o fato de que, ao tornar o âmbito material a que a corporeidade de Melisso aludia equivalente a qualquer coisa de físico, poderíamos estar reduzindo as teorias pré-socráticas que empregam estas noções ao que hoje é convencionalmente denominado como “fiscalismo”. A própria autora enfatiza que o termo φύσις (natureza) inspira diversas interpretações possíveis, e isto não pode ser negligenciado quando reportamos à palavra em sua configuração no grego antigo. Este apenso é basilar, portanto, para informar a necessidade de se estar cômico sobre o problema: “I shall avoid using the term ‘physical.’ ‘Physical’ and ‘corporeal’ are often used interchangeably, particularly by those expressing the view that the corporeal or material exhausts all that there is. An example appears in this claim about Melissus: ‘When Melissus said that what is has no σῶμα, he meant that it does not have a body of the type possessed by a person or animal, not that it has no *bodily* or *physical* nature whatsoever’ (italics mine). [PALMER, 2003]. One way to express the corporealist view is to claim that the real is the physical. In contemporary philosophy, this has come to be called physicalism. The notion seems to be that everything that is real can be reduced to an explanation in terms of modern physics. [...] Simply to assert that the physical (or natural, in the ancient sense of *phusis*) is identical with the bodily or corporeal is to beg the question that I am raising. (...)” (CURD, 2013, pp. 115-116). Desta maneira, faz-se mister realçar que, predominantemente neste capítulo, ao aludirmos ao termo “físico”, tendemos a considerá-lo não conforme à palavra de que é etimologicamente derivado, φύσις, mas, sim, como um adjetivo contíguo ao que comumente se avalia como sendo material. Fazemo-lo apenas como um recurso favorável no sentido de garantir uma coesão textual mais efetiva, na ausência de sinônimos a “corpóreo” mais apropriados; contudo, como Patricia Curd frisa, não se devem perder de vista as implicações tácitas que a palavra suscita.

²⁶² Se o termo “físico” é emblemático, o conceito de “material” não o seria menos. Curd salienta que “Melissus says that the One has no body (B9); there are disagreements about whether this means it is immaterial.” (CURD in CORDERO, 2011, p. 122, n. 12). Não necessariamente a incorporeidade implicaria a imaterialidade: deve-se agir com prudência ao tornar ambos os termos correspondentes. De qualquer modo, a questão seria mais delicada em detrimento dos problemas identificados em torno da conciliação teórica entre B3 e B9, aspecto sobre o qual nossas diligências já se aferraram. “The problem is how to interpret B3 and B9 together”. (Idem, *ibidem*).

temporais; todas se movimentam ou podem ser deslocadas; e, de maneira central, todas possuem partes.

O fato de os objetos materiais e, portanto, os objetos corpóreos do plano das aparências possuírem partes parece ser o motivo que estimulou com mais acribologia Melisso a rejeitar um corpo no ser, pois são justamente as partes (μέρια) que serão convencionadas como inexistentes no ser em B9, por flagelarem sua impreterível unidade. Deveras, não se sabe se foi exatamente a partir da constatação de partes nos objetos sensíveis que Melisso verificou ser inviável que o ser tivesse um corpo. Mas, certamente, objetos sensorialmente percebidos possuem corpo e, também, possuem partes. Melisso abole do ser estes últimos; não seria equívoco pensar que aboliria do ser também que constituísse uma entidade do plano das aparências.

Eis aí um problema dificilmente solúvel. De acordo com Melisso, o ser não possui corpo nem partes. Mas será que o ser é efetivamente imaterial? Será que não integra em nenhum nível o plano das aparências? Seria natural pensar que sim, já que seres materiais – físicos e sensíveis – têm corpo e têm partes. Como frisa Tárán, “Melissus, (...) did not think (...) that Being is matter.” (TÁRAN, 1965, p. 196). Todavia, ainda são abundantes aquelas interpretações que associam ao ser de Melisso uma semelhaça com o cosmos e com a ordem universal do meio cerúleo. Não seria tão explícito assim que o ser de Melisso fosse imaterial, caso fosse compatível, ao menos em alguma medida, com a abóboda celeste.

Contudo, pelo que investigamos no capítulo anterior, entre o ser de Melisso e o universo fisicamente concebido não podem ser traçadas quaisquer afinidades, uma vez que o primeiro é inalterável, incorruptível, indivisível, imóvel, homogêneo e um só. E, se avaliarmos o que veicula B8, também tratar-se-ia de uma conjectura forânea cogitar que o ser fosse classificado como uma entidade sensível: fosse assim, não seria nem um só, nem verdadeiro. Ora, então, o ser não pode ser material, pois o que é material, embora pareça física e sensivelmente identificado, só faz congeminarem contradições e discordâncias irreconciliáveis com o caráter incólume do ser. O que integra o plano das aparências nem sequer existe; se existisse, não seria múltiplo. Tudo o que há é apenas o ser verdadeiro.

Logo, o ser é imaterial, e disso se conclui também que não se situa no plano das aparências e nem se sujeita às heterogeneidades e efemeridades típicas deste meio insustentável. No que diz respeito à possibilidade de possuir um corpo físico e de se prover de partes sensíveis, portanto, o ser foi definitivamente poupado. Resta saber, agora, se o corpo a que se referia Melisso em B9 também inspirava conotações abstratas e, se sim, quais e por que não poderiam ser coerentemente atribuídas ao ser.

Há um ponto na exposição que Melisso edifica deste fragmento que merece destaque. É o fato de o sâmio aludir à espessura e, mais ainda, parecer tratá-la como uma palavra sinônima de corpo. Isto ocorre porque, ao longo da argumentação, quando se esperava que Melisso fosse recuperar o termo “corpo” (σῶμα), já reportado, para mais minuciosamente dissecá-lo, o filósofo simplesmente imite ao texto o vocábulo “espessura” (πάχος), prosseguindo à condução de seu raciocínio quase tão naturalmente quanto o equinócio de primavera a setembro no hemisfério sul. Como enaltece Harriman, “(...) Melissus (...) clearly connects πάχος with σῶμα”. (HARRIMAN, 2019, p. 128). Este procedimento, conquanto que visivelmente enigmático, pode nos auxiliar a depreender como Melisso interpretava o termo “corpo” em sua filosofia.

O que se pode aferir desta palavra – espessura? Segundo Guthrie, com o banimento de “espessura” da parte de Melisso em B9 é mais difícil de compreender: “the denial of ‘thickness’ (*pachos*) is more difficult to grasp.” (GUTHRIE, 1969, p. 111). Poder-se-ia, contudo, reivindicar que a espessura é verificada em objetos materiais dotados de formato em geral tridimensional²⁶³ e, especialmente, é empregada para descrever objetos que possuem certa concentração substancial, uma grossura proeminente ou uma distribuição muito compacta. Também está associada à sua densidade²⁶⁴. É fundamental assinalar ainda que a espessura pode ser matematicamente calculada a partir das medidas atuais de comprimento (m), de massa (kg) ou de volume (m³), a depender do modo pelo qual definimos o que constitua, e parece estar bastante relacionada a estes conceitos. A espessura parece se coser, então, através de uma urdidura muito finítima com o que se pode observar dos objetos sensíveis, e esta sua identificação não deve ser obliterada.

McKirahan adere a uma postura interpretativa similar: para o autor, mais do que mera tridimensionalidade, o ser que é descrito como fornido de espessura deve possuir propriedades como volume ou massa. Eis o que o comentador enfatiza a respeito:

Entendo espessura em termos de algo como volume ou massa. Se significar simplesmente a posse de uma terceira dimensão espacial, Melisso estaria dizendo que o o-que-é é bidimensional (ou unidimensional), o que ainda não provê razão alguma para que não possa ser dividido, e que poderia

²⁶³ Também para Reale, a recusa à tridimensionalidade no ser constitui um fato quando se concentra no que explicita B9: “Melisso cancella dal suo essere tutte e tre le dimensioni, appunto dichiarandolo infinito.” (REALE, 1970, p. 224). Tanto McKirahan (2013) quanto Harriman (2019) concordam, porém, quanto a esta definição ser inexata e demandar mais complementos para satisfazer o raciocínio, de acordo com o que veremos adiante.

²⁶⁴ De fato, é difícil definir com precisão o que seja a espessura, mas isto não deve figurar como um problema de dimensões tão extravagantes na obra de Melisso. É o que defende Reale: “Il termine πάχος, che ha suscitato tante perplessità, può essere inteso sia nel senso di ‘densità’, come vuole Gomperz; ma può anche essere inteso nel senso di ‘spessore’, senza che, con questo, le cose si complichino.” (REALE, 1970, pp. 223-224).

produzir uma interpretação do o-que-é para qual não estamos totalmente preparados pelos fragmentos e pelos testemunhos. (McKIRAHAN, 2013, p. 496, n. 30).

Entretanto, além de prever as possíveis consequências de seu uso por Melisso, é tempestivo que nos indaguemos o que estas palavras - πάχος e σῶμα – suscitavam como valor semântico não apenas no idioma grego, mas sobretudo no grego jônico mais primevo de que usufruía o sâmio para dissertar sobre suas ideias. De acordo com Reale, é indispensável inquirir os sentidos originais dos termos no vocabulário grego: para ele, “(...) il metodo corretto per intendere il frammento 9 (...)” (REALE, 1970, p. 216) depende desta medida²⁶⁵. Eis, a seguir, como ambas as definições são postuladas pelo dicionário *Bailly*:

πάχος – 1. Espessura. 2. Sobrepeso, excesso de adiposidade. Corpulência (*relacionado a fixar, tornar consistente, espesso*).

σῶμα – I. Corpo [*por oposição à alma (...)*]; *particularmente*: 1. Corpo morto, cadáver. (...). 2. *Posteriormente* corpo vivente (...) *por conseguinte* ser animado, homem ou animal (...). 3. *por conseg.*, matéria, objeto tangível, *por oposição ao que é intangível (como um sopro ou as sombras)* (...), *de onde* o ponto central, o fundamento. II. Parte do corpo orgânica (...) (BAILLY, 1935, pp. 674; 849-850. *Tradução nossa do francês*).

Comecemos, pois, por perscrutar este último substantivo. Faz-se mister acentuar que a palavra “corpo” não possui toda a abrangência semântica que no período coevo lhe delegamos. É preciso apartá-la das acepções usualmente verificadas nas línguas modernas, como destaca Harriman em relação ao inglês: “(...) we might more fruitfully ask whether or not Melissus’ σῶμα is capable of stretching as widely as the English ‘body’.” (HARRIMAN, 2019, p. 120).

Ademais, é válido realçar o que o pesquisador verifica ser relevante na análise de Renehan sobre o termo, conforme ele frisarà em sua pesquisa: no século V a. C., o conceito de corpo predominantemente sugere uma íntima relação com aquilo que abarcam os seres orgânicos.

By the fourth century, the use of the term σῶμα appears to have broadened and could indicate something generally material and not narrowly anatomical. However, when Melissus was writing in the fifth century, Renehan claims, ‘σῶμα still meant primarily what it had always meant, namely the body of an organic being, living or dead. (RENEHAN apud HARRIMAN, 2019, p. 121).

²⁶⁵No entanto, Reale considera fundamental distinguir σῶμα e ἀσώματος, investigando-as mais minuciosamente de acordo com suas aparições nas obras clássicas. Neste sentido, Gomperz teria adquirido êxito em seu exame (REALE, 1950, p. 215). Guthrie também ressalta o ônus das contribuições de Gomperz: “in his important article on the word *asomaton*, H. Gomperz reminds us that in its earliest contexts (that is, in Homer), *soma* meant a corpse.” (GUTHRIE, 1969, p. 111). Harriman menciona esta afirmação em sua análise (HARRIMAN, 2019, p. 122), conforme se verificará nas notas a seguir.

Como pudemos ver pelo que glosa a definição do léxico, o termo “corpo” não apenas indigita uma entidade no sentido de realçar seu amálgama físico, ou seja, sua constituição fisionômica ou seu arranjo fisiológico. O corpo pode mais especificamente dirigir-se, enquanto palavra, a um cadáver, e mesmo até a um ser vivo, isto é, um organismo biologicamente constituído: um ser corpóreo é, enfim, um ser animado, como homens ou animais, por exemplo. O corpo também pode designar pura e resumidamente a matéria de que uma entidade do plano sensível é composta: tratar-se-ia de uma propriedade responsável por manifestar sua compleição tal como nos é apresentada pelas apreensões sensoriais, e por isso ela deve ser tangível, acessível em algum âmbito. O corpo pode, ainda, por via desta última definição, ser considerado abstratamente um fundamento, um alicerce, embora este uso seja mais frequente apenas a partir de Aristóteles; e, por fim, o termo “corpo” pode estar vinculado à uma entidade orgânica que pode se decompor e que é, também, desmembrável em mais partes.

Todas estas definições nos levam ainda a algumas concepções adiaforas de corpo: por se referir predominantemente a entidades orgânicas ou biologicamente engendradas, o vocábulo suscita ademais as noções de movimento ou, mais especificamente, de movimento próprio: tratar-se-ia daquilo de que os seres autómatos são providos. O corpo e a mecânica estariam, destarte, intimamente relacionados, uma vez que se espera que os corpos se movimentem no espaço. No que é relativo ao corpo (σῶμα) em sua versão mais vetusta do grego antigo, portanto, tratar-se-ia do conjunto de diversos elementos físicos que, dispostos de maneira a formar um todo, distinguiriam de modo singular a entidade a que pertencem de outras entidades igualmente corpóreas: o corpo seria uma matéria, geralmente orgânica, capaz de se movimentar, ou na qual o movimento teria persistido até que a entidade expirasse²⁶⁶.

A sintomia mais sucinta que se poderia fazer de corpo, então, de acordo com o que foi haurido do nome em sua versão mais macróbria do grego, seria a de constituir um amálgama de que são fornidas mormente as entidades do plano sensível, frequentemente orgânico e capaz de se movimentar ou de ser movimentado. Esta descrição, como se pode esperar, é

²⁶⁶ Galgano resumidamente indigita algumas outras interpretações possíveis de σῶμα e ἀσῶματος, como se pode verificar na nota que ele elabora em sua dissertação sobre o tema: “Heinrich Gomperz (GOMPERZ: 1932) dedicou um artigo ao estudo de ἀσῶματος e de σῶμα no contexto melissiano, mostrando que ἀσῶματος era um termo antigo, do qual se acham exemplos até mesmo nos textos órficos (*Orphica*, DK B 13, 54 Kern, Colli, B 72). Seguindo o caminho dos significados, desde o σῶμα que em Homero significa cadáver, até Platão, que no *Fédon* faz referência à harmonia incorpórea (ὡς ἡ μὲν ἁρμονία ἀόρατον καὶ ἀσώματον καὶ πάγκαλόν τι καὶ θεῖόν ἐστιν-*Phaedo*, 85 e – 86 d), é possível ver claramente que “incorpóreo”, além de estar quase sempre associado a “infinito” (como em Melisso), significa simplesmente sem limite, sem perfil definido (...).” (GALGANO, 2009, p. 100, n. 160).

extremamente antagônica ao que se poderia verificar no ser de Melisso, que não integra nem o âmbito das aparências e, muito menos, se movimenta.

A perspectiva de que o ser não tenha um corpo, uma vez esmiuçada com mais afinco, também faz sobressair aos olhos o fato de que aquilo que é não pode ser análogo ao ser humano e, por extensão, a qualquer organismo vivo²⁶⁷. Este ponto de vista já foi explorado antes quando de nossa abordagem à crítica velada de Melisso a um suposto viés antropomórfico que o ser assumiria, censura que anteriormente foi, ao menos em tese, sustentada por Xenófanés²⁶⁸.

²⁶⁷ A conclusão de que o ser não possua qualquer afinidade com o corpo antropomórfico (e, outrossim, com qualquer corpo) nos leva a uma dedução aparentemente ainda mais impressionante: segundo Rea, “of course, given that we exist and that our experiences of the world are in constant flux, Eleatic monism entails that we are not denizens of the material world.” (REA, 2001, p. 147). As consequências de semelhante arrazoado serão mais esmiuçadas pelo autor na nota 33, página 150 (REA, 2001). Entretanto, o raciocínio de que, enquanto seres humanos, existimos e de que, portanto, devemos habitar num âmbito onde esta existência seja positiva, isto é, um campo imaterial, seria válido se não ignorasse um fator fulcral na filosofia melissiana: a multiplicidade foi condenada como propriedade ontologicamente exequível. Ao se admitir que seres humanos existem no sentido ontológico do ser, e que inclusive ocupam o meio imaterial que se assimila ao que é, desconsideramos que a humanidade, em seus diversos componentes, implica a multiplicidade e a diversidade a ela intrínsecas – e que, inclusive, somos entidades materiais e, portanto, restritas ao plano das aparências. Mas o ser não pode conviver com a multiplicidade, pois, se assim fosse, resgatando o que prima B8, todos os objetos sensíveis não poderiam se sujeitar a um constante fluxo: eles teriam que assumir as mesmas propriedades estáveis do ser de modo a se configurarem como verdadeiros. No entanto, a experiência sensível já evidenciou não ser este o caso. Daí que retumbaria a pergunta: segundo a filosofia de Melisso, uma vez que somos seres humanos e possuímos um corpo material, será possível afirmar que nós existimos? O repto de seu pensamento está fundado justamente nos resultados radicais a esta resposta: ontologicamente se falando, não existiríamos. E, como só se pode abordar o que é a um nível ontológico rigoroso, esta seria a única resposta aparentemente correta. Talvez esta consequência pareça uma contradição: afinal, cá está o interlocutor a ler este texto. Melisso não ousa nem mesmo atribuir a este fenômeno o epíteto de uma ilusão: nada relacionado ao que não é pode ser adequadamente qualificado, já que não é. A suposta existência humana seria resultado apenas de nossa incorreta impressão de que os sentidos nos fornecem respostas apropriadas sobre as hipotéticas entidades que aparentam existir, todas imbuídas num amálgama material incompatível com o ser. Por parecermos múltiplos, finitos, móveis e corpóreos, não poderíamos ser, não poderíamos existir. Ademais, Melisso não parece se incomodar com a negação da existência humana: isto não lhe seria relevante, uma vez que seu intento principal é o de perscrutar aquilo que é. Concentrar-se na suposta existência humana nem mesmo seria um ponto a se analisar passível de ser coerentemente vislumbrado, pois já se verificou que os humanos parecem perecíveis e, portanto, não podem ser corretamente conhecidos. Mas, se pensarmos bem, também não seria contraditório afirmar que podemos nos empenhar em investigar o que é, ainda que não existamos: as investigações tendem a migrar do ignorado para o examinado e, neste movimento, não haveria qualquer incompatibilidade do ser humano com o plano corpóreo a que está fadado. Mas seríamos nós capazes de, como Melisso, abandonar noções que nos são tão familiares e óbvias para priorizar a investigação de algo tão intangível e excelso quanto o ser? Esta pergunta, poder-se-ia ressaltar, é passível de ser haurida do sistema filosófico de Melisso. Resta saber se estamos dispostos a respondê-la.

²⁶⁸ Harriman empreende uma investigação bastante detalhada sobre o modo pelo qual Melisso entendia corpo e, por conseguinte, também Xenófanés. É medular ressaltar que este último se referia ao termo δέμας, e não à σῶμα, para rejeitar a corporeidade divina, e ambos os vocábulos expressam descrições sutilmente distintas: “an initial worry may be raised about Xenophanes’ use of δέμας, rather than Melissus’ σῶμα for body. There was once a general consensus that in the Homeric epics δέμας connoted a living body while σῶμα solely signified a corpse.” (HARRIMAN, 2019, p. 122). Contudo, se Xenófanés parece banir, ao aludir a corpo, apenas o aspecto antropomórfico da deidade que ele elege como a única que é, Melisso parece proceder de maneira mais radical, eliminando “corpo” como uma propriedade material do ser que, então, seria mais ampla: “It is interesting to note that Xenophanes’ denial of human bodies to the gods does not entail that he rejects their corporeality entirely. (...) The possibility that the gods have bodily forms dissimilar to humans is implicitly affirmed.” (Idem, *ibidem*). De qualquer modo, ainda que o B9 de Melisso, devido ao emprego que faz de σῶμα, não seja tão semelhante ao reproche do “corpo”(δέμας) – humano – a que se referia Xenófanés, entre as duas teorias filosóficas ainda se pode traçar um paralelo, sobretudo se levarmos em consideração B7: “The thought that Melissus adopted a stance in

Especialmente no que tange a este aspecto, diversos estudiosos traçam comentários relacionando um e outro expoentes filosóficos naquilo que emanavam os trechos fragmentários de suas obras²⁶⁹.

De modo suplementar, no que se refere à temática do ser como divindade, Sedley argumenta, ainda, que a rejeição de Melisso a um corpo poderia estar comprometida apenas em recusar o viés antropomórfico que o ser viesse a assumir; contudo, a alusão que o filósofo consolida à massa (à tradução do termo equivaleria πάχος, embora “espessura” pareça denotá-lo melhor) impeliria-nos a considerar que é a abnuição da corporeidade no ser a aspiração central do filósofo sâmio, e não apenas a reprovação das compleições humanas como ontologicamente factíveis.

Em princípio, parece mais provável que Melisso esteja aqui a negar que o Um tenha *um* corpo, com partes orgânicas, rejeitando, pois, uma concepção antropomórfica da divindade. Porém, a referência à “massa” sugere que o alvo é a corporeidade enquanto tal. (SEDLEY, 2008, p. 187).

Ora; com efeito, tendo o corpo humano sido rechaçado e também os organismos vivos, por que Melisso conservaria em seu sistema determinada equivalência do ser com as entidades inorgânicas, todas situadas no plano sensível? Conforme fora realçado, Melisso não poderia assentir à possibilidade de o ser consistir em uma entidade material, pois sua condescendência o levaria a expiar as mais fragorosas consequências filosóficas e ameaçaria toda a sua argumentação acerca do ser.

Em primeiro lugar, este passaria a ter partes – algo inclusive condenado por Melisso no próprio B9 –; em segundo lugar, seria divisível, já que teria partes, e da sua divisibilidade à sua mobilidade não despenderíamos nem dois passos. Em terceiro lugar, o ser teria limites, e a infinitude do ser, bem como sua unidade, já não seriam mais viáveis. Tendo limites, o ser mudaria, ou certamente teria mudado em algum momento, e nem homogêneo, nem igual a si mesmo poderia permanecer. A lista de resultados indesejáveis é lata e grassa crescentemente. Ser e corpo, devido ao cunho explicitamente material e físico deste último e, também, por causa de seu circumspecto volátil, não poderiam conviver em harmonia, devendo um dos dois ser eliminado a fim de expurgar o tratado melissiano. Melisso opta por priorizar o primeiro em

opposition to an anthropomorphic understanding of what-is, following the model that Xenophanes established, is further supported by Melissus’ B7”. (Idem, p. 123).

²⁶⁹ Confirma o subtítulo “Inspirações indiretas em Xenófanos: os epítetos divinos do ser”, quando frisamos que a perspectiva de que Melisso poderia ter se baseado na filosofia de Xenófanos para refutar qualquer verossimilhança entre o ser e o homem é sustentada por muitos comentadores, como Harriman (2019, p. 170), Sedley (2008, p. 186) e Kirk, Raven e Schofield (2010, p. 418).

detrimento do segundo e, certamente, haveria mais razões para fazê-lo de acordo com o que ressaltam seus argumentos.

A possibilidade de o ser açambarcar um corpo já foi dizimada. Mas a denominação “espessura” ainda ecoaria pelos vales obumbrados de uma análise incurial da obra de Melisso, caso não nos preveníssemos da pernícia de olvidá-la. Harriman se dedica a investigar o conceito: para ele, a segunda frase do fragmento, que em grego constitui a terceira, inspira mais divergências sobre seu conteúdo do que o resto de B9 justamente por Melisso elidir a espessura (πάχος) como um elemento presente na constituição do ser²⁷⁰. Ele o explora em sua investigação:

(...)The second sentence of our fragment presents more intractable difficulties and occasions the divergence of our interpretations. The puzzle centres on Melissus’ claim that what-is has no πάχος. We have established that it makes good sense for Melissus to deny that what-is has an organic or anatomical body, but it is puzzling that an infinite extension would have no “thickness”. (HARRIMAN, 2019, p. 124).

Harriman assimila esta dificuldade a um quebra-cabeça que demanda soluções, e isto o levará a considerar as duas sentenças principais de B9 partes de um argumento maior e mais complexo que teria sido desenvolvido por Melisso, separando-as em (a) e (b): “Therefore, (a) and (b) should, at least at this initial stage of reconstruction, be treated as a single fragment but as two parts of a larger, more complex argument for the claim that what-is does not have a body.” (Idem, p. 126)²⁷¹. Com efeito, é fundamental dedicar uma perquirição mais insistente sobre o que poderia denotar o termo “espessura” e, como se pode constatar, sua relação com a noção de corpo é assaz estreita.

Na verdade, uma das evidências mais incontornáveis de que se deve tratar o corpo a que alude Melisso em B9 como eminentemente material é justamente a correspondência que o

²⁷⁰ O posicionamento de que o trecho que menciona “espessura” provoca mais dúvidas se articula ao fato de B7 ser constantemente questionado quando se compara B9 ao restante do tratado de Melisso. Naquele, o ser é caracterizado como pleno mas, neste, dele é privada a espessura. “The heart of the worry is that it seems intuitive that something full must also have πάχος, understood as ‘thickness’.” (HARRIMAN, 2019, p. 126). Há ainda o agravante de se considerar “espessura” como “tridimensionalidade”: “if this is the case, it is very difficult to see how B3 and particularly B7 can be comfortably accommodated”. (Idem, *ibidem*). De qualquer maneira, a grandeza (μέγεθος) em B3 não parece equivaler à mesma propriedade de B9, espessura (πάχος) – as palavras sequer são as mesmas – e o conceito de pleno (πλέον) de B7 não necessariamente exclui de seu escopo uma interpretação metafísica: para Melisso, o pleno é definido apenas como aquilo que não contém nem aceita algo e, logo, não deve ser material se for concebido desta forma. Sendo assim, não há porque contrastar B3 e B7 a B9 como se o último contradissesse os primeiros. Nossa investigação sobre πάχος talvez explicita ainda mais este tópico; na verdade, parece que é para garantir que o ser permaneça coeso que Melisso descarta a espessura, ao invés de fadar seu sistema filosófico à contradição quando a menciona.

²⁷¹ Harriman vai propor uma reconfiguração bastante acentuada da disposição dos fragmentos de Melisso. Ao final de sua análise de B9, ele vai julgar que o acréscimo da proposição “Therefore, if it is one, it does not have a body” (HARRIMAN, 2019, p. 144 e anteriores) será mais adequado do que se não fosse aditado tal raciocínio.

sâmio estabelece do termo com o conceito de espessura. Objetos dotados de espessura geralmente constituem objetos h́licos. Por mais que a espessura seja mensurável, isto é, possamos aferi-la numericamente apenas recorrendo à matemática, sua definição em grego parece realçar também que tal propriedade está relacionada com o meio sensível à medida que enfatiza a “adiposidade” e o “sobrepeso” como definições atinentes à palavra. Ora, estes elementos demandam um corpo para se manifestarem. E não um corpo qualquer, mas um que seja material; não fosse assim, o caráter exclusivamente abstrato de tais instâncias inviabilizaria sua definição mais primitiva.

Este ponto de vista tem respaldo no que veicula Harriman. Para ele, “espessura” não é dotado de um significado assaz esdrúxulo: o termo deve estar associado ao âmbito das entidades que são mensuráveis ou determináveis pela concentração de sua matéria. Ele o expõe no trecho que se segue:

We should not understand Melissus to be developing a special use of the word or employing it in a rare, secondary meaning. We shall see that Melissus, in fact, uses πάχος for its common denotation for something of ‘determinable or measurable thickness’. Several examples may suffice to indicate that this meaning, more restricted than mere three-dimensionality, was perfectly standard in the fifth century. (Idem, p. 127).

Além disso, Melisso reporta a um termo a que devemos fazer jus em nossa investigação: μόρια (partes). O vocábulo está grafado no plural, mas deriva da palavra μόριον, cuja definição está cotejada adiante: “μόριον – 1. Parte; 2. *particularmente* parte do corpo, membro; *no plural*, partes do homem ou da mulher”. (BAILLY, 1935, p. 579. *Tradução nossa do francês*). Em DK 30 B 9, Melisso destaca que se o ser tivesse espessura, teria partes. A maneira pela qual a palavra “espessura” é inserida no texto também corrobora o viés estreito da mesma com o conceito de corpo, já que parece surgir como um recurso textual associado à coesão por substituição: “espessura” estaria, num segundo momento, substituindo o termo “corpo”, grifado anteriormente²⁷².

A descrição geral de corpo é a de que constitui uma entidade material; a de espessura, portanto, também corresponderia a esta projeção. E, de fato, corresponde, como pudemos analisar. O termo “partes”, por sua vez, parece se apresentar para selar o liame entre espessura e corpo: “(...) [o ser] não deve possuir corpo. Mas, se tivesse espessura, teria partes (...)”

²⁷² Para Harriman, deve-se considerar, em B9, πάχος e σῶμα como sinônimos: “πάχος need to be understood as a synonym or near synonym of σῶμα”. (HARRIMAN, 2019, p. 129). De acordo com o que pudemos verificar, a própria estrutura sintática da oração abre margem para esta interpretação. Contudo, segundo o autor vai destacar adiante, não é tanto a relação de sinonímia entre os termos que é relevante, mas “(...) the understanding of an entailment relation” (Idem, p. 130).

(*Melisso, DK 30 B 9*). A espessura implica necessariamente a presença de partes, de segmentos, de divisões: certamente isto é possível porque matérias espessas são em geral muito grossas e podem ter suas partes melhor separadas do que as matérias mais delgadas²⁷³. Mas até os objetos finos podem ter calculada a sua espessura, por mais insignificante que seja. Ao determinamos uma espessura, nós a inferimos de um extremo a outro, de um limite a outro do objeto em questão. E podemos definir a espessura graças à base, às partes inferior e superior, às laterais... Então, a espessura, que se vincula ao corpo, exporia no ser as suas partes.

Mas o ser não pode possuir partes. Ele é indivisível²⁷⁴, porque a divisão resulta, entre outros fatores, no movimento das partes do ser, e o movimento só é possível se se aceder ao vazio. Neste caso, o não ser viria a ser. O que é também passaria a ser heterogêneo – se houver partes, a única forma de distingui-las é através de suas diferenças mútuas – e também teria então mudado, teria limites... E, principalmente, não mais seria uno, mas múltiplo. De acordo com Reale, “próprio perché l’essere è ἓν non può aver σῶμα. Infatti σῶμα implicherebbe πάχος, e πάχος implicherebbe μόρια e, dunque, implicherebbe molteplicità.” (REALE, 1970, p. 223).

É justamente combatendo tal perspectiva que o general de Samos avança sobre este problema de dimensões talássicas: a questão sobre o que é o ser. Se é, então é uno; e, se é uno, também é incorpóreo; do contrário, a espessura do corpo material nos levaria a distinguir suas partes, o que é impossível naquilo que é uno. Segundo Marshall, o ser “cannot, therefore, have any body, for body has parts and is not therefore one.” (MARSHALL, 2011, p. 6).

Como poderia permanecer sendo um só se tivesse partes? Deste modo, a espessura é rejeitada e, com ela, a hipótese de um corpo no ser. A recusa de materialidade ao ser, por via do fragmento B9 de Melisso, se respalda também no exame de Tاران: “That Melissus did not conceive the One as material is made evident by Melissus’ B9”. (TARAN, 1965, p. 287).

É exatamente sobre isso que discorre B9. Melisso provavelmente analisou o termo “corpo” sob a ótica de um objeto material – a própria definição de σῶμα de que hoje dispomos tende a retratar o corpo deste modo, sobretudo se examinarmos também as situações nas quais a palavra é postulada em outras obras do grego antigo – e, uma vez procedendo desta forma, o

²⁷³ Harriman realça que, na época na qual vivera Melisso, ainda não havia um sistema de medidas padrão em vigor. Por este motivo, era comum o emprego de partes do corpo para mensurar objetos, como dedos, pés e mãos. Esta peculiaridade é importante pois, se o principal meio disponível para medir um objeto sensível era recorrendo-se aos membros anatômicos do corpo humano, a recusa de Melisso às “partes” também pareceria se relacionar à condenação que o sâmio dirigiu aos organismos vivos, isto é, aqueles providos de corpo (σῶμα) e, por isso mesmo, de partes (μόρια), cuja atuação é ainda mais nítida quando se vai aferir a espessura dos objetos materiais. Segundo o comentador, “on the basis of this evidence, we may say, with some safety, that anatomical features and measurement are very closely linked for Melissus.” (HARRIMAN, 2019, p. 129).

²⁷⁴ Para Harriman, inclusive, B9 estaria anunciando o que será exaltado em B10:“(…) in B9 Melissus is preparing the ground for his argument for the indivisibility of what-is.” (HARRIMAN, 2019, p. 133).

sâmio responsabilizou-se por suprimir a espessura do ser que, se não é sinônima de corpo, certamente lhe é inerente. Então, o ser não teria as partes que a espessura pressupõe e poderia permanecer o mesmo por toda a eternidade.

Conclusão sobre a incorporeidade em Melisso

A negação de um corpo no ser em B9 ocorre, portanto, para preservar sua homogeneidade, sua imobilidade e seu caráter imutável, além de o manter ilimitado: o ser não teria limites nem mesmo entre uma parte e outra, pois ele não pode ser cindido em partes. Mas, principalmente, o que é se conservaria uno: partes implicam múltiplos seres, ou que o não ser venha a ser como resultado do movimento intrínseco à divisão, e isto seria inadmissível. Logo, não há qualquer possibilidade de o ser constar como material.

Nós podemos até conceber “corpo” sem apelo concreto ao plano sensível, como quando dizemos “corpo de ideias”, “corpo de funcionários” etc. Mas qualquer entidade física precisa de um corpo para se manifestar. É improvável que Melisso tenha se referido a corpo também em um nível abstrato; mas, independentemente disto, ao banir o corpo de seu sistema filosófico, Melisso necessariamente abole o viés anatômico de todos os objetos físicos que poderiam estar vinculados ao ser, por serem diretamente dependentes de um corpo²⁷⁵. A alusão ao termo “espessura”, que parece só ser efetivamente apreensível por meio da experiência sensorial, reforça ainda mais o engajamento de Melisso em impedir que a materialidade fosse atribuída ao ser. E, tendo a espessura sido recusada, as partes que sua discriminação tende a destacar também o são. O ser pode, enfim, estabelecer-se como uno.

Apoiando-se neste raciocínio, Rea alicerça uma leitura semelhante e grifa que é plausível ressaltar que a filosofia de Melisso considerou o ser indisputavelmente uma única coisa. O autor salienta ainda que B9 não deixa dúvidas acerca da necessária instância incorpórea do ser: o uno e o imaterial, deste modo, relacionar-se-iam mutuamente.

I should also note that, though at least one follower of Parmenides – Melissus – undisputably endorsed the claim that there exists exactly one thing. Melissus B9 gives good reason to doubt that he believed that the one thing that exists is a material thing. (REA, 2001, p. 148, n .1).

²⁷⁵ Como frisa Harriman, “I take it that the anatomical reading I have suggested is to be taken as primary, but it need not be taken to exclude *any* abstraction at all.” (HARRIMAN, 2019, p. 130). Ora, ainda que o corpo (σῶμα) de Melisso tivesse esta acepção abstrata no idioma do grego antigo – o que não é o caso, ao menos no período de atuação do filósofo sâmio –, isto não condenaria o ser, uma vez que, embora o que é seja metafísico e, portanto, mais contíguo a uma constituição abstrata, o ser pode resistir à ausência de um corpo – mesmo porque, qualquer corpo parece implicar partes e limites e estes não podem coexistir com o ser.

Além disso, segundo Harriman, Melisso estaria, então, derivando a incorporeidade da unidade em B9. Não é por acaso que a afirmação de que o ser é um consta como o exórdio do fragmento: é a partir desta qualidade do ser que a sua incorporeidade deve se verificar, pois se não fosse um só, poder-se-iam admitir partes e até espessura ou corpo no ser. “(...) Melissus is proceeding from his argument for monism to bodilessness.” (HARRIMAN, 2019, p. 141): a incorporeidade é identificada em detrimento da unidade do ser.

Ainda que alguns comentadores considerem o conteúdo da passagem inautêntico ou desnecessário²⁷⁶, já que Melisso se dedica a sepultar a viabilidade do âmbito das aparências em DK 30 B8, o fragmento B9 parece imprescindível no sentido de silenciar qualquer possibilidade de o ser se conceber como material e como uma entidade física²⁷⁷. Evidentemente, se agora mais do que antes estamos munidos deste ponto de vista, a chance de a totalidade do ser corresponder ao universo cósmico definitivamente cai por terra. O meio interestelar é físico, é material, é dotado de corpo; e, não de balde, possui milhares e milhares de partes. Ser e universo não podem se afeiçoar ontologicamente, nem qualquer coisa de material concebida em termos semelhantes.

Para além deste raciocínio adicional, Guthrie salienta outrossim que a imissão da noção de incorporeidade na filosofia eleata por meio do tratado de Melisso foi imprescindível para extinguir alguns raciocínios paradoxais de que esta corrente de pensamento poderia estar constituída em cada uma de suas teorias, evidenciando o caráter progressista a partir do qual evoluíram estas ideias. O fato de Parmênides ter aludido a uma esfera, por exemplo, e de a relacionar ao ser, poderia ameaçar a primazia que o eleata dirigia à unidade e à indivisibilidade ontológicas, dependendo da leitura que se fizesse sobre o quão associados estariam o ser e a esfera. Zenão, por sua vez, ao refutar a presença de magnitude e espessura no ser, poderia ter sua perspectiva facilmente confrontada com a de uma esfera literalmente postulada no seio do poema de Parmênides. “Such dilemmas remained unavoidable until the concept of fully incorporeal, non-spatial existence was entertained, and that was not yet [except by Melissus].” (GUTHRIE, 1969, p. 112).

²⁷⁶ Mondolfo, por exemplo, salienta que B9 é um argumento secundário de que se pode prescindir: “(...) o reconhecimento da polêmica de Melisso em favor da infinitude do ser não tem necessidade deste hipotético argumento de reforço.” (MONDOLFO, 1968, P. 354, *adaptado*).

²⁷⁷ A este respeito, Mansfeld registra que, entre outros atributos, é também a incorporeidade do ser que inviabiliza uma filosofia da natureza em Melisso: “(...) Melissus provides a strong argument in favour of a Being that is one, unmoved, unchanging, whole, indivisible, homogeneous, and in every way equal; in his version it is moreover eternal and infinite, does not feel pain or distress, and does not possess a body. The way in which he answers for our visual and auditory experiences leaves no room for a philosophy of nature.” (MANSFELD, 2016, p. 73).

Faz-se mister sublinhar, ademais, que em B9 há ainda o mérito de se reforçar conteúdos anteriormente explorados de maneira não tão satisfatória quanto se poderia. Em B8²⁷⁸, o raciocínio de Melisso se endereça a refutar a multiplicidade do ser e objetiva apontar os critérios epistemológicos a que devem atender o ser verdadeiro. A imaterialidade do ser teria ficado tão evidente? B9 surge para sanar as dúvidas que eventualmente poderiam medrar neste sentido, salientando que o ser, para se conservar uno, deve se isentar das transitoriedades que o campo material e físico exprime através dos corpos neles constatados sensorialmente. Logo, o ser nem corpo deve possuir: nem a espessura que deriva de um corpo, ou que a ele se equipara; tampouco, deve possuir partes. Como afirmam Consoli e Pluchino, “il non avere ‘corpo’ e ‘spessore’ significa solo chel’essere di Melisso non ha le caratteristiche dei corpi ordinari” (CONSOLI & PLUCHINO, 2015, p. 45).

Conforme Reale, o fragmento B9 possui ainda a vantagem de recuperar em alguma medida os predicados anteriormente atribuídos ao ser com notável coerência. Assim, B9 conferiria à argumentação de Melisso, junto às outras passagens atinentes a seu tratado, uma metodologia sólida e robusta, que perpassa todos os arazoados associados ao texto atribuído ao sâmio.

Come già si è visto a proposito dei precedenti attributi dell’Essere melissiano, si riconferma, anche a proposito di “ἀσώματον”, una sorprendente peculiarità che è loro própria: ciascun attributo riassume il precedente o i precedenti, li riesprime sotto altra forma e fonda il seguente o i seguenti, di guisa che si può passare dall’uno all’altro in funzione di una impellente necessità logica e di una conseguente interiore dialettica che invano si ricercano negli altri Eleati. (REALE, 1970, p. 225).

De acordo com Raven, “even in the time of Melissus the incorporeal was still unknown.” (RAVEN, 1948, p. 91). E, uma vez que é este o caso, conforme frisa McKirahan, “se o o-que-é é incorpóreo, temos aqui a primeira referência clara à existência incorpórea na filosofia

²⁷⁸ Sedley outrossim articula os raciocínios identificados em B9 com os compilados em B8 (SEDLEY, 2008, pp. 187-188). Para o autor, ao combater a corporeidade, Melisso estaria se voltando também “(...) contra os sentidos” (Idem, p. 187). Entretanto, Kirk, Raven e Schofield se posicionam diferentemente. Segundo os escritores, B9 é tão incógnito que poderia integrar outros fragmentos polêmicos no tratado vinculado a Melisso, ao invés de se manifestar isoladamente. Este seria o caso de B8, cuja harmonia com B9 se daria se acedêssemos à noção de que a multiplicidade poderia se efetivar caso conservasse a incorporeidade dos seres. Convém enfatizar, neste entrementes, que isto não isentaria de contradições B9 em relação a B7 e B3; B9 deveria, assim, permanecer sendo categorizado como um fragmento inautêntico. Conforme já se pôde examinar, a presente pesquisa não é partidária desta análise. Em suma, conforme o que reivindicam os estudiosos em pauta, B9 poderia ser considerado como pertencente “(...) à parte polêmica do livro de Melisso já antes representada pelo fragmento de (...) [B8]. É possível que, no seguimento de (...) [B8], Melisso prosseguisse com a argumentação de que cada membro das categorias de pluralidade, em que os homens geralmente acreditam, deve ser uno — mas, por consequência (...), incorpóreo, o que é contrário à crença vulgar. Contudo, neste caso, é difícil ver como a sua *reductio* não prejudica igualmente a concepção que tinha da realidade como una, ainda que cheia numa extensão infinita.” (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1983, p. 422).

grega”. (McKIRAHAN, 2013, pp. 495-496)²⁷⁹. Em relação ao destaque à incorporeidade do ser, Melisso talvez tenha atuado como um filósofo pioneiro ao investir em semelhante tese, embora a carência de um argumento mais completo e dilúcido tolha que o afirmamos mais comprovadamente. No entanto, parece ser creditável destacar que o ser investigado por Melisso deva permanecer austero, pois não há outro modo pelo qual possa se consolidar para continuar sendo o único que verdadeiramente é: daí que, isentando-se das turbulências congênicas ao corpo, sua unidade se alicerçaria sem maiores atribuições. Esta é uma das possibilidades interpretativas, pelo menos, que B9 deixa transparecer, mas que aparenta constituir uma das mais coerentes com o restante do tratado.

II. 5. Mais do que um parêntese: o vazio

A escola elata tende a ser lembrada principalmente devido à sua imagem estar enfaticamente atrelada à investigação do ser ou do que é (τοῦ ὄντος): este sempre foi o raciocínio ao longo de toda a História da Filosofia. Porém, a maioria de seus expoentes parece ter se dedicado à análise do que constituiria também o não ser²⁸⁰. Mesmo que não tenha sido definido objetivamente, o não ser consistiu em uma propriedade de imparagonável importância no cerne das teorias designadas como eleatas, e o reconhecer é fundamental no sentido de nos capacitar a melhor examiná-las. Galgano frisa esta necessidade:

A discussão do não-ser no eleatismo, pelo que nos consta, nunca foi feita aprofundadamente e sentimos a sua falta. (...) Muitas vezes – e isto em relação ao eleatismo é muito evidente – se discute muito a noção de ser, mas pouco a de seu correlativo dialético, o não-ser. Entretanto, por estarem ligados, a modificação da noção de um acaba resultando na modificação da noção de outro. (GALGANO, 2009, p. 9).

²⁷⁹ Raven frisa, neste íterim, que, por mais que Melisso pareça estar inaugurando uma nova forma de pensar o ser até então não investigada, sua análise não será imediata e integralmente aderida a partir do que B9 articula no interior do tratado sâmio. Princípios filosóficos são morosa e gradativamente adotados e, em geral, a eles é direcionado maior apuro e afinco apenas depois de sucedidas muitas eras. É momentoso sublinhar, entretanto, que um pontapé inicial referente à concepção de novas teorias se faz tempestivo, e B9 constituiria um visível exemplo deste processo. Eis, adiante, o que o comentador ressalta sobre este tópico: “It is nevertheless permissible to conclude that, had the Eleatics only lived at a date when the category of ἀσώματα was already recognized, they would have seized gladly upon the word as conveying precisely the sense after which they were progressively feeling. There is no reason whatever to suppose that the need for new concepts is suddenly felt and immediately filled. The history of thought is full of examples of the tentative advance towards a new and, in the end, a suddenly consummated discovery. Fragment 9 of Melissus affords, I believe, an excellent illustration of the way in which the necessary preliminary advance is achieved.” (RAVEN, 1948, p. 92). Sob esta mesma ótica, Guthrie afirma que “one of the plainest lessons of Presocratic thought is that the notion of incorporeal existence was not achieved by a single step, but was a gradual process.” (GUTHRIE, 1969, p. 110).

²⁸⁰ Conforme salientado anteriormente, aderiremos à exposição do conceito privando-o de hífen.

Com efeito, consistiria em um equívoco atribuir às filosofias eleatas insipiência quanto à interpelação do não ser. Os três filósofos que em geral são mais predominantemente classificados como eleatas – Parmênides, Zenão e Melisso – não só evidenciaram, através das disquisições ontológicas que empreenderam, que a síntese de seu pensamento é experta e refinada quando se trata desta temática, como também parecem ter sustentado que, se a análise sobre o ser se conduz por um caminho inescusável, concentrar-se no que se designa como não ser deve constituir um trajeto igualmente obrigatório deste percurso.

A propósito deste contexto, faz-se apropriado reportar, ao menos para atender ao desígnio de melhor introduzir um tema de tão complexas, oblíquas e excomunais consequências, ao significado primevo que as definições de vazio e de nada, relacionadas ao não ser, abarcam no grego antigo. De acordo com o dicionário Bailly, o termo *κενέόν*, empregado por Melisso em B7 e em geral traduzido como *vazio*, é originalmente oriundo do vocábulo *κενός*, enquanto que *μηδέν* (proveniente de *μηδενός*), aderido em B1 tanto quanto o termo *οὐδέν* (derivado de *οὐδενός*), corresponde ao que se deduz se tratar semanticamente do *nada*. Eis como o léxico define tais palavras:

κενός – 1. Vazio. 2. Vazio de, privado de; vazio de todo, inteiramente vazio. 3. Vão, sem fundamento, frívolo, fútil.

μηδενός – Nenhum, nada, ninguém, coisa alguma. 1. Ninguém; (...) não uma pessoa, não uma coisa: nada. (...). 2. Que não é nada. (...).

οὐδενός – Nenhum, nenhuma, nada. 1. Não uma pessoa, não uma coisa. (...) 2. Que não tem valor, que não tem consideração. (...) (BAILLY, 1950, pp. 1078, 1274 e 1420. *Traduções nossas do francês*).

Não protelemos, portanto, o exame deste tópico filosófico que, a despeito das impressões iniciais extraídas das definições dos termos *κενός*, *μηδενός* e *οὐδενός*, é de fulcral relevância para Melisso. Com efeito, o nada ou o vazio, mesmo que a princípio pareçam exprimir a noção de que se referem ao que é desprovido de importância ou valor, não serão açambarcados pelo filósofo sâmio deste modo, mas como propriedades cuja possibilidade se situa de maneira indispensável no cerne da filosofia do pré-socrático.

Faz-se mister realçar que, no que se refere ao tratado de Melisso, o não ser é amiúde vislumbrado no horizonte como uma possibilidade, mas não uma possibilidade qualquer. Trata-se de uma nefasta e lúgubre possibilidade, cujas consequências ontológicas, uma vez concedidas, funebremente inumariam aquilo que é em um solo eternamente infecundo. Com o fito de livrar-se de tão insistente avertissemento e garantir que as bases de sua filosofia não estejam

permanentemente fadadas a um cris sepulcro, Melisso parece se engajar em prever todos os resultados que encerram a projeção do não ser ao longo de toda a prosa de que é reputado autor.

Portanto, Melisso não se refere jamais ao não ser como entidade positivamente existente, mas tende a enuncia-lo como uma possibilidade, isto é, algo cuja probabilidade de ocorrer deve ser minada a fim de que o ser se estabeleça como única propriedade possível. Deste modo, o não ser é contrastado com o ser apenas à medida em que o primeiro é considerado uma possibilidade, e nunca uma realidade. Afinal, uma vez eliminada a possibilidade do não ser, a única restante é a do ser²⁸¹, que vai, então, ser perscrutada não só como a única possibilidade restante, mas como veemente expressão da realidade do que há. É este aspecto na abordagem de Melisso que levaria Galgano a considerar que “Melisso [está] assumindo a noção de não-ser, mas sem discuti-la.” (GALGANO, 2009, p. 9).

De fato, Melisso explora de maneira lata as condições a partir das quais se pode asseverar que o ser é e o seu emprego consuetudinário de fórmulas lógicas que veiculam a implicação como raciocínio predominante é notório no interior de seu tratado. Estes elementos são manifestação, em grande parte, do método filosófico que Melisso tipicamente adotou. Mas, mais do que isso, é fundamental realçar que se trata de um procedimento legitimamente reflexivo: investigar os resultados que se pode extrair das possibilidades existentes, dos diferentes cenários que se pôde contemplar, parece constituir um traquejo filosófico, poder-se-ia dissertar, por excelência. Melisso pode até ter postulado uma doutrina, mas ele não o faz de maneira dogmática. Ele não apresenta as asserções de seu raciocínio apenas porque parecem as mais adequadas: o sâmio se delega a responsabilidade de observar todas as possibilidades de

²⁸¹ Conforme o transmitido em nossa abordagem anterior dos fragmentos de Melisso, sobretudo os de número B4, ao se refutar o não ser, a única possibilidade viável seria a de que há o ser, embora não seja tão claro ainda se este ser é uno ou múltiplo. Então, a possibilidade de que seja múltiplo também é explorada nas passagens seguintes e, através dela, logo se percebe que o não ser viria a ser diante da hipótese de múltiplos seres. A multiplicidade não é o mesmo que o não ser, mas ambos estão intimamente relacionados, pois o múltiplo só poderia coexistir com o ser se acedêssemos ao não ser. Quando o ser se transformasse em outra propriedade, deste processo se originaria um segundo ser, totalmente diferente do primeiro, mesmo que ainda parecesse se tratar da mesma entidade. Então, o ser não seria mais um; porém, seria dois. Desta forma, ao se sujeitar à mudança, o ser teria se movimentado do que é ao que não é. E o movimento abrange o vazio, como veremos adiante, sendo que este último tende a ser considerado no âmbito do não ser. O movimento estaria presente, portanto, em qualquer alteração que o ser projetasse, pois a mudança se determinaria pelo movimento daquilo que é para o que não é: trata-se do devir. Salientamos outrora o quanto multiplicidade e mutabilidade parecem compor, senão um mesmo panorama conceitual, certamente um vínculo bastante estreito. O consentimento sobre dois seres ou mais, também, resultaria no não ser porque, por se margear, poderíamos dividir um ser do outro, separá-los, e a separação, mesmo que cognitivamente concebida, já exprime um movimento. O não ser e o movimento se cingiriam, assim, por meio da mudança ou da divisão, e todos os quatro são, de modo bastante pertinaz, objetados no ser. O ser passaria, assim, ao longo da investigação de Melisso, de única propriedade possível à única propriedade existente: o ser é um só. O não ser não pode existir e, tampouco, múltiplos seres que, de uma forma ou de outra, exigiriam o não ser como existente. Não de balde, a possibilidade de haver o não ser é um tópico de nítida e destacada importância no tratado desenvolvido pelo sâmio.

não ser este o caso, de o contexto ontológico a que ele se refere ser outro, de as sentenças pelas quais envereda açambarcarem problemas maiores. Melisso filosofa, enfim, reconhecendo tacitamente, desde o princípio, que pode estar errado e que isto depende sobretudo do veredito que se deve extrair das possibilidades que ele vai dissecar.

Talvez, Melisso não tenha sido capaz de prever todas as possibilidades ontológicas que o assunto compreendia: o atomismo e o pluralismo e o modo pelo qual estes movimentos filosóficos presumivelmente se apropriarão das teorias melissianas podem evidenciá-lo com mais visibilidade, embora estas filosofias posteriores pareçam engajadas com outras questões, e não as de ordem metafísica que intrigavam Melisso. Contudo, há um mérito no procedimento do filósofo sâmio que não se pode negligenciar: Melisso afirma o que afirma por eliminação, porque não parece haver outra alternativa disponível. O caráter rígido de suas teses não está propriamente no quão inexoráveis são as proposições a que ele aludia; antes, o modo pelo qual foram estabelecidas obrigava-o a não abdicar destes princípios, já que outros cenários já haviam sido verificados e constatados como impossíveis. Melisso é diligentemente zeloso e comprometido com a busca de se prevenir que sua teoria não se sujeite a qualquer exceção possível, e é nisso, precipuamente, que se concentraria o rigor de suas análises. A habilidade de explorar as possibilidades de se estar incorreto é uma virtude filosófica a que Melisso parecia fazer jus e uma qualidade ainda mais requerida e aquilatada em períodos hodiernos, sobretudo quando a filosofia, principalmente a acadêmica, parece inspirar uma autoridade que frequentemente não é questionada.

Eis que, em suma, Melisso põe à prova o que é asseverado sobre o ser ao considerar a possibilidade de o não ser se consolidar. O não ser seria, desta maneira, abordado como um contraponto ao ser – evidentemente, um contraponto que se plasma apenas no nível da possibilidade – mas, ainda assim, um (hipotético) contraponto²⁸². É por isso que determinados comentadores sublinham o viés dialético da interpelação de Melisso sobre o não ser que, nas filosofias eleatas, estaria igualmente presente: ao contrastar ser e não ser, o filósofo sâmio teria considerado relevante a dinâmica na qual se imbuem ambos os extremos, fazendo com que sua interação ocorresse em um patamar no qual a relação dialética, ou seja, de diálogo, de refutação, de produção de asserções, predomina. Harriman frisa que é isto o que sucede em relação ao conteúdo de **Q**, o fragmento que nesta pesquisa temos mais habitualmente classificado como o **B0** de Reale. Para o autor, tratar-se-ia de uma estratégia: ao considerar ser e não ser desta forma,

²⁸² Ainda que aquilo que é venha a ser considerado uma realidade depois, o ser e, de maneira central, sua característica una, também são analisados por Melisso, pelo menos de início, no nível da possibilidade.

Melisso visaria à maior elucidação do quão contraditório é o posicionamento de quem sustenta que o não ser é. “Melissus’ strategy is dialectical, i.e., the intention is to expose the contradiction between the commitments of one holding [the] (...) hypothesis [about what-is not]”. (HARRIMAN, 2019, p. 53).

E quais seriam os fragmentos de Melisso nos quais o problema do não ser é mais pormenorizado? Por mais que possamos indigitar B0, B1 e B7 como as passagens que com mais atilamento e ênfase abordaram o não ser, a possibilidade deste último repousa implícita em quase todos os trechos da obra: B2, B4, B5, B8, B9 e B10 aparentam, em alguma medida, reporta-lo. Em B5 e em B9, o não ser é analisado principalmente sob a ótica de uma possibilidade que ameaçaria a unidade do ser; nos demais fragmentos, ele é aduzido de forma oposta ao ser no sentido de implicar que, caso Melisso anuísse à sua presença em seu sistema de pensamento, teria que consentir com a abrangência parcial, e não total, do ser (B2), com sua duração limitada (B4) e sua finitude (B4 e B5), com sua mutabilidade (B8), com sua corporeidade (B9) e com sua mobilidade (B10). Todas estas são características que Melisso verificou serem inviáveis no ser e para as quais, então, o filósofo não dará passagem. Contudo, estas hipotéticas qualidades ontológicas só foram constatadas e em seguida recusadas no ser porque sua iminência se associa diretamente com aquilo que Melisso identificou como a possibilidade de o não ser ser. Se o ser não fosse o que é, ele atrairia sobre si cada um destes epítetos. Mas, como é, deve ser um só e, portanto, não se expõe aos contrassensos e às supostas propriedades que, uma vez rejeitadas, nunca lhe disseram respeito.

Ora, se é assim, o não ser ou, melhor se dizendo, a possibilidade do não ser, desempenha uma função medular no interior do tratado de Melisso, pois é a partir do reconhecimento da possibilidade de o ser não ser, isto é, de o não ser existir, que o sâmio parece ir paulatinamente derivando cada uma das características que descrevem aquilo que é, garantindo-lhe estabilidade e permanência. Logo, o tema do não ser, por mais que sua plausibilidade ontológica tenha sido integral e radicalmente rejeitada por Melisso, não parece figurar no campo dos elementos adiaforos ou secundários em sua obra. O não ser vai se manifestar como um ponto de discussão impreterível, e sua atuação na filosofia de Melisso, por mais que não se coadune com um protagonismo, certamente é provida de uma importância sem par.

Mas o modo pelo qual a possibilidade do não ser será investigada assume uma cornucópia de nuances policrômicas. Se em determinadas ocasiões Melisso simplesmente aponta que o ser não seria se não fosse dotado de certos epítetos, pois estaria fadado à ruína e à contradição, em outras oportunidades o pré-socrático parece aludir ao vazio como tão

improvável quanto o não ser e, ainda em outras situações, o sâmio tende a reconhecer o cunho estéril do não ser, de onde nada poderia provir. Desta maneira, não ser, nada e vazio aparentam se incluir no mesmo rol: os três constituiriam o padrão da estampa de uma mesma peça têxtil com a qual o ser jamais se agasalharia.

A tendência de avaliar o não ser, o nada e o vazio como congruentes no interior do tratado de Melisso é a interpretação mais abundante entre as que se distinguem na área da doxografia especializada. Galgano, por exemplo, credita ao uso mais constante de “nada” no período coevo, em oposição ao clássico “não ser”, apenas uma consequência das preferências históricas que aleatoriamente vão se estabelecendo com o tempo e, embora se pudesse tornar ambos os conceitos congruentes em Melisso, o emprego do termo “nada” é mais frequente em seu tratado: o comentador alude, pois, “(...) [ao] ‘não-ser’ (...) ou ‘nada’, como o chamava Melisso e como é preferido pela nossa linguagem atual.” (GALGANO, 2016, p. 5). McKirahan, por sua vez, explicitamente destaca que o não ser, o nada e o vazio possuem determinada confluência em Melisso. Segundo o autor, “o trecho final de [B7] (...) identifica o o-que-é com o que é pleno, e o o-que-não-é ou o nada com o vazio ou o vácuo (...). (McKIRAHAN, 2013, p. 493).

Mas esta visão não constitui a única possível e alguns comentadores vão salientar que não é tão evidente o grau de compatibilidade e possível equivalência entre o não ser, o vazio e o nada no texto atribuído ao sâmio. Táran, por exemplo, assevera que o vazio não nutre nenhuma identificação com o não ser no tratado de Melisso. Para o pesquisador, o não ser atuaria no interior da prosa de Melisso para corroborar a unidade do ser, enquanto que o vazio estaria corroborando a homogeneidade ontológica. Por este motivo, não ser e vazio não poderiam ser iguais: o primeiro refuta a multiplicidade e, o segundo, a heterogeneidade. Táran expõe o seguinte:

Melissus used [his] (...) argument to show that rearrangement presupposes existence of the void (...). This does not mean, however, that he identified the void with non-Being (for him a void would be non-Being, but so would any difference from unique and homogeneous Being). (TÁRAN, 1965, p. 196).

Em suma, apoiando-se neste panorama introdutório sobre as questões que englobam o exame do não ser por Melisso, pode-se mais minuciosamente engajar-se na análise propriamente dita do que este tema tenha representado em seus fragmentos, partindo-se rumo à leitura e interpretação direta destes últimos. A pesquisa em pauta concentrar-se-á nos testemunhos de Simplicio posteriormente elencados como DK 30 B 1 e DK 30 B 7,7, conquanto

não se deva ignorar o conteúdo ainda mais tardiamente compilado em B0, cujo texto, mesmo que posto em dúvida por não ser tão explícita a sua autenticidade, deve ser levado em consideração, para o caso de, no futuro, a legitimidade da passagem ser documental e indubitavelmente atestada.

Depois de veicular o que estes excertos parecem sustentar e quais são as exegeses em vigor sobre seu cerne teórico, recorrendo-se a fontes diversas de uma pluralidade de comentadores para melhor elucidá-lo, deve-se ainda aludir a um ponto que, de acordo com o que indicam os pesquisadores a respeito, é assaz polêmico: o de verificar a hipótese de a investigação de Melisso sobre o vazio ter influenciado as filosofias procedentes, embora não se vá tão detalhadamente se deter sobre este assunto. Eis, portanto, o modo pelo qual proceder-se-á neste segmento da pesquisa.

Faz-se adequado, enfim, realçar a importância da investigação deste tema na filosofia de Melisso mas, sobretudo, também convém mencionar que a análise do não ser consiste em um procedimento filosófico fulcral para sanar ou, ao menos, lenificar as preocupações que os seres humanos em geral aduzem em seu cotidiano. É o que sublinha Galgano:

Não-ser não é uma noção trivial. [...] O não-ser, em sua plenitude ontológica, é um assunto difícil para qualquer um, incluindo-se aí as grandes mentes de qualquer campo: filosofia, religião, arte ou ciência. Por causa dessa densidade problemática, ou, quem sabe, por causa do ponto cego gerado pela reflexão a seu respeito, o não-ser tornou-se um grande mistério, talvez o maior mistério. (...). (GALGANO, 2009, p. 166).

B0: coisa alguma se afirma sobre o nada

Este fragmento, para além das polêmicas em torno de sua legitimidade, parece ser filosoficamente provocador por não assentir que, uma vez se assumindo que o nada é, ele possa ser de alguma forma descrito. Noutras oportunidades, já interpelamos a passagem de então, quando da análise de sua possível autenticidade²⁸³; contudo, convém transcrever o trecho que enceta a paráfrase de Simplicio, em geral tido como presumivelmente mais autêntico do que os posteriores, a fim de nos familiarizarmos novamente com a sentença que melhor engendra o raciocínio em pauta.

²⁸³ De acordo com Harriman, “The nature of Melissus’ fragments makes the interpretation of the beginning of his treatise uniquely delicate. The work is deductive in structure; the conclusion of one argument acts as the premise for the next argument. It is because of this that the strength of the first argument is of particular importance”. (HARRIMAN, 2015, p. 20). Para mais informações sobre as polêmicas em torno da legitimidade de B0, consulte o primeiro capítulo da pesquisa, ponto no qual se obstinou mais sobre o tema.

Eis, pois, a asserção sobre a qual se concentrarão os estudos que serão pormenorizados: “Εἰ μὲν μηδὲν ἔστι, περὶ τούτου τί ἂν λέγοιτο ὡς ὄντος τινός; (...)” –“Se nada é, a respeito dele o que poderia se dizer como se fosse algo?(...)” (SIMPLÍCIO apud GALGANO, 2009, p. 104). Este argumento, ainda que não se saiba indubitavelmente se se trata de um juízo emitido por Melisso ou não, é provido de declarações bastante instigantes, uma vez que manifesta o termo μηδὲν (nada) logo no exórdio do excerto, desafiando a intuição dos mais desatentos.

Em primeiro lugar, o filósofo sâmio está realçando que a sua postura inicial será a de avaliar a possibilidade de haver o nada, isto é, de ele efetivamente existir, abarcando um estatuto ontológico positivo e, simultaneamente, coerente. Conforme já fora frisado, é no nível da possibilidade que o não ser será esquadrihado por Melisso.

Gomperz discorre sobre isso. O pesquisador salienta que em B0 Melisso possui o mérito de tratar o tópico que vai rejeitar como uma possibilidade, ao invés de meramente expender sua perspectiva. Melisso estaria, deste modo, se comprometendo com o empreendimento lógico da argumentação, por maiores que fossem as dificuldades suscitadas pelo assunto abordado.

Questo sono le parole con le quali Melisso inizia il suo scritto, e giova riconoscergli qui il grande mérito di avere almeno avuto l’idea della possibilità che il punto di partenza della sua dimostrazione fosse illusorio e di avere cercato di eliminare questa difficoltà iniziale con un argomento. (GOMPERZ, 1963, p. 283.).

Este aspecto filosófico e metodológico da prosa de que é considerado autor é relevante porque é do exame sobre o que constituiria o não ser e da posterior constatação de que o não ser não pode ser coisa alguma que o sâmio tornará aquilo que estava no âmbito da possibilidade num projeto totalmente infundado e inviável, já que a possibilidade prevista se revelou um absurdo. Galgano descreve este elemento do texto de Melisso: para o pesquisador, “(...) o esquema básico consiste em montar um cenário onde o não-ser, se fosse, tornaria o evento impossível. Descartando-se o impossível, se descarta *a fortiori* o fato de que o não-ser seja.” (GALGANO, 2009, p. 123).

Em segundo lugar, a relevância de se poder falar sobre qualquer coisa que se afirma ser algo é enaltecida. O verbo “dizer” (λέγω), então, opera de maneira a acentuar as consequências epistemológicas que invariavelmente são articuladas quando se remete ao ser ou ao que é (τοῦ ὄντος). Ao proceder destarte, Melisso promove no interlocutor a preocupação de explicitar como, uma vez anuindo, ao menos como hipótese, que o não ser seja, alguém com semelhante arrazoamento pode, a um só tempo, capacitar-se a descrevê-lo. O “nada” aparenta, assim, agregar em sua nomenclatura a impressão de que não corresponde a qualquer definição

plausível, a nenhuma caracterização efetivamente exequível. Neste contexto, Galgano tece um comentário pertinente ao assunto:

O sentido parece ser o seguinte. Suponhamos que o nada seja. Poderíamos falar dele como algo que é? A resposta, não dada, parece ser: não. Pois, ainda que o nada seja, ele será “nada” e, portanto, não suportará os normais predicados atribuídos às coisas que são. O nada, mesmo sendo, recusaria os predicados às coisas que são. (GALGANO, 2009, p. 118).

Do mesmo modo, a relação entre “dizer” e “conhecer”, mesmo que tacitamente, estabelece-se aqui de modo imperioso. Afinal, a atividade de exprimir-se através dos discursos se consolida, pressupõe-se, tendo como pano de fundo o conhecimento ou, ainda, tendo-o como eixo medular a nortear os intentos do orador. Ao falar de algo, sobretudo a descrição de um determinado objeto de estudo sobre o qual eventualmente se engaja, supõe-se também saber-lhe, conhecer-lhe²⁸⁴; mas, se nada pode ser dito, por quais outras vias o conhecimento se daria?

285

Neste sentido, “dizer” não inspira tanto a noção de “reproduzir através de sons um pensamento ou ideia”, mas, antes, se refere mormente à ação de comunicar, de maneira a tornar tangível o que é investigado. Por ser uma pergunta retórica ou, pelo menos, se assemelhar com

²⁸⁴ De acordo com Kenney, a epistemologia empreendida por Melisso, embora dotada de alguns traços primitivos, se difere da epistemologia moderna por reconhecer que há entidades além de nosso conhecimento, o que torna a postura do sâmio assaz humilde: “yet there is something from Melissus that modern epistemology does not readily admit to – namely that there are some things beyond the scope of which epistemology can know”. (KENNEY, 2014, p. 5). Já abordamos aqui algumas nuances atinentes aos aspectos epistemológicos do tratado de Melisso, principalmente no que se refere a B8. De todo modo, é tempestivo salientar que Melisso se delega a incumbência de abordar o ser e também o não ser sob um ângulo epistemológico, por mais que, frequentemente, o filósofo verifique que parece haver mais propriedades que não conhecemos (os objetos do plano das aparências, por exemplo, e a própria descrição do não ser) do que as que talvez possamos conhecer.

²⁸⁵ Quando Melisso se refere neste trecho à tarefa de enunciar o não ser, ele não está meramente aludindo à possibilidade de mencioná-lo, de dizê-lo simplesmente; o sâmio parece exigir que o não ser seja provido de uma descrição. E, em geral, o que é descrito não atua como um discurso qualquer, com palavras aleatórias; o objeto que é descrito o é tendo em vista algum tipo de conhecimento. Embora se trate de uma leitura que depende de raciocínios implícitos presentes no argumento, ela parece plausível à medida em que, se o nada em Melisso fosse tratado meramente como um vocábulo, o pré-socrático não teria a preocupação de considera-lo constantemente uma possibilidade. Mas o nada não é só uma palavra: se se admitir que é, então ele jamais estaria à altura do não ser, nem mesmo como uma possibilidade. Melisso investiga se o nada, se o não ser, pode realmente ser e, por isso mesmo, pode inspirar a verdade, aí repousando a gravidade de seu exame. Também neste tópico Melisso teria se diferido de Parmênides. Segundo Galgano, Parmênides possuía determinado compromisso epistemológico com os problemas atinentes ao ser e ao não ser sobre os quais se debruçou, mas seu compromisso também era lógico. Evidentemente, no que tange às intrínsecas contradições discursivas que o não ser inspira, Parmênides tem muito mais destaque do que Melisso, já que o primeiro claramente realçou que o não ser não poderia ser dito. Mas, embora Melisso também tenha uma preocupação epistemológica ao abordar o não ser em B0, esta preocupação não está baseada nas contradições que dele derivariam ou nos limites do pensamento sobre o tema, como em Parmênides. Sobre este assunto, Galgano afirma o seguinte “(...) onde ficariam os limites do pensar? Que estrutura teria o pensamento? Melisso não parece estar minimamente preocupado com isso. Com efeito, feita a hipótese, continua argumentando linearmente, o que significa que o pensamento continua estruturado e com os limites no mesmo lugar. Então a hipótese de Melisso é outra e não se refere aos limites do pensamento e nem à contradição.” (GALGANO, 2009, p. 133).

uma, Melisso pode, assim, investir na suposição contrária à que é formulada nesta frase interrogativa, já que os resultados desta última se evidenciaram absurdos. Se nada se pode afirmar sobre o nada, então, deve haver uma entidade que não seja nada, isto é, o ser, sobre a qual se efetuam as falas que habitualmente são usadas para delimitar as descrições em geral. Melisso está, então, autorizado a se debruçar sobre sua pesquisa, assinalando, logo ao incoar de seus alvites, que possui respaldo lógico para fazê-lo: como ninguém pode falar o que quer que seja sobre o nada, competirá ao sâmio falar algo sobre o ser.

Daí que o não ser assumiria, também, por sua vez, certa congruência com a noção de ausência, de inanidade total. Não porque represente a ausência em sua plenitude (esta suposição nem mesmo é levantada por Melisso), mas porque o nada a que a noção de não ser se reporta poderia ser considerado como completamente ausente do sistema do filósofo sâmio. Por mais que Melisso analise a hipótese do nada, não seria possível formular uma única sentença sequer a respeito dele, o que o tornaria cabalmente banido de sua filosofia antes mesmo de nela ingressar. Galgano sustenta um ponto de vista similar, embora com algumas ressalvas.

(...) O sentido que Melisso atribui ao nada é de “ausência total”. Pois, ainda que se considere a “ausência total” como algo que existe, exatamente por ser “ausência total” não pode fornecer nenhum discurso que trate de algo que exista. (GALGANO, 2009, p. 118).

Em terceiro lugar, a providência de inaugurar um tratado com uma pergunta é digna de encômios por ressaltar mais proeminentemente a natureza filosófica do texto que se segue. No entanto, não se sabe com convicção se a sentença realmente abre o texto ou não. Embora diante deste contexto, a passagem não deixa de ser passível de lauréis neste sentido, mesmo porque a formulação objetiva de indagações tende a ser mais escassa entre os fragmentos remanescentes associados ao pré-socrático sâmio, ainda que ao longo de sua obra haja inúmeros elementos que nos fomentem a elaborar as mais variadas perguntas.

Galgano vai ainda mais longe em sua análise e enfatiza que, se B0 for efetivamente legítimo (o que ele defende)²⁸⁶, Melisso estará inaugurando seu tratado com a investigação sobre o que seja o não ser, o que evidenciaria que, mais do que um ponto de partida, este assunto pavimentará o terreno a partir do qual sua teoria será alicerçada mais adiante. O estudioso enfatiza também que, apesar disso, o não ser de Melisso nunca assume uma imagem ontologicamente verídica e, justamente por ser tratado sempre no plano da possibilidade (ou da

²⁸⁶ Para Galgano, “(...) esse fr. 0 tem todas as qualificações conceituais não só para ser autêntico de Melisso, como também para abrir e sustentar todo o discurso do sâmio”. (GALGANO, 2009, p. 106). Contudo, o autor faz uma ressalva adiante: “(...) por não ter alcançado ainda a unanimidade de aceitação, [o fr. 0] não será utilizado como ponto de referência, mas apenas como trecho que pode corroborar os demais eixos de nossa tese.” (Idem, *ibidem*).

posterior recusa desta última), o pré-socrático sâmio se vê obrigado a chegar ao não ser de maneira mediata. Galgano sinaliza sua observação conforme a citação abaixo.

Melisso utiliza o conceito de não-ser desde o início (já desde fr.0; aliás, o não-ser é o ponto de partida para desenvolver o resto do tratado), mas não dá nenhuma explicação do que ele entende como não-ser, ou seja, no seu texto o campo semântico do não-ser é pressuposto. Teremos que chegar a ele de forma mediata. (GALGANO, 2009, p. 124).

Em quarto lugar, assim como sublinha Harriman, é provável que Melisso estivesse priorizando a interpretação predicativa do verbo “ser” ao expor o raciocínio de B0, já que, pelo que se supõe, caso alguma coisa seja, ela deve necessariamente ser *algo* – o verbo “ser” atuaria como verbo de ligação entre o sujeito (neste contexto, o nada) e o predicado (que poderia constituir uma uberdade de enunciados, mas não constitui efetivamente). Eis, pois, o que o autor explicita: “Melissus picks out the predicative nature of the Greek verb ‘to be’ as a part of stratagem to gain his audience’s assent that there is something and that we can talk about this something.” (HARRIMAN, 2019, p. 55)

Contudo, no início do fragmento, o tratamento dirigido ao verbo pode também ser outro. Melisso veicula a proposição “Εἰ μὲν μηδὲν ἔστι”, trecho cuja tradução corresponderia aproximadamente a “se de fato nada é (...)” – o que sugere o desenvolvimento de uma posição interpretativa do verbo “ser” compatível com sua nuance existencial, ou seja, haveria a afirmação oblíqua de que o nada existe no interior desta hipótese. No entanto, um argumento capaz de afastar esta interpretação seria o da possibilidade de o substantivo “nada” não atuar discriminadamente como o sujeito mas, sim, como o objeto direto do verbo “é” (ἔστι), enquanto o sujeito estaria oculto na frase. De qualquer forma, o ponto de vista de Harriman é plausível e parece açambarcar o que veicula o núcleo da postura filosófica de Melisso: a preocupação fulcral seria a de evidenciar que, uma vez que o nada não pode ser descrito, não deve, portanto, existir.

Destarte, a possibilidade de investigar aquilo que é, possibilidade esta que parece ser a única restante, viabiliza o projeto ontológico sobre o qual se aplica o filósofo sâmio. Melisso estaria, deste modo, prevenindo eventuais objeções a seu objetivo primordial, que seria o de escarafunchar os arcanos associados ao ser. Harriman enfatiza que a passagem elucidaria, então, uma outra estratégia adotada por Melisso: ao tornar conspícuo que o nada implica a contradição, o pré-socrático estaria também recorrendo ao recurso metodológico da dialética para persuadir seu público sobre a necessidade de empreender sua análise; afinal, o não ser, por abrigar este

absurdo inconcebível de não poder ser enunciado de modo descritivo, não consistiria em uma alternativa para qualquer tipo de exame filosófico a que se aspirasse.

Há ainda outro aspecto que deve ser realçado. Se bem nos recordarmos, Melisso explora a tendência humana de descrever erroneamente os objetos do plano das aparências em B8. Conforme já se sinalizara, o sâmio parece estar empenhado em manter as sentenças de seu tratado harmônicas entre si, o que justificaria a facilidade pela qual um argumento, frequentemente situado ao final de sua obra, pareceria tão vinculado a outro, logo no introito: os raciocínios de Melisso, assim como certas palavras do léxico, são mutuamente remissivos.

Ora; em B8, Melisso teria veementemente salientado que os objetos do meio sensível não são corretamente apreendidos, o que nos deixa contíguos à sua indagação introdutória em B0: seria possível apreender o nada, se também ele não pode ser corretamente descrito – nem descrito de forma alguma? Se, por um lado, as supostas entidades do âmbito empírico não podem ser descritas corretamente por também provocarem contradições irreversíveis, o nada muito menos o seria – pois não nos capacitaríamos jamais nem a descrevê-lo corretamente, nem a descrevê-lo incorretamente. Logo, tanto o não ser quanto estes hipotéticos entes do plano sensorial devem ser descartados como seres e, mais uma vez, o ser é novamente elevado à única propriedade possível.

Para alguns autores, B0 se relaciona ainda a outros fragmentos, como o próprio B1. É o caso de Burnet; segundo o comentador, Melisso “(...) parece ter iniciado seu tratado com uma reafirmação do "Nada não é" (frag. Ia) de Parmênides, e os argumentos com que corroborou essa concepção foram aqueles com que já estamos familiarizados (frag. 1)”. (BURNET, 2006, p. 338). Haveria, assim, uma associação teórica entre ambas as passagens, sobretudo porque, em B1, Melisso recupera sua análise sobre o nada. Vejamos, adiante, por que Burnet confere a este trecho do tratado sâmio semelhante perspectiva.

B1: o princípio segundo o qual nada vem do nada

A formulação de que nada vem do nada, uma das âncoras na teoria de Melisso, não só contribuirá para preservar a embarcação das teses do general estável, a despeito de um oceano de perquirições filosóficas guarnecido por tão violentas procelas. Ela também exercerá, aparentemente, uma ingente influência sobre as filosofias posteriores – resultado observável inclusive entre as filosofias contemporâneas. Não que a projeção de sua obra tenha incidido diretamente sobre tais sistemas filosóficos – afinal, não são poucos os autores que, mesmo em

períodos hodiernos, desconhecem o teor das proposições de Melisso. Mas o princípio que o sâmio edifica será em alguma medida preservado, ainda que não seja possível identificar com acribia a exata origem desta reflexão nos textos contemporâneos.

O fragmento B1 é o responsável por transmitir a sentença segundo a qual coisa alguma seria oriunda do nada. O arrazoamento ficará, posteriormente, conhecido pela fórmula *nihil ex nihilo*, redigida em latim, e que significa *nada vem do nada*. A importância metafísica dessa discussão é assinalada por Galgano:

O fragmento termina com uma expressão destinada a ficar famosa: οὐδὲν ἐκ μηδενός, *nihil ex nihilo*. O adágio *nihil ex nihilo*, nada vem do nada, é um dos fundamentos de toda a metafísica ocidental. (...) Melisso faz desse princípio o motivo norteador para a recusa da geração e da corrupção. (GALGANO, 2009, p. 93).

Esta passagem específica, regularmente considerada a primeira no tratado de Melisso, além de recuperar em parte o conteúdo que era abordado na paráfrase de Simplício, também interpela tópicos de bastante importância, como a impressão de que o ser se aduziria através do passado, do presente e do futuro – noção que será verossimilmente reiterada no que tange à síntese de B2. Melisso também lidará pela primeira vez com a visão de necessidade, então exprimida em B1 através do termo ἀναγκαῖόν (necessariamente).

Eis, a seguir, em que se fundamenta o fragmento.

Melisso de Samos – DK 30 B 1

ἀεὶ ἦν ὃ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται. εἰ γὰρ ἐγένετο, ἀναγκαῖόν ἐστι πρὶν γενέσθαι εἶναι μηδέν· εἰ τοίνυν μηδὲν ἦν, οὐδαμὰ ἂν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μηδενός.

“Sempre era o que era e sempre será. Pois, se tivesse vindo a ser, necessariamente nada seria (existiria), antes de vir a ser. Por conseguinte, se nada fosse, de modo algum viria a ser de nada.”

Melisso deslança o raciocínio a partir de uma premissa postulada por meio do condicional, procedimento que será amiúde constatado ao longo de seu tratado. Ademais, a primeira parte do parágrafo complementa bem o restante de juízos que serão em seguida derivados. Com efeito, Melisso introduz sua dedução asseverando que o ser sempre era o que era e sempre será, ou seja, que o ser é eterno. Depois, ele expende esta ilação ao assinalar que, se o que é tivesse vindo a ser – se ele tivesse, enfim, apresentado um nascimento ou qualquer tipo de gênese – teria-se que reconhecer necessariamente que, nesta ocasião, isto é, antes de sua transformação para o ser, tal entidade deveria se tratar do não ser.

Ora, é justamente nisso que se funda a mudança: o que antes não era agora passa a ser. Mas, em relação ao ser propriamente dito, ter-se-ia que admitir que ele em algum momento não foi o que é, já que, por ocasião de sua geração, só teria começado a ser qualquer coisa a partir deste evento. O ser teria, assim, tido seu começo como não ser, como nada. O problema é que, quando se consente com este cenário, também se está acedendo a um absurdo: deveras, nada poderia vir do nada. Como aquilo que é, cujas características se pode apontar, viria do que não é, que nem podemos adequadamente qualificar? O que teria acontecido para que uma alteração tão radical fosse proveniente do nada absoluto? O que, em suma, teria o nada a oferecer além de nada? Como ele poderia gerar qualquer coisa, se não passaria de nada?

A dúvida que inculcou Melisso é justamente o que o conduzirá a matutar sobre outro amálgama: o da corrupção. Do mesmo modo que nada veio do nada, como o que é poderia terminar em nada? Como aquilo que possui os únicos epítetos verdadeiros teria sua essência integralmente pulverizada e reduzida nem a pó e nem a cinzas, mas literalmente a nada? Para onde o ser iria? Como poderia ser destruído? Como poderia resultar em nada, se alguns instantes atrás era tudo? Se o ser virasse nada, não seria mais nada, mas algo diferente de nada, já que em algum momento teria sido o que é, e isto já é alguma coisa.

Melisso providencia, deste modo, não apenas o banimento do nascimento e do perecimento do ser, mas também a abolição de qualquer forma de alteração no que é, já que a alteração abrange um começo e um fim que já se evidenciaram implausíveis. É por isso que, uma vez que se constata que a geração e a corrupção são irreconciliáveis com o ser, ambas serão rejeitadas como manifestações corretas do que é, chegando-se à conclusão de que o ser deve se conservar perenemente inalterável: ele sempre era o que era e sempre será.

Galgano possui uma leitura similar a esta. Para o autor, “(...) o adagio *nihil ex nihilo*, nada vem do nada, é um dos fundamentos de toda a metafísica ocidental. (...) Melisso faz desse princípio o motivo norteador para a recusa da geração e da corrupção.” (GALGANO, 2009, p. 93). Geração e corrupção implicam alteração; o ser não é passível de mudar do que é para o que não é, e nem do que não era para o que é, já que qualquer coisa que não seja, quer dizer, o nada, é proibida de conceber ou extinguir o ser, pois seria privada de meios para fazê-lo. O ser permanece, assim, não apenas correspondendo a uma propriedade existente por todo o evo, mas também como, incessante e ininterruptamente, a mesma propriedade ontológica. Zafiropulo

(1950) também enaltece que, em razão do princípio *nihil ex nihilo*, o ser deve permanecer sempre o mesmo²⁸⁷.

De acordo com o que já foi explorado a respeito, Melisso refinará ainda mais este argumento em B2, introduzindo igualmente o caráter esterilizante dos limites, tácitos nas projeções de princípio e termo, sobre o ser, e os considerando uma ameaça à estabilidade ontológica. Tanto B1 quanto B2 prezarão pela abordagem do ser segundo critérios temporais, e esta peculiaridade é o que levará uma chusma de comentadores a endossar que o ser a que se referia Melisso era temporalmente infinito. Neste comenos, tal ponto de vista parecerá cooperar, de acordo com o que veremos em breve, para a difusão de uma perspectiva mais emaranhada da obra do filósofo sâmio.

Convém ainda enaltecer o quanto a totalidade do ser, apanágio ontológico dissecado por Melisso e, perigual, já esmiuçado pela presente pesquisa, dialoga com o fragmento B1. O ser corresponde a tudo o que há, tudo o que verdadeiramente é. Como poderia o nada gerar tudo? Com que artifícios o nada estaria munido para isso? E, se estivesse, como se poderia continuar a considerá-lo nada? A premissa de que tudo veio do nada se afigura como uma proposição cujo conteúdo é quase tão inexequível quanto o de se postular que estrelas produzem fogo, ao invés de energia nuclear. O ser equivale a tudo e não poderia vir, também por isso, do nada; o nada jamais se capacitaria a gerar tudo o que é justamente por se tratar de nada.

O nada se apresenta, deste modo, como uma possibilidade que Melisso novamente descarta: se o ser fosse nada em algum momento de sua inexorável duração, não poderia ter vindo a ser o que é em seguida. Do mesmo modo, ele não poderia findar em nada, pois a sua transformação em não ser resultaria que nunca teria efetivamente sido, já que é impossível para o nada elidir tudo o que é. Mas, como o ser não equivale ao nada nem nunca equivaleu ou equivalerá, ele continua sendo tudo o que é.

²⁸⁷ O comentador destaca ainda que as premissas de B1 estariam relacionadas a B8. A pluralidade que sensorialmente assimilamos ao plano das aparências só poderia efetivamente existir se os objetos do âmbito sensível obedecessem ao princípio de que nada vem do nada. Em B8, contudo, de acordo com o que é grafado por Zafiropulo, o filósofo sâmio evidenciará não ser este o caso. “En vertu du principe *ex nihilo nihil*, il est évident que, si le monde que nos transmettent nos sens était le monde véritable, c’est-à-dire que, si nous pouvions directement voir, entendre et sentir l’Être implique par cet ‘*ex nihilo nihil*’, les qualités que nous aurions une fois constatées appartenir à un objet particulier, devraient éternellement lui demeurer attachés sans modification aucune. [...] Il est donc évident que nos sens nous trompent et que la pluralité qu’ils nous montrent constitue une illusion puisque la vérité ne saurait en aucun cas se transformer.” (ZAFIROPULO, 1950, pp. 246-247).

B7,7: a condição para o movimento é o vazio

O fragmento B7 já foi esmiuçado outrora. Conforme já se salientou, trata-se do trecho que se incumbe de evidenciar as contradições em torno da transformação do ser, isto é, de sua suposta mutabilidade, além de providenciar raciocínios adicionais que a este se enviesam, como o da objeção à possibilidade de o ser se assemelhar a um organismo humano e o da definição de pleno e não pleno. A passagem também explicita alguns apanágios imprescindíveis no ser, como a sua eternidade, infinitude, homogeneidade e caráter uno.

Há um ponto deste trecho, porém, que demanda uma análise mais acurada, tópico sobre o qual se aferrará agora. Trata-se da recusa da mobilidade do ser que, se em B10 está atrelada à divisão, em B7 está associada ao vazio. Neste âmbito específico, Melisso formulará um egrégio raciocínio que, aparentemente, terá sido inclusive reaproveitado por perspectivas filosóficas posteriores. Conforme salienta Solmsen,

what Simplicius says about absence of movement and of void and about the fullness of Being can hardly be understood otherwise than as referring to (...) B7, where these subjects are discussed and where movement and void are shown to be non-existent. (SOLMSEM, 1969, p. 229).

O excerto que o expressa será discriminado a seguir. Ele corresponde ao sétimo segmento de B7: “Também não há nada vazio; pois o vazio nada é; não poderia ser, pois, o que de fato nada é. E não se move; pois não pode afastar-se para lugar algum, mas é pleno. Pois, se fosse vazio, afastar-se-ia para o vazio; mas, se não há vazio, não tem para onde afastar-se.” (*Melisso*, DK 30 B 7,7).

O arrazoado se tornará célebre no seio da doxografia especializada: é neste trecho que Melisso postula que a condição para o movimento é o vazio. Tal qual é destacado por Makin, “here we have an early statement of the very influential idea that motion requires empty space for things to move into, with Melissus arguing that since empty space would be nothing, and nothing does not exist, then it is impossible for anything to move.” (MAKIN, 2013, p. 46). De forma semelhante, McKirahan salienta que Melisso “(...) usa a não existência do vazio ou do vácuo para eliminar a possibilidade de movimento.” (McKIRAHAN, 2013, p. 493). Segundo Kirk, Raven e Schofield, este seria o raciocínio cujo ônus seria o mais importante do tratado de Melisso:

[Este] argumento constitui o feito mais importante de Melisso. Nestas linhas não só melhora extraordinariamente as obscuras observações de Parmênides sobre a mudança e o movimento, como ainda cria uma das

noções clássicas do pensamento físico grego: o vazio é a pré-condição do movimento. (KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, 1983, p. 419).

Com efeito, para que qualquer entidade se desloque, pressupõe-se que o movimento que nela interfere se assente num espaço distinto dela própria. O movimento não pode suceder, portanto, num cenário no qual haja uma única propriedade. São necessárias pelo menos duas: o objeto que vai se deslocar e o espaço onde o deslocamento se efetuará. Seríamos estultos se não pensássemos que este espaço não pode estar ocupado por outra propriedade: ele deve estar vago, de forma a viabilizar que o objeto que se deslocará o preencha em sua oscilação. Assim, o movimento de qualquer entidade exige o vazio: é nele que o deslocamento poderia se consolidar, pois, de outra forma, o movimento seria tolhido em sua promoção, já que não haveria espaço para isso. Segundo Táran, “Melissus (...) argued against the existence of the void (...). He used the argument of the non-existence of the void in order to deny the possibility of movement.” (TÁRAN, 1965, p. 196). Em suma, de acordo com o que manifesta Reale, “l’argomentazione può anche formularsi come segue: il movimento è strutturalmente impossibile, perché presupporrebbe il vuoto e, dunque, il non-essere.” (REALE, 1970, p. 183).

Além disso, é tempestivo realçar que este espaço não parece representar nada além do próprio vazio. Não se trataria de uma área preenchida por minúsculas partículas, os átomos, como posteriormente será veiculado pelos atomistas. Trata-se do vazio total, da completa vacuidade de qualquer propriedade que pudesse se manifestar.²⁸⁸ A premissa de que o movimento só ocorre em virtude do vazio parece se concretizar, então, como o acme das consequências lógicas a que Melisso chegara em sua investigação sobre o ser. De sua hipótese derivam ao menos dois resultados: o vazio é sensorialmente constatado através do movimento e este último só se projetaria por ocasião do vazio.

O movimento é percebido de refez pelos sentidos ou, pelo menos, mormente com o seu auxílio. A órbita que os planetas traçam ao redor de uma estrela, sua rotação, a precessão e a nutação da Terra; a forma pela qual os sons de uma mesma melodia se sucedem, ora se recorrendo ao dó, ao fá e depois novamente ao dó; o ruflar das asas de um pássaro, o farfalhar na fronde de uma árvore, a sequência cadencial de uma risada... Todos estes constituem

²⁸⁸ Pode-se veicular este posicionamento a partir da impressão de que Melisso considera compatíveis o vazio, o nada e o não ser. Neste caso, se o vazio não é, então ele não pode se descrever como coisa alguma, mas corresponde ao nada. Baseando-se neste argumento, o ponto de vista explicitado por Reale de que “il vuoto è ancora per Melisso, come per i Pitagorici, lo spazio aéreo” (REALE, 1970, p. 184. *Grifos do autor*) não pode ser coerente. Por mais que o modo pelo qual Melisso relaciona o vazio ao movimento sugira que o vazio é a expressão de um espaço material disponível, intuitivamente algo como o espaço aéreo, Melisso jamais descreveria o vazio desta forma, não só por rejeitar qualquer apreensão assentada na experiência sensorial, mas também porque, se o vazio e o nada são o mesmo, então o vazio não pode ser de nenhuma maneira qualificado, nem mesmo como um “espaço aéreo”.

fenômenos abarcados pelo movimento, além de estarem todos situados no plano das aparências. O movimento deve ser, portanto, um processo a que se sujeitam os objetos empíricos. E, como os objetos empíricos aparentam se mover, nem o vazio, nem o movimento devem existir: de acordo com o que já se evidenciara através de B8, a experiência sensível não constitui uma fonte epistemológica creditável²⁸⁹.

Sob este ângulo, também é apropriado sublinhar que em B7 Melisso não deixa dúvidas quanto à completa abolição do não ser de seu sistema²⁹⁰. Como destaca Mansfeld, “The final section of the fragment is devoted to the explicit denial of the existence of a void (κενέον) (...)”. (MANSFELD, 2016, p. 81). Além disso, o sâmio declara que o vazio nada é (τὸ γὰρ κενεὸν οὐδὲν ἔστιν), sentença de todo ausente do poema de Parmênides²⁹¹. Melisso assinala, assim,

²⁸⁹ Há uma dificuldade referente à exposição de Melisso sobre a total impossibilidade do vazio. O filósofo sâmio rejeita o nada, que corresponde ao que não é ou ao vazio absoluto. E, também, rejeita a existência ontológica do plano sensível. Nada e aparências são, desta maneira, cabalmente descartadas de seu sistema. Mas, no nível da especulação, se fôssemos apontar o nada segundo os critérios filosóficos endossados por Melisso, onde ele estaria situado: no plano das aparências ou num âmbito que lhe fosse próprio, isto é, num meio totalmente inconcebível? A questão parece não fazer diferença porque, afinal, Melisso condena quer as aparências resultantes das impressões sensoriais, quer o vazio. No entanto, ela será importante para determinar qual foi a possível escala de influência que o filósofo exerceu sobre o pensamento posterior. Talvez o vazio de Melisso componha o plano das aparências, mas ele seria diferente do vácuo, já que seu estado não é positivamente existente, como mais tarde os atomistas postulariam. O vazio pode, também, integrar a esfera física por ser ele o responsável por viabilizar o movimento (B7). Mas, por outro lado, seria difícil concebê-lo desta forma justamente por não se tratar de nada e, no meio sensível, a descrição dos objetos empíricos acabar costumando, mesmo que hipoteticamente, acontecer (B1 e B8). Este constitui um dos muitos mistérios que a filosofia do sâmio não expendeu, para o infortúnio dos estudiosos contemporâneos, tão claramente.

²⁹⁰ Este ponto de vista, como ressalta Sweeney, não é endossado por Loenen (1959). Para este último, “Melissus does not state ... that the void does not exist at all He merely denies that there can be a void within true being, because that cannot be nothing (...)” (LOENEN apud SWEENEY, 1972, p. 128); portanto, Melisso não estaria negando a existência do vazio no plano sensível. A questão é que o plano sensível foi excluído em B8 e, com ele, qualquer atributo que pareça estar associado à esfera das aparências. Quando Melisso rejeita o vazio e o movimento, está cômico de que este último parece se efetivar no meio físico; porém, só parece, pois o meio físico não existe devido ao fato de nossos sentidos serem incapazes de detectar nele qualquer estabilidade. Se é assim, Melisso inexoravelmente recusa o vazio e o movimento, independentemente de eles estarem imbuídos num suposto âmbito empírico. Recordemos que, para o sâmio, só se valida a existência ontológica; qualquer outra existência – hipotética, aparente, etc. – não é passível de ser validada, por conflitar diretamente com os pressupostos do ser uno. O próprio Sweeney parecerá reprovar a tese de Loenen ao final de sua análise de B7: “But there is no void; hence, Being is unlimited and, secondly, local motion too is impossible in the physical universe, which is unreal anyway.” (SWEENEY, 1972, p. 128).

²⁹¹ É pertinente indagar que alguns comentadores estão inclinados a apontar as semelhanças e diferenças entre Melisso e Parmênides no que tange ao tratamento que ambos dirigiram ao vazio. Um comentário lacônico que detalha esta relação é o de Guthrie: “Parmenides had been content to attribute the immobility of what is to the mighty bonds of Ananke (...). Melissus demonstrates it explicitly from the absence of the void, which is stated and argued [in B7,7] (...). This open rebuttal of the void by name (*kenon* = emptiness or what is empty) is not to be found in Parmenides, whereas Melissus gives considerable prominence, so that it has even been possible for scholars to argue that he was the first to make use of the idea.” (GUTHRIE, 1969, p. 104). Taylor sinaliza que há, além disso, outra dissidência entre a filosofia de Melisso e a de Parmênides no que é relativo à exposição sobre o nada. Ela se concentraria mormente na passagem B0. Para o autor, Parmênides teria recorrido ao uso do verbo “ser” predominantemente no presente em seu poema, enquanto que Melisso teria apelado ao uso do verbo no passado: não como “é”, mas mormente como “era”. “The emphatic use of the past tense already signals a departure from Parmenides. It may have been justified by an initial argument to the effect that thinking and speaking require the existence of something thought or spoken about; it is impossible to think or speak ‘about nothing’.⁵⁴ By the time we reflect on our own thinking and speaking, they are in the past, so what is guaranteed by the argument is

que o vazio é integralmente desprovido de um estatuto ontológico: ele não é nada. Mas o que isso deve significar?

No nosso cotidiano, estamos habituados a aludir ao nada como uma propriedade equivalente ao que há de mais nefando ou insignificante. Quando uma pessoa está quérula e lhe perguntamos o motivo de seu mesto semblante, ela pode responder que “não é nada”, como se o que sentisse não fosse digno de importância ou adução. Ou, na tentativa de dirigir a alguém menoscabo ou um vitupério, pode-se dizer que quidam “não é nada”. Ou, ainda, ao ligar a televisão em uma bela tarde de domingo, pode-se falar que “não há nada para assistir”. Mas, em Melisso, o nada não assume esta característica. O nada não é descartado: ele nem mesmo chega a ser concebido, a não ser no plano da hipótese. O nada não é desprezível porque o nada nada é. Ele não existe. Ele não é passível de existir, nem como algo que se pudesse desprezar. Não de balde, não é ao nada que Melisso renuncia, mas à sua possibilidade filosófica. O sâmio arquiteta, deste modo, um melindroso debuxo de seu pensamento ao incoar suas disquisições abordando a possibilidade do nada: esta última não supera jamais o perjúrio a que está condenada. E, também por este motivo, Melisso pode ser considerado o mais radical dos eleatas. Nem uma via, nem um paradoxo: o nada não extrai nada do filósofo sâmio.

Faz-se momentoso enaltecer que este princípio de primazia física²⁹² será abordado por Melisso para explorar novamente o que antes havia sido rejeitado: a possibilidade do vazio. O vazio nada é; então, não pode existir e, por este motivo, não pode viabilizar o movimento, que dele é diretamente dependente. A única propriedade existente constitui o ser, uno, inabalável e

that something was.” (TAYLOR, 1997, p. 148). Por outro lado, alguns estudiosos avaliam que Melisso estaria em alguma medida lapidando o poema legado por Parmênides ao estabelecer uma análise mais detalhada sobre como o vazio interagiria com outras supostas propriedades que, posteriormente, vão ser perscrutadas sob a nomenclatura do não ser. De acordo com Volpe, por exemplo, ao se empenhar na investigação da possibilidade do vazio, Melisso estaria tornando, por intermédio das consequências que derivou de seus exames sobre o tema, a filosofia de Parmênides menos frágil em alguns aspectos: “in definitiva, l’atteggiamento di Melisso si rivela critico e, al contempo apologetico: critico nei confronti degli atomisti, ma al contempo apologetico verso il monismo parmenideo che cerca di salvaguardare e di rendere, per così dire, meno vulnerabile.” (VOLPE, 2017, p. 104). McKirahan, de modo similar a Volpe, realça que o argumento inicial sobre o não ser, a princípio projetado por Parmênides, assumiria maior grau de clareza com a exposição de Melisso sobre o vácuo. “(...) A despeito de sua prolixidade, o argumento de Melisso é mais claro do que o argumento correspondente em Parmênides. (...) Para Parmênides, o o-que-não-é é incompreensível, e seu argumento contra a existência do o-que-não-é depende de sua inteligibilidade. Ademais, para Parmênides, o o-que-não-é não pode ter característica alguma. Particularmente, não é o tipo de coisa que possa ter extensão espacial. O vácuo, por outro lado, *pode* ser concebido, e Melisso mostra que o concebeu adequadamente, ainda que insistindo que ele não existe.” (McKIRAHAN, 2013, p. 494).

²⁹² Apesar de Melisso proceder como os físicos ao vincular o vazio ao movimento, não é possível asseverar que o filósofo tenha se obstinado em estabelecer uma filosofia da natureza nesta ocasião. Com efeito, ainda que o sâmio tenha condicionado o movimento ao vazio e tenha se aferrado em salientá-lo, o vazio foi verificado como não existente e, conseqüentemente, também o movimento. A propósito desta particularidade, Flavia Marcacci destaca, logo após interpretar o fragmento B7 de Melisso, que o pré-socrático “(...) fa logica e ontologia, non filosofia della natura, e nel far ciò immette profonde novità nell’arte del ragionamento, facendo passi decisivi verso la strutturazione formale delle argomentazioni.” (MARCACCI in MANSFELD, 2016, p. 149).

píncaro de toda a fundamentação metafísica que Melisso empreende. Os demais nomes que eventualmente surgem em sua exposição apenas atuam como ferramentas para melhor expender aquilo a que o filósofo visava, que consiste na investigação do que é. E, conforme ressalta Alcalá, não se pode negligenciar também que os argumentos do início do tratado de Melisso se intercalam intensamente com as proposições posteriores e vice-versa. Para ele, Melisso “(...) exige, ordenadamente, la inexistencia del vacío a partir del concepto de ser (ente) uno y homogéneo y su inmovilidad a partir de la inexistencia del vacío.” (ALCALÁ, 1994, p. 188).

Contudo, não são estes elementos menos fulcrais em sua argumentação. A abordagem do não ser, ou seja, do vazio ou do nada, na maneira pela qual foi endossada por Melisso, leva-o a dessumir propriedades no ser conduzido pela rejeição às congêntas contradições referentes ao que não é com as quais se deparou. Quase toda a exposição de Melisso parte do que não é o fato rumo ao que é; parte da possibilidade de algo que, depois, se provará incoerente e deverá ser extinto de modo a se preservar o ser, cujas assertivas não inspirariam deduções de natureza ilógica. E, se o filósofo sâmio predominantemente postula o que se haure de seu tratado partindo da possibilidade do nada em direção à possibilidade de tudo, é provável que esta última não fosse jamais corroborada em sua compleição metafísica se Melisso não tivesse partido de onde inicialmente se concentravam suas suspeitas, ou seja, partido do não ser. Seria pela oposição ao que não é, pela irrevogável reprovação desta hipótese, que Melisso chegaria ao que é. Sem deslindar o quão impérvia é a possibilidade do nada, o sâmio talvez não se capacitasse a inquirir o ser. Reitera-se, portanto, que é justamente nisso que repousaria a importância do não ser na teoria do pré-socrático, mesmo que, antes mesmo de validá-lo, ele o abnuísse.

Neste trecho, Melisso também menciona que o ser é pleno e, conforme bem o grifa Pulpito, “nel fr. B7, allorché esclude l’esistenza del vuoto, Melisso nega pure la possibilità che l’essere possa essere raro e denso²⁹³”. (PULPITO, 2018, p. 32)²⁹⁴. E, já que o ser é pleno e não

²⁹³ A raridade e a densidade não constituem propriedades aludidas por Melisso especificamente em B7, 7, mas ambas estão presentes nas conclusões posteriores deste mesmo fragmento. Guthrie salienta que, ao mencionar as duas propriedades, Melisso poderia estar dialogando com Anaxímenes. O autor indica que “from the absence of void Melissus points out that what is can contain no variation of density and rarity, as Anaximenes and those who followed him believed.” (GUTHRIE, 1969, p. 104). Graham possui a mesma visão sobre Anaxímenes (2006, p. 253 e ss.), bem como McKirahan, que frisa que Melisso “(...) também analisa os opostos denso e rarefeito em termos de pleno e vazio, ou seja, o-que-é e o-que-não-é, o que elimina um dos fundamentos da teoria de Anaxímenes segundo a qual a pluralidade das substâncias no mundo deve-se à condensação e à rarefação.” (McKIRAHAN, 2013, p. 494). No que tange ainda à possível interseção entre plenitude e densidade identificada por Melisso, Palmer assinala o seguinte: “since there is no void or emptiness, what is is a motionless plenum with no variation in density (fr. 7. 7–10)” (PALMER, 2009, p. 215); logo, o fato de o ser configurar uma propriedade plena é o que legitimaria a estabilidade de sua densidade. Mas a densidade e a raridade parecem ter sido interditas no que é se nos concentrarmos no modo pelo qual Melisso as enuncia ao término de B7, conforme já projetaram algumas das leituras presentes nesta pesquisa em trechos anteriores.

²⁹⁴ O autor inclusive destaca que, segundo alguns comentadores, Melisso poderia estar se referindo a Anaxímenes ou a Diógenes de Apolônia (PULPITO, 2018, p. 32).

há nada vazio, o ser não se afastaria para nenhures; então, se não se afasta, conserva-se imóvel, preservado de qualquer vicissitude atinente ao movimento. De acordo com o que explicita Graham a respeito, “if what-is is completely full, there is no place to move to, and hence no motion.” (GRAHAM, 2006, p. 252).

Assim, nem mesmo nosso ponto de vista sobre o ser poderia mudar, já que o movimento foi banido do escopo do que é. Supondo que o ser se deslocasse, ele poderia ser descrito de modo diferente, aspecto este que inclusive já foi abordado. Movendo-se para cima, o ser é descrito como uma propriedade alta; para o exterior, como uma propriedade externa. Assim, estaria mudando sempre aos nossos olhos. Mas a mudança de qualquer notação é recusada: se o ser se descrever apenas como imóvel, ele o será sob todos os ângulos, o que o manteria como o mesmo sempre – e, por isso, pleno.

Táran defende um posicionamento similar a este ao asseverar que, quando Melisso estabelece seus arazoamentos no sentido de rejeitar o vazio, ele o faz a fim de preservar a homogeneidade do ser. Para o autor, “(...) the argument against void is an argument against anything that would impair the homogeneity and continuity of Being and so is a purely ontological argument.” (TÁRAN, 1965, p. 196).

Ademais, sendo repleto de si mesmo e ilimitado, nada além do próprio ser poderia ocupá-lo. A plenitude é garantida a partir do fato de que o ser de Melisso não aceita nem expele nada de si; portanto, não é passível de se movimentar em nenhuma direção, bem como nada dele pode ser movimentado. Não havendo nem vazio, nem movimento, o conteúdo daquilo que é só pode se concentrar no ser que, já que se caracteriza também pela infinitude, não pode coincidir com outros seres. Logo, o ser é todo pleno de si, e nada além dele é constatado como sendo. Segundo Mansfeld, o pleno, propriedade que constitui um apanágio do ser, se aduz de modo primordial em Melisso, pois o filósofo parece discorrer amiúde sobre o assunto.

The argument of the final section, fr. 30 B7(7)– (10), constitutes a ring composition, for the conclusion that Being does not move because it is full (B7(10)) is also found as a premise at its beginning (B7(7)). The author (or orator) really wants his audience to retain his points. (MANSFELD, 2016, p. 82).

No entanto, há uma afirmação que Melisso formula um pouco mais enigmática relativa à sua descrição do ser como pleno em B7,7. Seu âmago gira em torno do verbo ὑποχωρέω (afastar-se) e do fato de o sâmio retratar o ser como uma propriedade que não é vazia, mas plena. Sabe-se que, se o ser não fosse pleno, aceitaria algo em si mesmo; mas, nesta ocasião,

Melisso expõe que se o ser fosse vazio, se afastaria para o vazio: “εἰ μὲν γὰρ κενὸν ἦν, ὑπεχώρει ἂν εἰς τὸ κενόν” (se fosse vazio, afastar-se-ia para o vazio). (*Melisso*, DK 30 B7,7).

Nesta oportunidade, prevê-se a princípio que haja vazio no interior do ser; depois, se prevê que haja vazio também em sua zona externa. Isto leva Reale a indagar o que se segue.

(...) Si tratta di un “vuoto” *esterno* all’essere? O, invece, si tratta di un vuoto *interno* all’essere? Oppure si tratta *sia dell’uno che dell’altro tipo di vuoto* ad un tempo? Molti studiosi pensano che sia appunto quest’ultima l’esatta interpretazione (...): il vuoto esterno è supposto come condizione del movimento dell’essere uno e totale, mentre il vuoto interno è supposto come condizione dei movimenti interni all’essere. (REALE, 1970, p. 182).

Ora, Melisso realça que não há vazio; e, já que não há vazio – ilação com a qual se compromete ao término do trecho de B7 – nem vazio no ser, nem vazio fora do ser deve haver. Este raciocínio será razoável porque, além de cogitar que o movimento possa ser concebido tanto fora quanto dentro do ser, Melisso enaltece os elementos de seu texto que parecem confirmar que ele estaria banindo os dois tipos de vazio: o externo e o interno. No que tange a este último, Melisso afirma que o ser é pleno e que, portanto, não possui o vazio em si; no que tange àquele, o sâmio veicula o verbo “afastar-se” para indicar que o ser não poderia se sujeitar ao movimento e, logo, a um hipotético vazio externo.

Logo, em primeiro lugar, Melisso parece empenhado em eliminar a hipótese do vazio em todas as suas projeções, sejam elas externas ou internas. Ao descrever o vazio como critério para o movimento, o filósofo deve ter previsto que seus interlocutores provavelmente interpretariam esta associação a uma evidência de que o vazio só opera num espaço alheio ao próprio objeto, pois é aí onde este último se deslocaria. Todavia, o sâmio não abole a possibilidade do vazio somente por ocasião de ela implicar o movimento exterior; ele também parece fazê-lo para evitar que o ser seja caracterizado como qualquer coisa passível de ser preenchida, isto é, qualquer propriedade que, através do movimento, se alterasse em qualquer sentido, por mais sutil que parecesse. Afinal, objetos que se dissipam o fazem em detrimento do vazio que há neles: a expansão da superfície de um balão, por exemplo, ao inflar, ocorre porque o movimento opera em seu interior e, uma vez que parece haver movimento nesta região, também haveria o vazio²⁹⁵. Só que, comprovada a inexistência do vazio, também se

²⁹⁵ É tempestivo salientar que qualquer analogia que se elabore para melhor exemplificar as asserções de Melisso apresenta-se como bastante limitada devido à condenação a que este último procede em relação ao plano das aparências. De fato, para Melisso nem balões, nem ar, nem céu, nem coisa alguma que pudesse se alterar ou conviver com o ser, tornando-o múltiplo, é passível de ser concedida. Por isso, é preciso realçar que este exemplo não necessariamente representa uma projeção fidagal do posicionamento de Melisso sobre o vazio – talvez o pré-socrático não ilustrasse seu ponto de vista desta forma. O que é importante apreender, nesta ocasião, é que o sâmio

corroborar a ausência de movimento. Deste modo, o ser nem se sujeita ao vazio, nem vazio é: não há nenhum ser além do ser ele mesmo, razão pela qual o vazio não pode conviver com o ser, e nem há nenhum vazio dentro do ser, motivo pelo qual o ser não pode estar preenchido com o vazio nem aceitar coisa alguma, mas deve ser qualificado como pleno.

Esta primeira leitura reforça a necessidade de o ser se classificar como ilimitado. Se tivesse limites, poder-se-ia distinguir região interna e externa, além da entidade ela mesma do vazio onde se movimentaria. Mas, sem limites ou termos, sem início e sem fim, como separar o ser do vazio, quer este último o ocupasse, quer fosse pelo ser ocupado? Semelhante projeto não seria possível. Desta maneira, o ser se configura como infinito.

Em segundo lugar, Melisso deve ter observado que, no que tange ao meio sensível, objetos que são mais leves são mais fáceis de deslocar, motivo pelo qual teria asseverado que, se fosse vazio, o ser se afastaria para o vazio. É o caso, por exemplo, de uma bagagem: antes de ser enchida, é carregada facilmente, e seu movimento é menos árduo. Deste modo, dirige-se ao vazio com mais agilidade: quanto mais se movimenta, mais pode explorar o vazio que permite seu deslocamento exterior. Porém, quando se enche, a mala fica mais pesada, e o vazio em seu interior é menor. Daí que, ao ser deslocada, se move de modo a ocupar menos o vazio que possibilitaria seu deslocamento exterior. Melisso parece ter traçado aqui uma relação de proporção: quanto mais vazio o interior de um objeto, mais vazio fora dele poderá ser experimentado, pois maior será a probabilidade de movimentá-lo.

Eis porque, em suma, a resistência de Melisso ante à possibilidade do vazio é tão acentuada. Qualquer concessão que se fizesse ao vazio minaria no ser seu viés uno, bem como todas as outras planas que o sâmio identificou estarem presentes naquilo que é. O vazio, o nada e o não ser figuram como hipotéticos elementos conceitual e reciprocamente intercambiáveis na filosofia de Melisso. O ser não pode existir se o nada, o vazio e o não ser existirem também, tornando o primeiro suscetível aos mais variados flagelos. Ou há o que é, ou há o que não é. Como é absurdo que o não ser seja, então somente o ser é, e ele corresponde a tudo o que há. Zeller elabora um sucinto resumo acerca do que é veiculado em B7, conforme explicita o comentário abaixo.

Per ciò che riguarda particolarmente il movimento, questo, secondo l'opinione di Melisso, non può concepirsi senza ammettere uno spazio vuoto, giacché se una cosa deve entrare in un altro luogo, bisogna che questo sia vuoto per poterla accogliere; e se d'altra parte deve diventare piu condensata o piu rarefatta (dunque compiere il movimento interiore della

certamente não contemplava o vazio como algo existente, pois sua presença possibilitaria não apenas o movimento, mas também um deslocamento de partes interno ao ser que acarretaria em sua alteração.

contrazione o dell'espansione), deve diventare meno vuota o più vuota ; giacché il più rarefatto è ciò que contiene più spazio vuoto, il più denso quello que ne contiene meno. Ogni movimento, portanto, suppone un vuoto: ciò que può accogliere un altro essere in sé è vuoto; ciò que non lo può è pieno; ciò que si muove può muoversi soltanto nel vuoto. Ma il vuoto sarebbe il non- essere, e il non-essere non esiste. Dunque, non si dà nessun vuoto e quindi anche nessun movimento (...) (ZELLER, 1967, pp. 435-437).

B0 poderia inspirar ainda uma leitura adicional. Segundo o que sustenta Burnet, seria porque o vazio foi banido do sistema filosófico de Melisso que este se viu obstrito a considerar o ser como espacialmente infinito. Se o ser preenchesse todo o espaço, não seria possível a existência do vazio e, por isto mesmo, o ser deveria preencher o espaço completamente em sua infinitude. Portanto, conforme o pesquisador, uma vez que Melisso "(...) negava o vazio (frag. 7), foi obrigado a dizer que a realidade era espacialmente infinita (frag. 3)." (BURNET, 2006, p. 339). Este ponto de vista suscita alguns embaraços, como o de que Melisso apelou para a fundamentação de um infinito de âmbito espacial. Estes aspectos serão melhor escrutinados em nosso próximo capítulo.

De qualquer maneira, o axioma secular de que o movimento depende do vazio, afirmação que será a toda a brida invalidada por Melisso por ocasião da inexistência tanto do vazio quanto do movimento naquilo que é, parece consistir justamente na premissa que, em seguida, será reiterada por filosofias procedentes. Por mais que o sâmio tenha abdicado da possibilidade do vazio e do movimento, é ela que vai ser reaproveitada depois, embora com algumas adaptações arroladas aos modelos filosóficos de então. Vejamos, pois, como isto deve acontecer.

Melisso e a possível influência posterior de seus princípios: o atomismo e o pluralismo emergentes

Na verdade, é muito difícil afirmar com certeza qual foi a interferência dos princípios filosóficos formulados por Melisso sobre o pensamento posterior, sobretudo o do atomismo e o do pluralismo. Não há qualquer testemunho que o ateste e se sabe bem que a imprensa e sua popularização nunca foram o ponto forte da cultura grega. Os escritos de qualquer filósofo eram acessíveis apenas aos membros mais abastados da elite alfabetizada e, mesmo entre eles, eram raros, já que não havia ainda um sistema de reprodução gráfica mais eficiente em termos de distribuição geográfica, fidelidade ao escrito original e durabilidade do material empregado para reprodução. Não grassavam naquela época registros teóricos como hoje; tanto a

compilação de obras quanto a própria filosofia eram ainda muito incipientes e, conseqüentemente, não eram tão valorizadas e promovidas publicamente.

Por isso, a questão de saber sobre se determinados pressupostos atribuídos a Melisso – e por ele rejeitados – foram açambarcados depois por algumas correntes filosóficas do período é complexa e, provavelmente, só será dirimida integralmente por ocasião das calendas gregas. Mas, ainda assim, não é vedado aos doxógrafos conjecturar sobre o assunto.

Uma das dificuldades maiores repousa principalmente sobre a determinação do período de atuação dos filósofos pré-socráticos. Conquanto se afirme com algum grau de veracidade que Melisso tenha executado suas funções bélicas entre 444 e 441 a.C. e que muito presumivelmente desenvolveu sua filosofia depois desses anos, não há indícios documentais disso. Ademais, no que se refere ao atomismo e ao pluralismo, eles praticamente foram postulados simultaneamente aos tempos nos quais as teses filosóficas de Melisso estavam florescendo: seus principais expoentes atuaram entre o início e meados do século V a.C. Ora; se o atomismo e o pluralismo eram quase contemporâneos de Melisso, qual era a chance de que seus representantes estivessem a par do conteúdo proposto pelo filósofo sâmio, num período no qual o mero transporte de mercadorias edules levava dias, senão meses, para suceder? Como teria se estabelecido um diálogo entre estas posições filosóficas se, caso o monismo de Melisso chegasse aos ouvidos dos moradores de Abdera ou de Agrigento, nem Demócrito, nem Empédocles poderiam estar ainda vivos?

Há, de fato, muitos contrapontos que devem ser levados em consideração antes de se posicionar a respeito do tema. Não seria por coincidência que, no que tange à análise que os comentadores estabelecem sobre o tópico, congeminem tantas perspectivas dissidentes. Com efeito, os pontos de vista poderiam ser cotejados em dois eixos: os que postulam que foi Melisso quem influenciou as filosofias pluralista e atomista; e os que frisam que foram as filosofias pluralista e atomista que o influenciaram. Mas estes pontos de vista apresentam sutis diferenças em sua apresentação se comparados a estas duas leituras paradigmáticas.

Reale, por exemplo, realça que, segundo Chiappelli (CHIAPPELLI apud REALE, 1970, p. 183 e ss.), Melisso estaria dialogando diretamente com os pluralistas, e não com outros filósofos, ao aludir ao vazio. Mas esta perspectiva será rejeitada por Reale, que realçará que “il sistema melissiano *non segue ma precede la formulazione della dottrina dell’atomismo; e, anzi, questa deriva da quello.*” (REALE, 1970, p. 185. *Grifos do autor.*). O atomismo, portanto, teria suas origens na filosofia de Melisso, ao contrário da tese que sublinha que seria o pluralismo que teria incentivado Melisso a se debruçar sobre as questões filosóficas que ele interpelou.

Adiante, Reale enfatizará, sustentando-se na análise de outros comentadores, que “la testimonianza (...) che fa Leucippo discepolo di Melisso ci appare sempre più probabile” (Idem, p. 186): deste modo, segundo o autor, Leucipo poderia ter sido assecla de Melisso.

Táran, em contrapartida, defende uma interpretação extremamente diferente da de Reale. Se para Reale as questões suscitadas pela filosofia de Melisso foram uma referência principalmente para os atomistas, para Táran Melisso estaria respondendo aos problemas antes formulados pelos pré-socráticos pluralistas. Conforme o autor, ao reportar B7, Melisso teria confrontado as teorias pluralistas sobretudo de Empédocles e Anaxágoras.

He attacked the pluralistic theories which tried to save the phenomena without violating the law of Eleatic logic; most probably he was attacking those who, like Empedocles and Anaxagoras, asserted that rearrangement of ultimate elements which do not lose their identity may account for phenomenal difference. (TÁRAN, 1965, p. 196).

Outros autores, como, a título de ilustração, Guthrie, apenas arguem no sentido de deduzir que a filosofia de Melisso estaria relacionada ou com a pluralista ou com a atomista ou ainda com ambas, sem, contudo, definirem se atribuem a Melisso a função de responder às questões formuladas pelo pluralismo e pelo atomismo ou se competiria, ao contrário, a ele inspirá-las. Para Guthrie, a rejeição do vazio como a desenvolveu Melisso constitui uma nova ênfase elática, e “this new emphasis may have a bearing on his relation to the atomists, who accepted void as an essential feature of their cosmogony.” (GUTHRIE, 1969, p. 104).

Já Curd e Graham, por sua vez, atribuem tanto a Melisso quanto a Zenão a tarefa de influenciar as filosofias atomistas de Leucipo e de Demócrito, por mais que este tópico ainda esteja coberto por uma espessa névoa de cunho historiográfico. De acordo com ambos os comentadores, “it has been a commonplace that the atomism developed first by Leucippus of Abdera and then by Democritus of Abdera was a reaction to the Eleatic arguments of Zeno and Melissus, but the details of that influence have sometimes seemed rather hazy.” (CURD & GRAHAM, 2009, p.15)

Curd mais especificamente se aprofundará na questão ao desenvolver sua disquisição sobre a filosofia de Parmênides. Para a pesquisadora, os argumentos de Melisso admoestam os que foram edificados tanto pelos pluralistas quanto pelos atomistas, cujos raciocínios teriam se espelhado no ser do eleatismo para fundamentar suas teses mais centrais. A autora grifa tais elementos no excerto que se segue.

Melissus’s arguments attack the metaphysical foundations of Pluralism and Atomism, as well as the mechanism by which the basic entities of those

theories account for the world reported by sense experience. [...] The Pluralists and Atomists attempted to make inquiry into the nature of things consistent with Eleatic arguments about what-is.” (CURD, 2004, pp. 207 e 214).

Já Graham, ao interpelar o tema no interior de outro trabalho, assevera não apenas que os atomistas estavam comprometidos em responder as questões eleatas sobre o vazio, como também postula que a visão que Melisso endossa em B8 – a de que se houvesse múltiplas coisas, elas deveriam ser tais como ele afirmava constituir o um – compreende um princípio muito respeitado pelos sistemas físicos posteriores.

One further argument by Melissus seems relevant to the atomists — that if there are many things, they must have Eleatic properties [as B8 shows]. [...] The later Eleatics (...) have at least clarified certain positions and shown what would be required to build a satisfactory theory under the aegis of Eleatic metaphysics [...]. [But] (...) one serious problem for understanding the atomist response to the second generation of Eleatics is that it is difficult to see how the atomists provide any satisfactory philosophical rejoinder. To posit atoms and the void provides a kind of model for how motion and change could be understood. [Finally, there is an] atomist response to the Eleatics. Whatever their full justification, the atomists say that there is void, and give as a partial explication that what-is-not exists no less than what-is. This simple claim is a very strong reply to the Eleatics, because it is one of the first premises of Parmenides’ argument that what-is-not is not possible in some basic sense. (GRAHAM, 2006, pp. 253-255)²⁹⁶.

Graham complementa seu ponto de vista com um comentário adotado em outro de seus livros. Para o autor, a maneira pela qual o sistema de Melisso foi formulado, isto é, segundo princípios derivados de raciocínios lógicos que refutam contradições ontológicas, parece ter impellido os filósofos materialistas posteriores a conceder que certas premissas sobre seus objetos de estudo deveriam ser assumidas de forma a garantir que suas filosofias preservassem determinada coerência interna – mesmo que os resultados dessas premissas tivessem sido, anteriormente, refutados pelo filósofo sâmio, como é o caso do vazio nos tratados de Demócrito.

Whether that is true or not, it seems likely that [Melissus’] (...) examination of the conditions necessary for change and motion forced Democritus to

²⁹⁶ Sob este ponto de vista, é curioso pensar que justamente aquilo que Melisso rejeita, isto é, o vazio e o movimento a ele condicionado, bem como que a multiplicidade ontológica se viabilize, constituem instâncias filosóficas que, apesar de censuradas, serão reaproveitadas e anuídas pelos filósofos posteriores. Melisso reprova possibilidades filosóficas que depois serão aprovadas pelo atomismo e pelo pluralismo, nomeadamente a possibilidade do movimento, a do vazio e a da multiplicidade. Esta consistiria numa peculiar ironia de ordem historiográfica: Melisso tende a quase nunca ser recordado e, nas raras ocasiões nas quais isto é feito, as teorias que ele defendeu são exploradas apenas para, ao final, serem descartadas, enquanto que aquelas que o sâmio recusou são validadas. E isto ocorre sem que a relação com Melisso seja veementemente clara, tão marginalizada que foi a imagem de nosso general ao longo do tempo.

commit himself to accepting the existence of a void, however paradoxical it might be. (GRAHAM, 2010, p. 462).

Portanto, quer Demócrito acedesse ao ponto de vista de que o vazio é condição para o movimento, quer não, depois de Melisso o ter postulado, o atomista provavelmente se viu obrigado a assenti-lo se quisesse tornar em alguma medida plausível o seu discurso sobre os seres material e fisicamente concebidos.

Kirk, Raven e Schofield destacam que tanto a associação por parte de Melisso do vazio ao movimento quanto a asserção de que o que é nada não existe contribuíram para que, depois do filósofo sâmio, os pensadores atomistas pudessem se prestar, entre outras investigações, a ilidir os pressupostos melissianos. De acordo com os autores,

[A noção de que o vazio é critério para o movimento], juntamente com a ideia (possivelmente também invenção de Melisso) de que o vazio é nada, viria a ser retomada por Leucipo como um dos fundamentos do seu sistema físico. Melisso acreditou, sem dúvida, ser inconvertível a sua afirmação de que o que é nada não existe, mas os Atomistas estavam preparados para avançar com a tese paradoxal de que o que é não existe mais do que o que não é, transformando assim a refutação da possibilidade do movimento, contida em [B7], num efeito positivo inesperado. (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1983, p. 419).

De modo parelho, Mckirahan atribui a Melisso o gravame de imitar na filosofia grega a noção de vácuo, que depois seria apropriada e reconfigurada pelas teses atomistas. O pesquisador não deixa, contudo, de reconhecer que há outras perspectivas sobre o assunto, como sinaliza na nota 24 da página 494. Em suma, McKirahan expressa que, “mais importante” do que as implicações derivadas de B7,7, Melisso “introduz na filosofia grega a concepção de vácuo que rapidamente se tornaria uma das bases da teoria atômica.” (McKIRAHAN, 2013, p. 494).

Veiculando uma perspectiva distinta a dos comentadores anteriores, Volpe enaltece que Melisso estaria ripostando os atomistas do período no qual teria efetuado o registro da obra que lhe é associada. Ele o assevera no artigo que publicara sobre o vazio em Melisso: de acordo com o estudioso, ainda que seja difícil corroborar uma posição interpretativa definitiva em razão da escassez de documentos que forneçam dados precisos sobre as datas de atuação quer do mais medular expoente do monismo eleático, quer dos precípuos representantes do atomismo, é razoável atribuir a Melisso a tentativa de responder aos atomistas e não o contrário. Segundo Volpe, o não ser de Melisso teria sido formulado justamente com base no vazio aduzido pelos atomistas.

Nonostante non sia possibile datare con esattezza i periodi di vita degli autori in questione è tuttavia legittimo pensare che sia stato Melisso a replicare al suo allievo Leucippo (...) piuttosto che il contrario. [...] [È] appurato che l'ontologia di Melisso possa e debba essere intesa come tentativo di replicare agli atomisti e al loro tentativo di riabilitare il divenire (...) (VOLPE, 2017, p. 93 e p. 103).

De qualquer modo, a interação que possivelmente ocorreu entre tais sistemas de pensamento é incerta e, pelo menos a um nível historiográfico, é particularmente inexecutável aferir a extensão dessa intervenção.

Mas, num patamar teórico, o contato que possivelmente selaram Melisso, os atomistas e os pluralistas torna-se um pouco mais patente. O vínculo mais visível entre as três filosofias estaria na definição que parecem atribuir ao conceito de vazio, por mais que o seu estatuto ontológico variasse. Para Melisso, como vimos, o vazio é a condição para o movimento, mas ele não existe devido ao um ser um só. Segundo Leucipo de Mileto (500-430 a.C.)²⁹⁷ e Demócrito de Abdera (460-370 a.C.)²⁹⁸, o raciocínio seria similar: o vazio estaria associado ao movimento também mas, ao invés de ser condenado a não existir, ele possuiria uma presença ontológica positiva e seria tanto quanto o próprio ser que, neste caso, se compatibilizaria aos átomos – pequenas partículas indivisíveis que comporiam cada um dos objetos materiais – o que viabilizaria, assim, também a multiplicidade.

Já Empédocles de Agrigento (490-435 a.C.) e Anaxágoras de Clazômenas (500-428 a.C.), que no contexto pré-socrático constituiriam filósofos representantes do pluralismo, de modo similar aos atomistas, teriam articulado o vazio ao âmbito das entidades que efetivamente existem e, deste modo, teriam asseverado outrossim a presença de inúmeros seres neste plano. Mas, se para os atomistas em geral os seres que existem, isto é, os átomos, podem se diferir uns dos outros, assumindo diferentes formatos e integrando distintas composições em inúmeros outros seres, para Anaxágoras os seres que existem, se são diferentes, é por resultado da divisão que neles incidiu, de modo que é impossível contá-los em sua abundância após o processo; antes, porém, formariam um único e mesmo todo. O espírito, por sua vez, seria considerado uma entidade pura, ilimitada e autônoma e, neste sentido, se assemelharia mais ao ser de

²⁹⁷ Os fragmentos de Leucipo são extremamente escassos. Ao mencionar o vazio, este parece apenas integrar uma lista de termos que teriam sido restaurados de um papiro muito macróbrio, conforme é sinalizado em DK 67 B 1a. Contudo, uma vez que figura entre outros conceitos igualmente fundamentais à filosofia atomista que é posteriormente transmitida por Demócrito, como “átomos”, “direção”, etc., pode-se com alguma segurança salientar que o vazio se tratava de um princípio imprescindível em sua obra, *A Grande Ordem do Mundo*, hoje perdida quase integralmente.

²⁹⁸ Demócrito, ao contrário daquele que é reputado seu mestre (Leucipo), constitui o pré-socrático de que restou maior volume de fragmentos remanescentes, e muitos dissertam não apenas sobre as disposições físicas e fisiológicas dos seres vivos em geral, mas também discorrem sobre temas de cunho ético e político. Em DK 68 B 167, Demócrito teria afirmado que “um turbilhão de todas as espécies de formas (=átomos) se separou do todo.”

Melisso. Anaxágoras também teria postulado em DK 59 B 3 que ao que é é impossível não ser, de modo semelhante à filosofia do sâmio.

Segundo Empédocles, a interpretação usual seria a de que os seres se misturam e se dissipam de acordo com o que determinam Amizade e Ódio, duas forças capazes de delimitar os processos de geração e corrupção dos seres. Ainda que o filósofo tenha se prestado a investigar também os quatro elementos, as teorias que desenvolveu tendem a ser consideradas, conforme algumas interpretações, revérbero de uma perspectiva dualista sobre a natureza. Em Empédocles especialmente, nas passagens DK 31 B 13, 14, 16 e 17²⁹⁹, o termo “vazio” é diretamente reportado e a sua acepção parece retratar uma descrição sutilmente semelhante à que Melisso teria veiculado em sua obra: o vazio equivaleria ao que contrasta com o ser. Além disso, Empédocles provoca a impressão de que o vazio se assimilaria à determinada ausência, uma certa carência que, oposta à presença absoluta do todo, contribuiria para o equilíbrio dos objetos materiais.

Depois destes filósofos, alguns comentadores sustentam ter havido também outros que, baseados nas disquisições empreendidas pelos pré-socráticos relacionadas às características que o plano físico poderia comportar, reportaram doutrinas filosóficas adjacentes. É o caso, por exemplo, de Epicuro (341 - 270 a.C.), filósofo helenista que, provavelmente partindo do atomismo e do pluralismo, estava empenhado em responder alguns problemas postulados pelos filósofos eleatas atinentes sobretudo à ontologia. Evidentemente, seu sistema é dotado de peculiaridades que lhe são próprias, como a formulação da teoria dos corpos compostos, uma das referências de seu materialismo. A possibilidade de que os pressupostos atribuídos a Melisso tenham sido acessíveis em períodos mais tardios da filosofia grega antiga constitui um tópico que evidencia o quão extenso pode ter sido o alcance das questões sobre as quais o sâmio se debruçara, ainda que seu mérito sobre isso tenha sido obliterado e as contribuições do filósofo tenham, por séculos a fio, se resignado ao anonimato.

²⁹⁹ Neste último, a analogia com a filosofia de Melisso plasmar-se-ia ainda mais acentuadamente, pois os versos de Empédocles “(...) e este todo que coisa o acresceria? Donde vindo? / E por onde se extinguiria, pois destes nada é vazio?” (DK 31 B17 2,3) recordam, além do poema de Parmênides (DK 28 B8 19), o fragmento DK 30 B1, passagem na qual Melisso deduz ser impossível ao ser extinguir-se, já que resultaria em nada e, se fosse assim, teria ele que já ser nada antes.

III. O INFINITO (ἄπειρον) EM MELISSO: PONTOS INCÓGNITOS

III.1. Dificuldades relacionadas à reflexão sobre o infinito e o papel fundamental que este atributo ontológico exerce no seio da filosofia melissiana

O que é o infinito? Esta questão, cujo conteúdo intrigou uma turbamulta de filósofos até os períodos coetâneos, pode apresentar um chorrilho de respostas que lhe estão vinculadas. Mas, quando ela é exprimida, poder-se-ia asseverar que, a princípio, a maioria das pessoas está inclinada a excogitar que este infinito a que a indagação se refere só pode estar cingido à noção de ausência de fim, isto é, de algo que, uma vez descrito destarte, ultrapasse um possível término que tolhesse sua extensão.

Observemos, a seguir, como o infinito (ἄπειρον) é designado em seu contexto lexicográfico.

ἄπειρον – I. (ἄ, πείρα) – 1. Sem experiência de; ignorante de. (...) Que é sem experiência, ignorante³⁰⁰. (BAILLY, 1950, p. 209. Tradução nossa do francês).

– **II.** (ἄ, πείρα³⁰¹) – 1. Sem fim, infinito. 2. Inextrincável. 3. Sem um termo marcado. (Idem, *ibidem*).

O infinito inspira uma cornucópia de projeções descritivas, tal qual se pôde haurir das definições anteriormente esquadrihadas. Pode-se apartar os apanágios que o infinito pressupõe em dois segmentos axiais: um, de conotações positivas e, o outro, de conotações negativas.

Ao asseverar que o ser é infinito e, logo, ilimitado, Melisso ressalta, através de B6, que não poderia ter limites o ser que ele bosqueja pois, se isso ocorresse, nem um (por causa do vazio), nem múltiplos poderiam ser, já que sua estrutura não suportaria que coexistissem. Assim, Melisso tende a adotar uma exposição positiva de infinito, ainda que disso derive uma pluralidade de restrições com as quais o ser deveria estar alinhado.

³⁰⁰ A concepção de que ἄπειρον corresponde ao epíteto daquele indivíduo que não possui experiência ou que é ignorante também pode ser vislumbrada na filosofia de outro pré-socrático: Heráclito. No interior do trecho que é usualmente considerado o primeiro fragmento, o filósofo teria discorrido que os homens parecem inexperientes (ἀπείροισιν) pois, embora usufruam da palavra ou do discurso tal qual o efésio, este último, por sua vez, estaria empenhado em explicar como se comporta a natureza (φύσιν), ao contrário daqueles, cujas distinções sobre a realidade lhes escapariam, tanto quando estivessem dormindo quanto quando estivessem acordados. (*Heráclito*, DK 22 B 1).

³⁰¹ A própria palavra ἄπειρον possui duas origens etimológicas possíveis no grego: ou deriva de πείρα, que pode ser traduzido como “prova, experiência, tentativa”, ou provém de πέρας, que significa, em linhas gerais, “termo, fim, extremidade”. O termo ἄπειρον, a depender do contexto, pode suscitar tanto a negação de πείρα quanto a negação de πέρας.

Este fator é de fulcral inquérito porque, ao contrário do que postulavam as filosofias anteriores a Melisso – exceto, talvez, por Anaximandro – a palavra *ἄπειρον* indicava amiúde a descrição de um objeto cuja análise não seria exequível; afinal, se fosse ilimitado e indeterminado, provavelmente a cognição humana não poderia aferir do ser qualquer tipo de conhecimento. Mas, no caso de Melisso, é porque o ser é *ἄπειρον* que ele pode adequadamente se qualificar como tudo o mais que é.

A maneira pela qual o pré-socrático sâmio vai contemplar estas questões atinentes ao infinito e ao ilimitado constitui o motivo que conduziria certos comentadores a ressaltar que Melisso figurou como um dos primeiros filósofos a consolidar um pensamento no qual o *ἄπειρον* é perscrutado de modo positivo. Nas obras de Homero, por exemplo, o infinito é frequentemente visto como um fator que imputaria ao objeto que dele se provesse a indeterminação e a aleatoriedade. Na *Odisseia*, Canto IV, 510, o narrador destaca que a pedra Gyra, fendida em duas, “levou-o [Ájax] pelo infinito mar faz-onda”(Homero, *Odisseia*, Canto IV, 510): o infinito expressaria, assim, os perigos, as imprevisibilidades e o caráter impérvio da região talássica como um todo, que, além de possuir amplas proporções, parece inextrincável em suas dimensões e contratempos intrínsecos.

Mas, na filosofia de Melisso, ao contrário, o infinito e a indeterminação que ele provoca são colimados de forma positiva: é o *ἄπειρον* do pré-socrático sâmio que viabilizará a análise sobre o que é, ao invés de dificultá-la. Conforme frisa Châtelet, trata-se de uma das primeiras aparições na história de um infinito positivo e atual.

(...) Pour (...) Méliossos (...), l'Être doit aussi être déclaré infini en grandeur, faute de quoi il serait borné par quelque chose qui ne pourrait être que du non-être existant, du vide. De là se tirèrent aisément son unité et sa continuité. Telle est la première apparition, dans l'histoire, de l'infini positif et actuel, de l'absolu comme infini (...). (CHÂTELET, 1999, pp. 49-50).

Em nosso exame anterior sobre os fragmentos imputados a Melisso, pudemos analisar em alguma medida qual a importância do conceito de infinito no interior do sistema filosófico plasmado pelo sâmio. Trata-se, pois, de um atributo ontológico que perpetua quase todas as passagens do tratado e, quando não o faz, nelas repousa implícito, quer como um anúncio para a sua aparição nos fragmentos seguintes, quer como um registro de sua manifestação anterior. É graças ao infinito que o ser será projetado como um apenas – e, a partir desta sua característica, muitas outras de teor ontológico poderão ser distinguidas no que é.

Contudo, também foi abordado de maneira introdutória que o infinito de Melisso é frequentemente fendido em duas classificações endossadas pela doxografia em geral: a de

infinito espacial e a de infinito temporal. Com efeito, são poucas as ocasiões nas quais as duas perspectivas sejam validadas em separado. Durante a exposição anterior, pôde-se vislumbrar o quanto estas definições se fazem presentes ao longo dos diversos comentários tecidos às teses filosóficas de Melisso. Ambas as categorias não foram diferenciadas pelo sâmio com esta nomenclatura e, além de seu texto carecer de alusões diretas a elas, é muito polêmico conferir aos fragmentos remanescentes de Melisso determinado compromisso com tais classificações.

Ainda que os estudiosos da área tenham praticamente universalizado seu uso, é inquietante como a adoção dos termos “infinito espacial” e “infinito temporal” não gera discussões mais intensas no interior da academia, discussões estas que versem, principalmente, sobre o grau de aceitação de Melisso a tais definições mais contemporaneamente aplicadas. Makin, por exemplo, afirma, sem maiores elucidações sobre a sentença, que, “[for Melissus,] what is real is unlimited in both time and space.” (MAKIN, 2013, p. 47). Em que medida se pode atribuir ao filósofo sâmio o ponto de vista de que ele se empenhou em interpelar o infinito segundo as suas projeções temporais e espaciais? Por que a questão se afigura como tão problemática e, simultaneamente, como tão indispensável?

Conforme veremos a seguir, é improvável que Melisso tenha feito jus a estas duas subdivisões de infinito porque a sua denominação, além de ambígua, conflita frontalmente com os princípios filosóficos mais basilares postulados pelo sâmio. Vejamos a seguir em que indícios textuais se baseia a interpretação em pauta.

III. 2. O ser como dotado de uma dimensão temporalmente infinita

Por maior que seja a tentação manifestada pelos pesquisadores em grifar que Melisso adotou um método de exposição frequentemente mais claro do que o de seus antecessores eleatas, o filósofo não alude com maiores pormenores a uma série de conceitos acroáticos explorados em sua obra. Um destes conceitos projetados no rol de uma oclusa exposição é aquele atinente ao de tempo.

A palavra χρόνῳ, relacionada a χρόνος (tempo), só é empregada uma única vez em DK 30 B 7 e Melisso não chega a defini-la; o termo, porém, parece ser reportado para atender ao desígnio de mais enfaticamente enaltecer a rejeição de Melisso a uma hipotética transformação do ser. Trata-se, pois, da parte final da segunda fração da passagem: “Portanto, se por um só fio de cabelo em dez mil anos ele viesse a ser diferente, pereceria todo na totalidade do tempo.” (*Melisso*, DK 30 B 7,2).

Neste trecho específico, o termo “tempo” surge apenas depois de mencionada a possibilidade de o ser se alterar. Uma vez assumindo que mudasse, o ser pereceria no tempo. Seria indiferente, portanto, que o ser tivesse se mantido imutável por uma duração extraordinária de anos: a mudança de um só fio de cabelo o condenaria a não ser e, portanto, o ser que assim se comportasse jamais teria sido antes. O modo pelo qual a frase foi esculpida deixa transparecer, porém, um aspecto fundamental: o tempo só seria identificado depois de a mudança ter ocorrido. Poder-se-ia contar a quantidade de dez mil anos (μυρίοις); poder-se-ia, ainda, empreender uma análise sobre a totalidade do tempo no qual a suposta entidade teria se preservado inalterável. Mas, depois deste período, ela mudaria: aparentemente, é a mudança que tornaria possível a identificação da passagem do tempo.

Efetivamente, esta impressão encontra respaldo na vida cotidiana. Quando os objetos do plano sensível se alteram, pode-se contar quanto tempo sucedera de uma mudança a outra; ou, ainda, o tempo total dos processos de metamorfose; e, mais, o tempo no qual a entidade se conservou num mesmo estado. O tempo, então, não é contemplado de maneira estática, mas é na sua dinâmica que ele se revela. A ideia de tempo inspira a ideia de mudança, de oscilação, de passagem: das horas, dos dias, dos anos, das estações. Todos estes mecanismos para contá-lo dependem também da mudança: as estações são verificadas através da inclinação do eixo da Terra em relação à perpendicular ao plano definido por sua órbita, a eclíptica, enquanto avança no seu movimento de translação – o que faz com que a absorção da luz solar mude em determinados momentos numa mesma região geográfica. Os anos são contados baseando-se na translação da Terra em torno do Sol, ou seja, na mudança de localização do planeta sobre o eixo de sua órbita; os dias, baseando-se em sua rotação, isto é, na mudança de incidência dos raios solares sobre a superfície telúrica; as horas, baseando-se também no movimento de rotação da Terra. É evidente que já dispomos de instrumentos capazes de, sozinhos, suputar as variações do tempo, sem que se recorra ao auxílio das observações astronômicas. Entretanto, a ideia de mudança, de alteração, ainda permanece neste contexto.

Além disso, um último argumento poderia ser veiculado para corroborar a perspectiva de que o tempo se associa à mudança: a palavra “geração” o expressa bem. As gerações no interior de uma estrutura familiar explicitam não só a passagem do tempo, mas a necessidade da geração, ou seja, da mudança. Afinal, a mudança só se viabilizaria por meio da geração: tratar-se-ia do processo a partir do qual o que não era vem a ser. Daí que a palavra “geração” reúne simultaneamente a noção de tempo e a noção de mudança, de devir. De acordo com o

que já se explorou na obra de Melisso, esta possibilidade foi integralmente banida de seu sistema de pensamento.

O núcleo da interrogação que se investiga por ora é: como verificar o tempo em algo que não muda nunca? É bem possível que ele esteja ali, oculto, nas entrelinhas do ser; porém, há apenas o ser. Então, seríamos capazes de constatá-lo? Como, se não há verdade no plano das aparências? Além disso, o tempo poderia coexistir com o ser? Ou o tempo o condicionaria? Seria isto possível? Como seria possível se o ser não muda jamais – se ele parece, enfim, imperar incólume e independentemente das vicissitudes temporais? Para algo que não se sujeita nunca a qualquer mudança, o tempo deve ser o mesmo sempre. E, se é assim, ainda é possível chama-lo de “tempo”?

Visar-se-á, outrossim, ao exame de um elemento importante no tratado de Melisso: a maneira pela qual o tempo aparenta ser abordado em B1 e, predominantemente, em B2. É precisamente neste fragmento que Melisso teria distinguido as três principais porções de tempo a que estamos habituados: o passado, o presente e o futuro³⁰². O sâmio não reporta a estas palavras literalmente, mas conjuga o verbo ser (εἶναι) em todos estes tempos, o que sugere à primeira vista que Melisso estaria assentindo à existência destas três instâncias. Nesta passagem, Melisso teria asseverado o caráter infinito do ser: porque sempre é, era e será, não pode ter princípio ou termo, mas é infinito. Eis porque, a partir de então, os comentadores atuais passariam a atribuir ao ser formulado pelo filósofo pré-socrático a projeção de constituir uma propriedade temporalmente infinita.

Estas questões introdutórias nortearão a prospecção do assunto que se desenvolverá a seguir: a questão sobre se há ou não o infinito temporal no ser apresentado por Melisso. Conquanto este tópico não seja tão obstinadamente perquirido pela doxografia coeva, os problemas filosóficos que ele suscita evidenciam o quanto urge esquadrinha-lo mais detalhadamente, competindo a nossa pesquisa a tarefa de fazê-lo.

³⁰² A questão do tempo como tópico de importância filosófica, embora repouse em alguns textos vinculados aos pré-socráticos, já existia, com efeito, antes, sendo considerado um tema pertinente também nas obras homéricas. No verso 70 do primeiro canto da *Ilíada*, o passado, o presente e o futuro já parecem se manifestar de modo relevante e, à semelhança do tratado de Melisso, sem que sejam distinguidos explicitamente em “passado”, “presente” e “futuro”: o verbo correspondente é apenas conjugado nestes tempos. A passagem constitui a seguinte: “ὅς ἦδη τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα” [todas as coisas ele sabia: as que são, as que serão e as que já foram (*Ilíada*, I, 70)].

III. 2. 1. Argumentos favoráveis à perspectiva

A visão de que Melisso teria sustentado que o ser é temporalmente infinito parece ser endossada pela maioria dos comentadores, sem que estes, no entanto, insistam mais assiduamente sobre os empecilhos que semelhante posicionamento provoca. Alguns estudiosos apenas mencionam o fato de o ser consistir numa propriedade temporalmente infinita; outros, por sua vez, apontam com mais afinco as causas a partir das quais sua interpretação a este respeito se concretiza desta forma, engajando-se na leitura dos trechos vinculados ao tratado melissiano potencialmente capazes de justificar seu ponto de vista.

Ao se alicerçar sobre estes argumentos, visa-se aqui à exposição dos motivos pelos quais poder-se-ia considerar que Melisso realmente foi partidário da tese de que o ser seja temporalmente infinito. Segundo o que já foi explicitado anteriormente, o filósofo sâmio não é tão claro quanto à sua postura ante à possibilidade de o tempo ser corretamente associado ao ser e, tampouco, ao infinito. Por esta razão, propaga-se copiosamente uma miríade de interpretações possíveis, embora todas estejam mais inclinadas a aceder, no fim das contas, à asserção de que o infinito em Melisso é temporalmente postulado.

O fragmento que tende a ser veiculado com mais frequência para justificar esta hipótese é B2³⁰³, trecho no qual Melisso realça que o ser é, sempre era e sempre será (ἔστι τε καὶ ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται) – o que implicaria que, uma vez que nunca se sujeitou ao devir, não poderia ter princípio, nem termo, mas seria infinito. Já nos debruçamos sobre o conteúdo deste fragmento outrora, mas convém reiterar o seguinte: a imposição de limites (princípio e termo) no ser tolheria que fosse qualificado como infinito. Mas, já que é somente um e não pode coexistir com outras propriedades, é mister que seja infinito: assim, o vazio não poderia margeá-lo e passar de não ser a ser, bem como outros hipotéticos seres não seriam capazes de com ele conviver, pois o infinito daquilo que é impediria que o ser fosse tangenciado.

Os estudiosos que se dedicam a escarafunchar a passagem expendem que Melisso teria apelado à dimensão temporal do ser para viabilizar sua infinitude. Afinal, se o ser sempre é, era ou será, então ele deveria ser fornido de um viés temporal, de modo a se manifestar tanto no tempo presente quanto no passado ou no futuro. A divisão do tempo em três partes distintas, cada qual pertinente a um modo de o ser efetivar sua ação de ser, é, assim, ressaltada: Melisso

³⁰³ Kirk, Raven e Schofield salientam que o argumento é bastante complicado. Talvez, por isso mesmo, abra margem para tantas leituras possíveis, como veremos adiante, sobre o que constitua a dimensão do tempo para Melisso. Os comentadores ressaltam que B2 “é, em si mesmo, tortuoso e confuso (...)”, além de, “no seu todo, um raciocínio demasiado complicado (...)” (KIRK, RAVEN & SCHOFIELD, 1973, p. 415).

não estaria apenas vetando ao ser que tivesse limites, mas estaria procedendo destarte sobretudo em relação à dimensão temporal que o próprio ser abarcaria. Seriam, portanto, os limites temporais aqueles que Melisso estaria censurando no ser, e a sua abordagem do presente, do passado e do futuro sob um ângulo ontológico constituiria um vestígio em B2 desta premissa.

Deste modo, o ser, dotado de passado, presente e futuro, seria ilimitado: sem princípio e sem termo, se estabeleceria infinitamente pelo evo. Faz-se momentoso destacar ainda que esta perspectiva é regularmente comparada pelos pesquisadores com o poema de Parmênides, uma vez que o eleata aduz o ser somente no tempo presente, ao invés de expandir sua abrangência para outros tempos.

As controvérsias se multiplicam no que diz respeito a esta comparação. Certos comentadores avaliarão que Melisso estaria contradizendo Parmênides ao aludir às diferentes partes do tempo – passado, presente e futuro – que comporiam o ser. Por ser sempre no presente e não possuir nem passado, nem futuro, seria mais plausível acentuar a imutabilidade do ser na teoria delineada por Parmênides – e, conseqüentemente, sua eternidade; já a existência do passado e do futuro no tratado do sâmio sugeririam que a filosofia de Melisso estaria mais comprometida com a aferição de uma temporalidade diversificada do ser do que com a de sua eternidade.

McKirahan, por exemplo, enaltece que Melisso estaria se opondo a Parmênides ao formular B2, pois se para o primeiro o ser se manifestaria tanto no presente quanto no passado e no futuro, para o segundo o único tempo possível para o ser seria o do agora. No entanto, ambos convergem em outro ponto: o ser existe diuturnamente e a geração e a corrupção são vedadas ao ser.

A diferença entre a tese de Melisso – de que o o-que-é foi, é e sempre será – e a tese de Parmênides – segundo a qual o o-que-é existe apenas agora – pode ser menor do que parece. Eles concordam que não há geração ou perecer e que o o-que-é existe a todo momento. Divergem quanto a Melisso aceitar que há inúmeros momentos, enquanto Parmênides admite apenas um. (McKIRAHAN, 2013, p. 490).

De maneira semelhante a McKirahan, Táran sustenta que Parmênides e Melisso teriam se distinguido ao abordar aspectos relativos ao tempo pertinentes ao tema do ser.

It is not necessary to mention here the critics who assert that Melissus' conception of the eternity of Being is different from that of Parmenides, for anyone who asserts that Parmenides upheld the notion of atemporality is bound to recognize that Melissus' doctrine is different. (TÁRAN, 1965, p. 177).

Outros, por sua vez, salientam que Melisso e Parmênides estariam apenas defendendo a mesma perspectiva a partir de critérios filosóficos diferentes. No fim, o resultado seria sempre igual: Melisso teria projetado o ser infinitamente no tempo e, deste modo, seria adequado descrevê-lo não apenas como infinito, mas como eterno; e, para Parmênides, o fato de o ser sempre se afirmar no presente o restringiria a ser também eterno, uma vez que não seria possível confrontá-lo às suas diferentes versões tanto do passado quanto do futuro, já que estes últimos não existiriam. Sob esta ótica, as investigações sobre uma determinada temporalidade do ser desenvolvidas tanto por Melisso quanto por Parmênides estariam equiparadas.

Owen apresenta a interpretação de que Melisso estaria seguindo Parmênides ao abordar questões relativas ao tempo no ser. O autor frisa o que se segue.

So Parmenides' treatment of space exactly matches his treatment of time; there is no place in it for boundaries or a spherical universe. (...) [But] it is sometimes said that Melissus differed from Parmenides "in holding that reality was spatially as well as temporally infinite". Both, we are told, agreed that "reality is eternal"; but is Melissus who saw the inconsistency of saying in the same breath that it had spatial frontiers. Thus it becomes an engaging puzzle why Melissus directs brunt of his opening argument to proving that his subject is temporally infinite, whereas its spatial infinity – supposedly the major point of departure from Parmenides [DK 30 B 3] – [was exposed only next]. To this puzzle we have a clear answer. When Melissus indicates in these words that his argument for temporal infinity can be carried over, *mutadis mutandis*, to prove the corresponding point about space, he is not correcting Parmenides but following him without reservation. (OWEN, 1960, pp. 99-100).

Vejamos, agora, em que se baseiam os alvitres antagônicos à perspectiva de que o infinito em Melisso se qualifique como temporal.

III. 2. 2. Argumentos contrários à perspectiva

São extremamente escassas as teorias interpretativas que colocam o infinito temporal de Melisso sob suspeição. Entretanto, incentivos para aderir a este ponto de vista não carecem. Eis, pois, o que se poderia dissertar a este respeito. Melisso teria asseverado em B2 que o ser é, sempre era e sempre será. O vocábulo “sempre” (ἀεὶ) acompanha as versões pretérita e porvir do ser, o que reforça a sua eternidade. A sentença é uma consequência da primeira premissa, a de que o ser não veio a ser; e, também, está cingida às proposições seguintes, que expendem que, se o que é tivesse vindo a ser, teria princípio e fim – e estes, por serem termos, além de limitarem o ser, o condicionariam à mudança. Com efeito, segundo Melisso, o que se altera depende de um início e de um fim para fazê-lo: a mudança demanda diretamente a existência

de termos no ser. Mas nada poderia vir do nada (B1); se o ser tivesse vindo a ser de alguma forma, teria que ter vindo do nada, pois antes de ser o que é, ele deveria ser considerado não ser em algum instante anterior. Como o não ser não pode gerar coisa alguma – e, muito menos, tudo o que há, isto é, o ser – àquilo que é permanece proibida a mudança.

Teria Melisso aludido a partes do tempo, como passado, presente e futuro, na passagem introdutória de B2? Se fosse assim, o filósofo provavelmente teria optado por nomeá-las cada qual, interpolando suas respectivas designações gráficas ao texto. Mas isto não é executado em sua obra: o passado (ὁ παρ-ελθὼν), o presente (τὸ παρ-όν) e o futuro (γίνομαι) não são patentemente reportados. Antes, o que se verifica é a conjugação do verbo ser (εἶναι) no passado, no presente e no futuro. Então, o fito de Melisso não se concentra em indigitar o presente, o passado e o futuro. Melisso parece conjugar o verbo “ser” sem considerar que esta tríade seja uma existência ontológica necessária. E seu procedimento estaria correto deste ponto de vista à medida em que postular a existência de um passado, um presente e um futuro pode conflitar diretamente com o ser. Por que isto sucederia?

Melisso considerou que há apenas o ser e preveniu que este último fosse corrompido diante de qualquer oportunidade. Como o próprio fragmento B2 evidencia, se o ser não fosse infinito, teria mudado. Mas o fragmento B6 também vai sublinhar que, se não fosse infinito, o ser seria margeado por outra propriedade diferente de si mesmo. Daí que a investigação sobre o ser não mais ocorreria; havendo dois seres, qual deles escolher para dar prosseguimento à análise filosófica sobre o que é: o primeiro ou o segundo? Melisso não admite que haja mais de um ser. Se isso ocorresse, a investigação sobre o primeiro teria se demonstrado improfícua e, a tarefa de perquirir pelo que é, um projeto inútil e inexecutável.

Mas, se o sâmio consentisse com a existência de outras três propriedades – o passado, o presente e o futuro – ele não estaria permitindo que seres diferentes do próprio ser se manifestassem? Afinal, por mais que o ser do passado, o ser do presente e o ser do futuro sejam os mesmos, se for possível distinguir estes tempos, é porque eles possuem algum aspecto heterogêneo que viabiliza o processo de distinção³⁰⁴. Então, por que diferir passado, presente e futuro, se tudo o que há é um único e mesmo ser? Ora, Melisso não difere estes tempos. Ele sequer os nomeia. Melisso apenas indica que o ser é, sempre era e sempre será. Com isso, ele

³⁰⁴ Tárán parece estar a par da perspectiva de que a divisão entre passado, presente e futuro implica necessariamente a ideia de mudança. Para o autor, este é um problema com o qual o tratado de Melisso parece precisar lidar, enquanto que, em Parmênides, tal questão estaria ausente. “The only reason why a thinker who asserts that Being is changeless would maintain that it is also atemporal, is his awareness that any kind of predication of past and future, even Melissus’ formula, implies process. This is a problem that Parmenides did not face.” (TÁRAN, 1965, p. 181).

não está admitindo a existência da clássica tríade temporal; na verdade, Melisso está apenas asseverando que o ser é *independentemente* do modo temporal pelo qual seja vislumbrado.

Portanto, ao enfatizar que o ser é, era e será, o filósofo sâmio não parece estar corroborando que tais instâncias temporais efetivamente determinam o estado do ser. O pré-socrático aparenta estar muito mais disposto a enaltecer que há o ser *apesar* de nossas impressões temporais sobre os objetos que acreditamos que são. O ser não se condiciona ao tempo. Não poderia, uma vez que é absoluto e um só. O ser deve existir para além de qualquer limite temporal que lhe seja anteposto – quer se trate do presente, quer se trate do passado, quer se trate do futuro.

Esta perspectiva se mancomunava à de Graham, para quem o infinito é abordado em B2 porque Melisso está frisando que ele não se sujeita aos limites temporais. O comentador explicita que “Melissus seeks to move from the omnitemporality of what-is to its unlimitedness. [...] We are also left wondering in what sense what-is is unlimited, of infinite (*apeiron*). In the immediate context he must have in mind the lack of temporal limits of what-is.” (GRAHAM, 2010, p. 481).

Se nos detivermos mais nesta questão, poderemos também deduzir que passado, presente e futuro, como partes do tempo, implicam limites; se é possível diferir um do outro é porque o primeiro começa em um ponto e termina em outro ponto onde o segundo deslanchará para, em seguida, findar onde começar o terceiro. E, uma vez que o ser foi caracterizado como infinito, por que ele teria que se submeter ao crivo de um tempo finito, ou seja, limitado – um tempo, enfim, dividido em partes que o delimitariam? Poderia o infinito caber no finito? Evidentemente que não. O ser também não poderia se dividir; por que, então, se projetaria em um tempo todo segmentado? O ser é desprovido de limites; logo, não poderia se subordinar às peripécias do tempo, fosse o tempo passado, fosse o tempo futuro ou presente.

Então, poderíamos nos interrogar sobre por que Melisso conjuga o verbo “ser” desta maneira. Se não estava inclinado a assentir à clássica tríade temporal, por que teria exposto o ser desta forma? A resposta seria simples: para assinalar que, mesmo que pareça haver um tempo, o ser não se submeteria a seus limites. É também por isso que o ser é infinito: não é só no passado, só no presente ou só no futuro, mas é sempre o ser que é, independentemente destas instâncias temporais.

De modo símile, Mondolfo parece sustentar uma leitura mais consciente sobre este tema do que os demais pesquisadores. Para o autor, embora Melisso aborde o infinito, ele o faz com

o fito de combater os limites temporais (e, outrossim, espaciais), e não com o desígnio de considera-lo espacial ou temporalmente infinito.

(...) [Para] Melisso (...), o fato de não ter tido nascimento e, por conseguinte, sempre existir – no passado, assim como no presente e no futuro – significa não ser nunca começado nem finito (e esta é a eternidade), ou seja, não achar-se nunca diante (e esta é a infinitude) dos limites – não somente temporais mas também espaciais – de um princípio e de um termo: isto é, de outras existências que impediriam ao ser o atributo da totalidade. Portanto, aquilo que não é todo [acrescentam as últimas palavras do fragmento (B2)] não pode ser eterno. (MONDOLFO, 1968, p. 356).

Porém, Mondolfo argumenta em prol de uma visão, como já vimos, fortemente comprometida com a totalidade do ser e, para o comentador, seria possível conciliar esta perspectiva com a de um infinito que se propagasse no tempo e no espaço para Melisso, principalmente se se considerar o caráter eterno do ser na filosofia sâmia. “(...) Como o *ser* é por si mesmo eterno, assim é por si mesmo o *todo*, isto é, não pode ter limites constituídos por outros seres, precedentes, sucessivos ou coexistentes: infinito, pois, também no tempo como no espaço.” (Idem, p. 102. *Grifos do autor*).

Apesar da defesa de Mondolfo de que o ser é infinito *no* tempo e *no* espaço, parece indispensável adequar esta postulação. Para Melisso, o ser deve ir *além* do tempo em sua infinitude, e não *nele* operar. O ser ultrapassa qualquer barreira, pois é infinito. E, constituindo também a totalidade do que há para ser (B2 é finalizado destacando que “não é exequível ser sempre o que não totalmente é”), obriga-nos a revogar qualquer condescendência com que antes se tivesse premiado o tempo. Uma vez suprimidos quaisquer limites, por que o tempo seria favorecido e a ele se abriria a exceção de coexistir com o ser? Esta postura seria inadmissível e, provavelmente, seria mais natural considerar que Melisso não a autorizaria em seu sistema.

Em suma, a divisão do tempo por Melisso em três partes principais resultaria em limites entre passado, presente e futuro. Portanto, seria contraditório afirmar que o ser é dotado de um infinito temporal, já que infinito e tempo não concordariam entre si: o infinito seria ilimitado enquanto o tempo seria limitado à sua cisão entre passado, presente e futuro. Além disso, o tempo só parece ser identificado em virtude da mudança³⁰⁵. Se só há o ser e ele não muda, como se poderia adequadamente distingui-lo no tempo? O ser parece, assim, superar os hipotéticos

³⁰⁵ Segundo Táran, Melisso está consciente de que tempo envolve mudança. “(...) Melissus should have had a good reason to think that time does not involve process, but evidence that he had one is lacking.” (TÁRAN, 1965, p. 182).

limites temporais, ultrapassando o seu amálgama contingente. Portanto, não é temporalmente infinito: o ser não é infinito no tempo, mas o é para além de uma suposta projeção temporal.

III. 3. O ser como provido de uma dimensão espacialmente infinita

Além da categoria de infinito temporal, outra classificação do infinito ontológico de Melisso é usual entre os doxógrafos: a de infinito espacial. Esta plana, no entanto, vai depender sobretudo do valor semântico atribuído a determinados vocábulos que, no tratado de Melisso, são veiculados de modo assaz enigmático. Conforme já pudemos brevemente abordar, tais problemas repousariam sobretudo no que o termo “grandeza” (μέγεθος) provê como significado mais fulcral. Melisso o imite em B3, mas os conflitos que a palavra provocará serão tão agudos que seus efeitos vão refletir tanto sobre B7³⁰⁶ quanto sobre B9 – e, não obstante, são potencialmente perigosos a todo o raciocínio edificado no interior da prosa sâmia.

Recordemos em linhas gerais de que se trata a contenda. Ao provavelmente redigir o conteúdo de B9, Melisso é acusado de contradizer-se com o que B3 e B7 sustentavam. Em B9, o ser é considerado incorpóreo; mas, neste próprio fragmento, reporta-se à espessura; em B3, alude-se à determinada grandeza do ser e em B7 são enaltecidos termos que anuviam o conjunto de argumentos compilado na obra, como as qualidades de ser pleno, raro ou denso³⁰⁷. Todos estes termos – espessura, grandeza, pleno, raro, denso – geralmente são empregados tendo por base o plano das aparências: afinal, de maneira contumaz são afiançados como propriedades materiais e, portanto, corpóreas, físicas e percíveis. Logo, todas estas noções seriam antagônicas ao que se arquitetou como ser em B9, isto é, como algo incorpóreo. E, mais do que isso, estas instâncias seriam contraditórias a todos os demais fragmentos de Melisso. Se o ser é uno, eterno e idêntico a si mesmo, como poderia o filósofo sâmio ousar abordá-lo junto a outras

³⁰⁶ Harriman, por exemplo, postula que aquilo que é espacialmente infinito por causa do banimento do vazio em B7, o que exigiria do ser que fosse ilimitado. “(...)Melissus, by B7, has already established that what-is is spatially infinite in all directions. External void, then, is not on the agenda.” (HARRIMAN, 2019, p. 185).

³⁰⁷ Diante de tal contexto, Vlastos se indaga: “How then could Melissus affirm that Being is incorporeal while infinite in magnitude?” (VLASTOS, 1996, p. 187). Para o autor, uma das maneiras de atenuar este conflito seria afirmar que B3 está, na verdade, comprometido não com a exposição de um infinito espacial mas, antes, com a de um infinito [extra]temporal – um infinito cuja grandeza seria aquela referente ao tempo. Vlastos prossegue com sua exposição: “(...) I suggest [that] the infinity in question is that of beginningless and endless duration, not that of unlimited spatial extension. (...) I would point to the fact that in each of the fragments on which Melissus argues for the infinity of Being the sense is clearly the exclusion of temporal limit.” (Idem, *ibidem*). Ao modificar radicalmente a interpretação usual de B3, Vlastos pode aceder ao conteúdo de B9 sem maiores complicações. Sendo assim, segundo a leitura de Vlastos, no tratado de Melisso haveria apenas o infinito que eliminasse do ser supostos limites temporais; os limites espaciais, por sua vez, seriam excluídos do ser em virtude não de ser infinito, mas em razão de ser incorpóreo.

propriedades aparentemente físicas e, portanto, múltiplas, corruptíveis e heterogêneas? O ser não poderia jamais atrair sobre si tais predicados simultaneamente.

Mas, se por um lado o ser só é assimilado à plenitude e à grandeza (os outros termos são mencionados mas, em seguida, são negados naquilo que é) e a plenitude e a grandeza retratam vocábulos cuja definição é bastante polissêmica, por outro, não se poderia descartar a possibilidade de o ser realmente ser dotado de uma dimensão física – e, logo, também espacial. Esta possibilidade foi exaustivamente dissecada pela presente pesquisa. Quaisquer que fossem as férteis alternativas formuladas no sentido de preservar o ser, ao mesmo tempo que corporal, uno, imóvel, imutável, eterno, infinito e assim por diante, não se poderia referir ao que é como uma propriedade hólica, pois tal assentimento geraria as mais inevitáveis contradições.

Por exemplo: o um não poderia conviver com um corpo, pois teria limites e já não seria infinito. O ser não poderia ser material, pois se se manifestasse no âmbito dos objetos sensíveis, pereceria, se alteraria e, pior ainda, não abrangeria nenhuma verdade. Aquilo que é não poderia ser qualificado como pleno no sentido que geralmente é concebido (repleto de algum conteúdo; empanzinado; fisicamente preenchido até a borda), pois disso se derivaria que contém algo mas, segundo Melisso, o que é pleno não contém nem aceita coisa alguma e, por isso mesmo, o sentido de “pleno” não poderia equivaler a este mais consueto.

O ser não admite nenhuma conotação empírica, sensível, material – o modo pelo qual foi definido por Melisso parece revelar que o sâmio desdenhava essa possibilidade totalmente. Por isso, seria no mínimo esdrúxulo cogitar que pudesse ser espacialmente postulado – como poderia, se o espaço parece arrotear uma relação fidagal com o que é material? Espaço e dimensão física possuem um vínculo muito propínquo e, não obstante, na maioria dos comentários que são consolidados sobre o caráter espacialmente infinito do ser, esta relação não só é reconhecida como também é realçada.

Os estudiosos que se debruçarão sobre o tema aderindo a esta perspectiva justificarão seu ponto de vista frequentemente reportando ao fato de palavras como “grandeza” e “pleno” estarem associadas ao ser nos fragmentos de Melisso. Se o sâmio atribuía ao ser noções intrínsecas ao meio material, então não seria equivocado considerar o infinito a que ele se dirigiu como espacialmente concebido em B3. Bem; logo veremos que a “grandeza” que é citada pelo pré-socrático, assim como foi evidenciado em relação à plenitude, não necessariamente suscita uma relação com o âmbito das aparências, uma vez que sejam observados com maior primor e esmero os possíveis sentidos semânticos de sua definição.

Avancemos, então, indicando, agora de maneira ainda mais aquilatada, quais são as dificuldades em torno do que constitua o infinito espacial.

III. 3. 1. Argumentos em favor da tese

Aqueles que consideram a tese de que o ser é espacialmente infinito em Melisso é plausível – e, frisa-se desde já, é uma quantidade profusa de comentadores – geralmente o fazem recorrendo à análise de B3.

Para estes estudiosos, o fragmento consistiria num indício de que Melisso assimilava ao ser determinada presença no plano material e corpóreo, pois seria possível identificar o infinito no plano espacial. Outros especialistas grifam que Melisso estaria caracterizando o ser de maneira a fazer jus ao pensamento filosófico predominante da época – o de que a natureza em cada uma de suas peculiaridades físicas demandava uma investigação rigorosa, de forma que seu princípio geral pudesse ser deslindado com mais exatidão com base em pressupostos materiais.

Há ainda quem sustente que o infinito espacial ele mesmo não obrigatoriamente sugere um vínculo com o meio sensorialmente percebido. O espaço sobre o qual o ser infinito se projetaria constituiria um tipo de espaço diferente, cujas dimensões não seriam físicas, mas, sim, abstratas. Esta visão se respaldaria na ideia de que o infinito cresceria incessantemente rumo a todas as direções possíveis, preenchendo este espaço sem interrupções; todavia, sempre em um patamar distinto daquele sensível ou material.

É pertinente que exponhamos o fragmento B3 do tratado de Melisso: através de sua disquisição, tornar-se-á mais provável que nos capacitemos a analisar, do modo mais esmiuçado possível, as talas que sua enunciação provoca.

Melisso de Samos – DK 30 B 3

ἀλλ' ὡσπερ ἔστιν αἰεὶ, οὕτω καὶ τὸ μέγεθος ἄπειρον αἰεὶ χρὴ εἶναι'.

“Mas, tal como sempre é, assim também em grandeza é necessário que sempre seja infinito.”

O que este fragmento pontua pareceria ser, de acordo com a teoria de que haja um infinito espacial em Melisso, o seguinte: como o ser é sempre infinito, esta infinitude se expressaria no plano de uma suposta grandeza, pois o que é desprovido de limites só pode ultrapassá-los no campo no qual a grandeza se manifesta. E, como a grandeza está

principalmente relacionada à capacidade de mensurar, de calcular e de coletar dados específicos sobre determinado objeto, não seria errôneo que se atribuísse a ela certa protuberância no plano físico e, logo, espacial. Assim, o ser poderia abranger, em algum sentido, certa materialidade.³⁰⁸

McKirahan destaca que há muitas dificuldades em torno do fragmento, a começar pelo fato de que não se sabe em que medida B3 estaria relacionado a B2. Ele apresenta sua perspectiva conforme a citação discriminada abaixo.

(...) [B3] mostra que Melisso acreditava que o o-que-é é ilimitadamente grande. Não é claro se temos ou não o argumento de Melisso para essa tese importante. Se (...) [B3] infere a extensão ilimitada a partir da duração ilimitada, ou é uma falácia grosseira, ou depende de algumas premissas não explicitadas (e talvez implausíveis) acerca da relação entre tempo e espaço. Se o propósito de [B3] (...) não é *argumentar* que o o-que-é é ilimitado em tamanho, antes sugerir que a extensão ilimitada segue-se de um argumento paralelo ao apresentado para a duração ilimitada, podemos tomar o testemunho como um convite para se voltar a [B2] (...) para ver se tal argumento pode ser construído ou não. Se assim o fizermos, devemos conceder que as coisas podem ter um princípio e um fim no espaço como no tempo, e que algo que tenha dimensão, mas cuja extensão espacial não tenha começo ou fim é, com efeito, ilimitadamente grande. Porém, segundo essa interpretação, Melisso é ambíguo quanto à “começo” e “fim”, pois [B3] (...) requer que o o-que-é não tenha começo ou fim no espaço, mas não temos razão alguma para supor isso, pois Melisso argumentou apenas que o o-que-é não tem começo ou fim no tempo. (McKIRAHAN, 2013, pp. 490- 491).

Sweeney, por sua vez, estabelece um breve resumo de como os comentadores tendem a interpretar o enigmático texto imbuído em B3.

Other exegetes differ from both Loenen and Taran [whom tends to consider the infinity in a qualitative sense]. Unlike the former, Burnet, Raven, Guthrie and Owens give "infinite in magnitude" of Fr. 3 some sort of quantitative sense. Unlike the latter, who understands it neither qualitatively nor quantitatively, they do not neutralize infinity by reducing it to the mere undifferentiation and homogeneity of a Being which is neither matter nor mind. However puzzling Melissus' texts are, these scholars look on Being as somehow material - either something as gross as a corporeal plenum (Burnet) or as tenuous as empty space without parts (Raven), space extended and completely full yet intangible and without density (Guthrie), an indivisible plenum which is neither body nor bulk (Owens). This common view induces them to understand "infinity of magnitude" as pointing somehow to Being's limitless extension in space.

³⁰⁸ Aristóteles não alude à denominação moderna de “infinito espacial” mas, em sua provável leitura de B3 e de B10, segundo o que postula Volpe, ele teria dissertado que, para Melisso, o infinito se manifestaria no plano da quantidade e, logo, da materialidade. A passagem estaria em *Física*, 1.2, 185a32. Volpe censura que esta interpretação seja viável no que diz respeito à filosofia melissiana, como ele destacará em seu comentário ao trecho aristotélico. “Questo passo aristotelico ha creato non pochi problemi agli studiosi, poiché in esso lo Stagirita tende ad individuare una sorta di materialità all’interno della concezione melissiana dell’essere che non sembra appartenere realmente a Melisso.” (VOLPE, 2017, p. 101).

If one joins this endless spatial extension to the endless temporal duration of which Frs. 2 and 4 speak, one can detect what Melissus had in mind when he characterizes Being as *apeiron*. (SWEENEY, 1972, pp. 129-130).

Não de balde, a palavra *μέγεθος* será em algumas outras leituras traduzida também como “magnitude³⁰⁹”: aquilo que emana do ser, que nele é mais sobressalente e nédio³¹⁰, também seria, em concordância com os raciocínios formulados até então, necessariamente infinito [e nisto se concentraria, ademais, a relevância da palavra *χρῆ* (necessidade) no excerto, que exprimiria em B3 uma necessidade lógica e garantiria que o texto fruisse de maior coerência com as demais partes que o integram]. A asserção de que o ser é infinito em grandeza evidenciaria, portanto, que, se fosse possível aferir no ser algum tipo de referência que nos capacitasse a calculá-lo ou medi-lo, esta referência sempre extrapolaria as quantidades padrões a que se está habituado, pois o ser é infinito. E, como o ser é infinito, a sua medida, então, só poderia ser infinita também. Com isso, reforça-se a ideia de que o ser é desprovido de limites pois, se estes o restringissem, fariam com que aquilo que é se definisse como finito em grandeza. Enfim, se o ser tivesse margens ou bordas, poderia ser calculada uma grandeza determinada nele. Como não as tem, sua grandeza é infinita, ilimitada, indeterminada.

Esta perspectiva encorajou alguns comentadores a sustentar que o ser seria infinito em sua extensão: de uma extremidade a outra, a sua grandeza deveria ser sempre infinita. A questão é que a própria existência de extremidades, noções indispensáveis ao que possui extensão, contradiz a ideia de que o ser seja infinito: as extremidades constituiriam os limites do ser.

Outros pesquisadores sustentarão que o infinito do ser se projetaria num plano físico no qual estivesse sempre se expandindo, de maneira ubíqua, em direção a todos os pontos possíveis. Mas esta visão também apresenta problemas, já que, caso estivesse crescendo, o ser pouco a pouco aderiria ao que não é, o que constitui um absurdo – e, também, justamente por isso, estaria gradativamente se transformando.

Esta última interpretação está bastante relacionada àquela que prevê que Melisso esteja tornando congruentes o ser e o universo em sua estrutura cósmica. Algumas teorias

³⁰⁹ McKirahan, por exemplo, traduz *μέγεθος* como “magnitude” em sua interpretação dos fragmentos de Melisso. (McKIRAHAN, 2013, p. 484).

³¹⁰ O termo “magnitude” é tipicamente perscrutado em astronomia. A magnitude neste ramo se associa ao grau de intensidade do brilho de determinado astro ou estrela. Esta magnitude pode ser absoluta ou aparente. Quanto mais brilhante um objeto parecer, menor será o valor de sua magnitude, sendo que há corpos celestes no céu que podem alcançar, devido à sua elevada luminosidade, até mesmo valores de magnitude negativos. A medida da magnitude de um determinado objeto cósmico é importante porque, entre outras vantagens, possibilita que mensuremos sua distância em relação ao observador na Terra, em relação a outros objetos cósmicos e, também, fornece informações como padrão de oscilação de brilho de uma dada estrela variável, sua idade, o tamanho de seu diâmetro etc., principalmente através de experimentos como a espectroscopia.

cosmológicas modernas favorecem esta leitura, pois, de acordo com o que prescrevem, o universo estaria em constante expansão [é o caso, por exemplo, da lei da expansão do universo, de Hubble (1889-1953), e da teoria da expansão acelerada, dos cientistas Saul Perlmutter, Brian Schmidt e Adam Riess, que ganharam, juntos, um prêmio Nobel de Física pela descoberta em 2006]³¹¹. Porém, segundo o que já investigamos, a totalidade do ser no tratado de Melisso não nutriria uma compatibilidade com o meio celeste³¹²; antes, ela estaria exprimindo uma ordem de caráter universal (a noção de que o ser é tudo o que há e tudo aquilo que afirmamos que é só pode remeter a este único ser).

Mas, em compensação, sustentar que o ser seja infinito em grandeza e que, por isso, sua manifestação sucederia num âmbito espacial, faria com que aquele termo de B7 (pleno), a princípio tão conflitante com o que é, não parecesse assim tão pouco familiar. Afinal, assumindo-se que o infinito fosse espacial, não causaria tanto rebuliço que se permitisse preencher materialmente. O sistema filosófico de Melisso como um todo parece ser mais vulnerável, porém, sob esta perspectiva, pois, ao mesmo tempo em que salvaria a noção mais propriamente física de plenitude, a tese de um infinito espacialmente concebido condenaria todos os outros apanágios do ser, completamente antagônicos ao plano material, à contradição.

Não seria por acaso que determinados doxógrafos tenham reivindicado a hipótese de Melisso ter simplesmente se contradito ao formular B3. Realmente, pelo menos à primeira vista, é difícil conciliar a grandeza, vocábulo que este fragmento expõe, com o restante dos atributos do ser, inclusive o de que seja infinito.

³¹¹ De certa maneira, não seria um exagero asseverar que se trataria de um anacronismo a perspectiva segundo a qual o ser de Melisso é equivalente ao universo por este último estar em constante expansão. Em primeiro lugar, a expansão do universo, contemporaneamente descoberta a partir de critérios e metodologias científicas muito mais refinadas do que as disponíveis na antiga região do que hoje se denomina ser a Grécia, não implica necessariamente que ele seja infinito. Em segundo lugar, é muito improvável que Melisso considerasse que o universo estivesse em constante expansão. Não há testemunhos disto e o texto que lhe é atribuído nem mesmo possui uma parte devotada à exposição cosmológica e astronômica das entidades físicas, como se pode verificar ao término do poema de Parmênides.

³¹² É no mínimo curioso como Taylor, apesar de não se referir ao infinito espacial ou temporal em sua análise de B2 e B3, torna ser e universo compatíveis: ele argumenta ostensivamente em favor desta tese em seus estudos sobre Melisso. Para ele, ambas as passagens evidenciariam que o ser abordado pelo filósofo sâmio seria “estendido” no espaço e no tempo como é o universo (e, a partir daí, se poderia talvez inferir a sua infinitude espacial e temporal). “(...) this entity is conceived of by Melissus as extended in space and in time. It is ‘the universe’ rather than ‘reality’. Various things are proved about it. First (B 1), it cannot have come into being, because it would have to have done so out of nothing, which is impossible. Next (B 2), it always was and always will be; Melissus here assumes that ceasing-to-be is just as impossible as coming-to-be. Next (B 3), an obscure argument to show that the universe is spatially unbounded, perhaps intended to parallel the argument for no coming-to-be and no ceasing-to-be.” (TAYLOR, 1997, p. 148).

III. 3. 2. Argumentos infensos à tese

Já se pôde verificar que as dificuldades em torno da questão sobre se o infinito em Melisso é espacial não podem ser diluídas tão depressa. Todavia, deve-se despender ainda um último esforço ao se tentar deprender o que o sâmio estaria veiculando em seu tratado ao abordar infinito, ser e grandeza sob uma mesma ótica. De acordo com o que já enfatizamos outrora, as leituras sobre B3 são diretamente dependentes da definição semântica da palavra μέγεθος, motivo pelo qual a discriminaremos a seguir.

μέγεθος – Grandeza. I.1. Grandeza de tamanho. (...) 2. Grandeza ou grossura de volume. (...) II. (*fig.*). 1. Grandeza, importância. (...) 2. Força, pujança (...). 3. Grandeza d'alma (*sobretudo a partir de Platão*) (...). 4. Elevação do estilo (...). 5. (*ling.*). Alongamento de uma sílaba. 6. (...) As grandezas matemáticas. (BAILLY, 1950, p. 1236. *Tradução nossa do francês*).

Ora; o termo μέγεθος suscita uma uberdade de significados distintos, e não somente aquele mais instintivo segundo o qual o ser estaria provido de uma grandeza física, assimilada tanto à sua extensão quanto a seu tamanho ou ao espaço que viesse a ocupar. A grandeza também denota outros sentidos, como o de força, influência ou importância. Esta opção deve, a princípio, não ser tão nítida quanto poderia; entretanto, seria inverossímil se ignorássemos que se trata de uma definição plausível para a palavra e, efetivamente, uma interpretação alternativa viável em relação àquilo que Melisso tão incognitadamente expusera.

Desta maneira, seria um procedimento incurial atribuir à filosofia de Melisso um compromisso com o infinito espacial. Se o ser fosse espacialmente concebido, ter-se-ia que admitir que é também corpóreo, contingente, limitado, perecível e todos os demais apanágios que se verifica no âmbito sensível que, necessariamente, está imbrincado ao plano das aparências. Concedendo-se este absurdo, todo o raciocínio de B8 desmoronaria e, com ele, a premissa de que o ser é invariavelmente um. Em suma, a filosofia de Melisso se tornaria num único passo integralmente desconexa.

Este raciocínio parte do intuitivo princípio de que tudo aquilo que é espacial se reverbera no plano das aparências. Melisso não está em B3 falando de espaço: ele está falando de grandeza. E a grandeza, diferentemente do espaço, não obrigatoriamente se propaga no meio sensorial, pois ela pode, ao invés de denotar tamanho, medida ou proporção, se referir à importância, à gravidade e à potência. Ao empregar o termo μέγεθος, não seria a possibilidade de medir, de aferir e de calcular o que seria priorizado por Melisso, mas, sim, um significado mais metafísico que pudesse se comportar adequadamente ao escopo do ser. Este procedimento

não seria uma novidade no tratado do sâmio; em B8, ele veicula a palavra *κρείσσον* para exprimir a excelência e a força que no ser estariam patentes. E é claro que esta “força” não poderia ser tempestivamente analisada se fosse tomada em sua forma mais literal. O mesmo se poderia afirmar do conceito de grandeza.

Além disso, o ser de Melisso é qualificado como infinito; contudo, como poderia este infinito ser espacial, se o espaço, por sugerir uma relação com o que é físico, já seria limitado por aí mesmo? Ora, o plano físico não se projetaria exclusivamente através do espaço. O que é físico, mesmo que apenas no nível da hipótese, envolve a multiplicidade, o movimento, a mudança, divisão, limites e, também, o espaço onde todas estas propriedades interagiriam mutuamente. Se o espaço já parece ser congenitamente limitado em sua projeção física (pois seríamos capazes de dividi-lo), por que faria sentido qualificar o ser de Melisso como “espacialmente infinito”? Não se trataria de uma contradição?

McKirahan, apesar de sustentar que Melisso estaria abordando o infinito do ser em termos temporais em B2, também não é condescendente com o posicionamento de que haja um infinito espacial em B3 – embora as razões para isso sejam diferentes das apontadas anteriormente. Para o autor, Melisso não argumentou suficientemente a respeito de um infinito espacial em B3. Ele expõe seu ponto de vista como se segue.

Alguns sustentam que [B2] (...) descarta o vir a ser no espaço assim como no tempo, com base em que tudo o que vem a ser deve começar a fazê-lo em algum lugar e deixar de sê-lo em outro. (...) Contudo (...), se era a intenção de Melisso [forçar um paralelo entre espaço e tempo], ele não deixou claro, já que [B2] (...) expressa-se em termos temporais, não espaciais. (McKIRAHAN, 2013, p. 491).

Mesmo que o argumento de Melisso pareça incompleto em B3, seria razoável considerar que o ser, ainda que não seja “espacialmente infinito”, deve superar os limites espaciais, indo além deles e de sua hipotética manifestação num plano que já se revelou ontologicamente impossível: o plano das aparências. Portanto, o ser de Melisso não parece espacialmente infinito: o ser não é infinito no espaço, mas é infinito *a despeito* de um suposto espaço que insistimos em qualificar como corretamente apreendido pelos sentidos.

CONCLUSÃO

As investigações de teor metafísico empreendidas por Melisso constituem um legado de incomensuráveis contribuições à filosofia ocidental. Os testemunhos doxográficos a seu respeito, apesar de pouco abundantes, consistem em ferramentas profícuas no sentido de proporcionar às gerações seguintes não apenas o acesso necessário aos fragmentos remanescentes do tratado de que é considerado autor, mas também uma visão panorâmica mais detalhada da imagem que assumiram, ao longo da história, o seu trabalho e o seu perfil filosóficos quando sustenta, de modo tão nitente e obstinado, pontos de vista de caráter extremamente complexo, divergente e enigmático.

Mesmo que tenha atuado em meados do século V a.C., o desenvolvimento das teses que Melisso endossou se revela pertinente até o período hodierno. Conforme se pôde examinar, o sâmio, que em geral é designado como um eleata pré-socrático, não necessariamente se tratou de um filósofo que assumisse estes epítetos historiográficos, embora a presente discussão tenha verificado que a sua descrição enquanto tal se demonstrou adequada ao longo dos os temas que foram percorridos durante a análise que se consolidou.

Além disso, outro aspecto relevante a se enaltecer e que foi interpelado nas linhas anteriores se refere ao estilo textual da filosofia de Melisso, bem como à metodologia através da qual o filósofo sâmio estruturou seu pensamento, ambos elementos sobre os quais pouco tem se debatido. Melisso aduz sua filosofia de um modo que é considerado muito mais conspícuo do que poderiam as filosofias eletas anteriores providenciar. Ele fazia jus a deduções de explícito compromisso lógico; recorria constantemente ao uso da conjunção coordenada que compõe sentenças condicionais, o “se” (εἰ), imitando-a em geral logo ao início de um argumento; posicionava-se a partir de um mesmo patamar que o seu interlocutor ao incessantemente concordar os verbos de sua prosa com o sujeito “nós” (ἡμεῖς); e, entre outras particularidades, fazia com que o conteúdo de seus raciocínios interagissem de maneira recíproca, tornando-os remissivos uns em relação aos outros. Os traços peculiares que sua exposição assumiu reverberam, em grande medida, este amálgama estilístico próprio que a obra que lhe é atribuída tem o mérito de sustentar.

Não obstante, o tratado *Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος* já é polêmico pelo próprio título, cuja autenticidade não se conhece convictamente; e, além dele, a passagem B0 do mesmo texto também possui a sua legitimidade amiúde questionada pela doxografia especializada. Ainda que não se tenha elegido um posicionamento determinado sobre estes temas, realça-los é

importante por tornar as dificuldades em torno da obra de Melisso mais familiares ao público em geral. Além disso, é pertinente frisar que, de acordo com o que transmitiram os tímidos depoimentos antigos sobre os dados biográficos de Melisso, o filósofo teria também atuado como general da frota naval sâmia, região onde teria nascido, e, pelo menos nesta esfera, teria granjeado bastante êxito ante os seus inimigos – um deles teria sido o célebre Péricles.

No entanto, segundo o que se pôde outrossim esquadrihar, a maneira pela qual Melisso foi reportado ao longo dos anos pelos registros antigos explicita que o sâmio jamais foi reconhecido de maneira lúdica pelos testemunhos que dissertam sobre sua filosofia, sendo que as possíveis causas que justificariam este contexto são inúmeras e diversificadas. Platão, ao aludir a Parmênides, parecia estar, antes, disfarçando Melisso sob esta alcunha. Aristóteles, por sua vez, teria descrito o pensamento de Melisso como grosseiro e rudimentar (ἀγροικίας) e teria, também, reprochado intensamente a lógica de seus raciocínios, quase que condenando sua filosofia a ser integral e definitivamente delida pela História – tamanha a autoridade que sua influência inspirou sobre os escritos posteriores. Somente Simplicio, ao tecer comentários às obras de Aristóteles com o intento de melhor expendê-las, se prestou ao cuidado de restaurar algumas das filosofias até então censuradas e posteriormente obliteradas pelo estagirita. Eis que, em suma, será o neoplatônico cilício o responsável por transmitir os únicos dez fragmentos que hoje são considerados verídicos na obra associada a Melisso: a importância de seu testemunho é, sem sombra de dúvidas, inestimável.

O que tais passagens teriam perquirido? A filosofia de Melisso se engaja em esquadrihar quais são os atributos do ser. Mas, ao contrário do que teriam postulado os filósofos eleatas antecedentes, o ponto a partir do qual a disquisição de Melisso incoa se apresenta de forma bem diferente das demais: é pela negação da possibilidade do nada que o sâmio vai conduzir suas investigações sobre o que é. Ademais, logo de introito, ele evidencia, em B1, que o nada vem do nada – trata-se do princípio *nihil ex nihilo* e, também, declara que o ser é infinito porque sempre é, era e será.

O sâmio será enaltecido como o único filósofo rigorosamente monista, assinalando que o ser, correspondente a tudo o que é, só pode ser um. O cunho inexorável de sua asserção reverberará por toda a posteridade, mesmo que por muito tempo sob o anonimato, e as consequências de seu arraçoamento impactarão de maneira colossal sobre a filosofia ocidental posterior em cada uma de suas nuances. A formulação deste inexorável e radical monismo por parte de Melisso constituiria, então, um aspecto primordial de sua filosofia, como grifa Harriman.

It will be, on my account, because of Melissus' argument for monism, which establishes a tight connection between the primary attributes of what I shall call the Eleatic 'One', that Melissus seems to emerge as the spokesman for Eleaticism. (HARRIMAN, 2019, p. 14).

Mas Melisso não teria chegado à conclusão de que o ser é um sem ter explorado todos os resultados que se poderia extrair de suas afirmações. Com efeito, ele primeiro analisa em que medida são plausíveis determinadas hipóteses que, uma vez que impliquem um absurdo, acabam por validar a perspectiva contrária. Ao analisar, por exemplo, se poderia o ser vir a ser, isto é, se aquilo que é estaria sujeito ao devir, percebe que esta possibilidade deve ser rejeitada, pois, levada às últimas consequências, produziria uma contradição.

Se o ser mudasse, seria porque antes de ser o que é não era. Logo, o ser, para que fosse, teria que ter sido antes não ser e, com o advento de sua transformação, mudaria do que não é para o que é (B1). Mas é um absurdo assentir que o não ser tenha em algum momento sido algo; e, ademais, por ter mudado, já não poderia ser totalmente, pois seria dotado de limites e estes sempre margeariam o que não é, seja ele contemplado como não ser (B5), seja ele vislumbrado como o múltiplo (B6). Logo, o ser deve permanecer o mesmo e não pode mudar. Este discurso será mais aprofundado por ocasião de B7, quando Melisso, recorrendo a uma metáfora, sublinhará que, se o ser mudasse em um só fio de cabelo, pereceria todo na totalidade do tempo.

Outro vestígio além das provas (σημεῖα) que Melisso teria alcançado de que o ser é somente um constitui o de que não poderia haver multiplicidade (B8). Se as coisas fossem múltiplas, seria necessário que jamais mudassem, pois desta forma se manteriam estáveis e nosso conhecimento a seu respeito não se equivocaria. Contudo, através dos sentidos não só deduzimos que parecem haver muitas coisas como também sustentamos que todas elas parecem mudar. Daí que não podem ser verdadeiras, nem a experiência sensível um instrumento viável para se granjear a compreensão correta da realidade. Melisso rejeita, neste trecho, que a esfera das aparências seja dotada de um estatuto ontológico. Sua recusa será tão indefessa que seus efeitos serão perscrutados em cada um dos argumentos por ele elaborados, ainda que de modo indireto.

Além disso, a mobilidade e a divisão, (B10), a corporeidade e a espessura (B9), o sentir dor e o sentir angústia (B7), bem como a posse de princípio ou de termo (B4) consistem em elementos que tolheriam o ser de ser o que é, razão pela qual todas estas propriedades serão elididas do sistema filosófico de Melisso.

Assim, Melisso grifa também que o ser é infinito (ἄπειρον). Como sempre é, era e será, dever-se-ia banir a mudança de seu escopo, pois a mudança implica limites que um ser ilimitado

não poderia jamais abarcar. (B2). Além disso, o ser deveria ser infinito em grandeza (B3), tal como o filósofo sâmio exprime em um de seus mais incógnitos fragmentos. Por fim, o infinito teria outrossim favorecido a noção de que o ser é um: se o ser tivesse limites como começo ou fim, estes limites o margeariam contra outro ser que não ele mesmo. Mas, se este segundo ser existisse, ou se se tratasse do não ser ou do vazio, seria necessário assentir que houvesse mais de um ser – e, diante deste cenário, retornar-se-ia à estaca zero, pois não se saberia a qual dos dois seres a interrogação “o que é o ser?” se aplicaria mais. O um é aferido no ser em virtude de sua infinitude, assim como a sua infintitude é evidenciada para garantir ao ser que permaneça sendo um. Não de balde, o tópico sobre o infinito é tão importante quanto aquele que versa sobre cada característica do ser, cada um de seus matizes ontológicos – e, neste rol, inclui-se sobretudo a sua unidade.

A doxografia especializada empenhada com a interpretação da filosofia de Melisso vai ser dedicar, então, a perscrutar o tema do infinito, bifurcando-o em duas categorias precípuas: a de infinito espacial e a de infinito temporal. O primeiro seria constatado através do exame de B3 e, o segundo, por meio do exame de B2.

Conforme nossa pesquisa demonstrou, ambas as classificações comprometem a plausibilidade do sistema filosófico de Melisso, pois as duas seriam demasiadamente ambíguas. Quando se qualifica o infinito como temporal, isto quer dizer que o ser é infinito no tempo ou que é infinito para além dos limites do tempo? Do mesmo modo, poder-se-ia adotar uma leitura semelhante em relação ao infinito espacial: o ser que é espacialmente infinito é infinito no espaço ou é infinito para além dos limites espaciais? Não seria possível indigitar a qual das duas alternativas de cada uma destas planas Melisso estaria se referindo, pois o conceito em si mesmo é mal formulado. Ademais, devido à argumentação dos comentadores se respaldar em passagens cujos conteúdos não são muito intuitivos, as dificuldades em torno do tema tendem a medrar cada vez mais. Portanto, o mais adequado seria abandonar estas duas categorias, abolindo-as das interpretações usuais, já que não são capazes de exprimir que, em se tratando da filosofia de Melisso, o infinito do ser só poderia se projetar para além de qualquer limite, fosse ele espacial ou temporalmente concebido. Estes limites, faz-se tempestivo ressaltar, são apenas aparentes, pois tudo o que há é o ser e ele é, enquanto infinito, privado de limites.

Em sua atitude filosófica, como afirma Gomperz, Melisso se revela um filósofo de elevado brio, pois enfrenta interrogações fragosas com coragem e determinação e se deixa conduzir pelas implicações de seus raciocínios, independentemente de para qual cenário, por mais insólito que pareça, estes o possam levar. Eis o que o estudioso salienta a respeito.

Malgrado tutto ciò che si possa trovare di censurabile nei metodi e nei risultati speculativi di Melisso – e noi, invero, non gli abbiamo risparmiato obiezioni e rimproveri – un titolo di gloria perlomeno non gli si può contestare. Il valoroso ammiraglio era un pensatore di un coraggio a tutta prova. Egli persegue impertubato lo svolgimento della propria meditazione senza preoccuparsi di sapere se alla fine lo saluterà l'applauso o lo scherno. (GOMPERZ, 1963, p. 291).

Em suma, por mais que inúmeros sejam os pontos acroáticos na exposição de Melisso – o que, aliás, é um paradigma quando se trata de textos fragmentários como são aqueles associados aos pré-socráticos –, o sâmio avançou em questões difíceis sobre a ontologia clássica e, mais do que as respostas, parecem ser justamente as indagações filosóficas que ele propôs as suas maiores contribuições. E, no que tange ao infinito por ele investigado e à relação que cultivou com o um e com o ser, este panorama não poderia, com efeito, ser descrito de modo diferente. De fato, parece ser a Melisso, mais do que a qualquer outro filósofo pré-socrático, que devemos o refinamento das principais questões atinentes ao monismo e à relação deste último com o infinito ontológico.

BIBLIOGRAFIA

Análises acadêmicas

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.

BALTUSSEN, H. **Philosophy and the Exegesis in Simplicius**. London/ New York: Bloomsbury, 2008.

BARNES, J. **Filósofos Pré-Socráticos**. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. **The Complete Works of Aristotle**. Princeton: The Princeton University Press, 1991.

BORNHEIM, G. A. **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1998.

BRANCACCI & DIXASAUT. **Platon : source des présocratiques - exploration**. Paris : Vrin, 2002.

BRÉHIER, É. **Histoire de la philosophie – tome premier : l’antiquité et le moyen âge**. Paris : Librairie Félix Alcan, 1928.

BRÉMOND, M. **Léctures de Méliossos: édition, traduction et interprétation des témoignages sur Méliossos de Samos**. Berlin/Boston: Studia Praesocratica, 2017.

BORNHEIM, G. **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1998.

BURNET, J. **A aurora da filosofia grega**. Tradução de Henrique Gairus et all. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

CHAUÍ, M. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.

CHÂTELET, F. **La Philosophie Païenne: du VI.e. siècle av. J.-C. au III.e. siècle ap. J.-C.** Paris: Librairie Hachette, 1999.

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.

CRAIK, Elizabeth M. **The ‘Hippocratic’ Corpus – content and context**. New York: Routledge, 2015.

CURD, P. **The Legacy of Parmenides**. New Jersey: Princeton University Press, 2004.

CURD, P.; GRAHAM, D. **The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy**. New York: Oxford University Press, 2009.

DIELS, H; KRANZ, W. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Berlin:Weidmannsche, 1961.

FILHO, Kepler de Souza Oliveira; SARAIVA, Maria de Fátima Oliveira. **Galáxias**. Porto Alegre: UFRGS, 2019. Disponível em: <http://astro.if.ufrgs.br/galax/index.htm> . Acesso em: 18 de mar. de 2020.

FUNG YU-LAN. **A short history of chinese philosophy**. London/New York: The New Press, 1966.

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.

_____. **Parmênides: o não ser como contradição**. São Paulo: Paulus, 2019.

_____. **Os limites da palavra: Parmênides e o indizível**. N. XIX, vol. II. Juiz de Fora: Revista Ética e Filosofia Política, 2016.

GOMPERZ, T. **Pensatori Greci: storia della filosofia antica**. Florença: La Nuova Italia, 1963.

GRAHAM, D. **Explaining the Cosmos: the ionian tradition of scientific philosophy**. Princeton: Princeton University Press, 2006.

_____. **The Texts of Early Greek Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

- GUTHRIE, W.K.C. **A History of Greek Philosophy**. V. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- HADOT, P. **Qu'est-ce que la philosophie antique?** Paris: Gallimard, 1995.
- HARRIMAN, B. **Melissus and the Eleatic Monism**. Cambridge: Classical Studies, 2019.
- HERSHBELL, J. P. **Empedoclean Influences on the *Timaeus***. In: *Phoenix*, vol. 28, nº 2. 1974, pp. 145-166.
- KAHN, C. **Algumas questões controversas na interpretação de Parmênides**. Vol. 1., nº 2. Rio de Janeiro: Anais de Filosofia Clássica, 2007.
- _____. **The Verb “Be” in Ancient Greek**. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2003.
- 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.
- LAKS, A. **Introdução à Filosofia ‘Pré-Socrática’**. Tradução de Miriam Campolina Diniz Peixoto. São Paulo: Paulus, 2013.
- LONG, A. A. **Primórdios da Filosofia Grega**. Aparecida: Ideias e Letras, 2008.
- LOPES, R. **Timeu e Crítias: tradução do grego, introdução e notas**. 1ª ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.
- 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.
- MARCONDES, D. **Iniciação à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 13ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- MARSHALL, J. **The Presocratics (3): The Eleatics**. Sophia Archives. A Short History of Greek Philosophy. London : Percival and Co., 1891.

- MCCOY, J. **Early Greek Philosophy: the presocratics and the emergence of reason.** Washington: The Catholic University Press, 2013.
- MCCOY, M. **Platão e a retórica de filósofos e sofistas.** Tradução de Livia Oushiro. São Paulo: Madras, 2010.
- MCKIRAHAN, Richard D. **A Filosofia Antes de Sócrates: uma introdução com textos e comentários.** Tradução de Eduardo Wolf Pereira. São Paulo: Paulus, 2013.
- MELAMED, Y., Y. **Eternity : a History.** New York: Oxford University Press, 2016.
- MONDOLFO, R. **O Infinito no Pensamento da Antiguidade Clássica.** Tradução de Luiz Darós. São Paulo: editora Mestre Jou, 1968.
- MORANA, C.; OUDIN, É. **Découvrir la philosophie antique.** Paris: Eyrolles, 2009.
- MOURELATOS, A, P, D. **Entry about Melissus.** In : AUDI, R. The Cambridge Dictionary of Philosophy. 2nd edition. Nova York : Cambridge University Press, 1999, pp. 257, 552, 647, 984.
- _____. **The Presocratics : a collection of critical essays.** Princeton : The Princeton University Press, 1993.
- _____. **The Route of Parmenides.** Revised and Expanded Edition. Las Vegas/Zurich/Athens : Parmenides Publishing, 2008.
- NEACȘU, A. **Histoire de la Philosophie Ancienne et Médiévale.** Paris : L'Harmattan, 2011.
- OSBORNE, Catherine. **Filosofia pré-socrática.** Tradução de Marcio Hack. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- OWEN, G. E. L. **Eleatic Questions.** N. 1, vol. 10. Cambridge : Cambridge University Press, 1960.
- PALMER, J. **Parmenides and Presocratic Philosophy.** New York: Oxford, 2009.
- PEIXOTO, M. C. **A Saúde dos Antigos: reflexões gregas e romanas.** São Paulo: Loyola, 2019.

- PULPITO, M. **Melisso critico di Parmenide: una rivalità mimetica**. N. 22. Brasília: Archai, 2018.
- _____. **Melisso, il tempo e il eterno**. N. 1, vol. 8. Brasília: Examina Antiqua, 2017.
- REALE, G. **Melisso: Testimonianze e Frammenti**. 1ª ed. Firenze: La Nuova Italia, 1970.
- _____. **Storia de la filosofia antica**. Milão: La Scuola, 2012.
- RENAN, E. **O que é uma nação?** Conferência realizada em Paris em 1882. Tradução de Glaydson José da Silva. Campinas: Revista Aulas, s./d. Disponível em: <https://www.unicamp.br/~aulas/VOLUME01/ernest.pdf>. Acesso em: julho de 2019.
- RINCÓN, Eduardo. **George Gershwin, Maurice Ravel e Claude Debussy**. Seleção de Royal Philharmonic Orchestra. Tradução de Eliana Rocha. Rio de Janeiro : Infoglobo Comunicações, 2006.
- ROBINSON, Thomas. **Parmênides: o dever de conhecer o real**. Boletim do CPA, nº 3. Campinas: UNICAMP, 1997.
- SANTORO, F. **A Lua, Vênus e as Estrelas de Parmênides**. In: 'Οδοὶ Νοῆσαι: ways to think. Essays in Honour of Néstor-Luis Cordero (org. Pulpito & Spangenberg). Bolonha: Axiothéa, 2018.
- SASSI, M., M. **The Science of Man in Ancient Greece**. Translated by Paul Tucker. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2001.
- SOUZA, J. C. **Os Pré-Socráticos**. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- SEDLEY, D. **Melisso**. In: *Primórdios da Filosofia Grega*. A. A. Long (org.). Aparecida: Ideias e Letras, 2008.
- SWEENEY, L. **Infinity in the Presocratics: a bibliographical and philosophical study**. Hague: Martinus Nijhoff, 1972.
- TARÁN, L. **Parmenides. A text with Translation, Commentary and Critical Essays**. New Jersey : Princenton University Press, 1965.
- TAYLOR, C. C. W. **From the Beginning to Plato**. New York : Routledge, 1997.

- TUFANO, D. **Guia Prático da Nova Ortografia**. São Paulo : Melhoramentos, 2008.
- UNDUSK, R. **Infinity on the Threshold of Christianity : the emergence of a positive concept out of negativity**. Vol. 13 (63/58), nº 4. Rouen : Trames, 2009, pp. 307-340.
- VAMVACAS, C.J. **The founders of Western Thought – the presocratics**. Boston : Springer, 2001.
- VERNANT, J.-P. **The Origins of Greek Thought**. New York : Cornell University Press, 1962.
- VITALI, R. **Melisso di Samo – sul mondo o sull’essere**. Urbino: Argalia editore, 1973.
- VLASTOS, G. **Studies in Greek Philosophy**. New Jersey: Princenton University Press, 1997.
- VOLPE, E. **Melisso e il problema del vuoto: apologia e/o fraintendimento del monismo parmenideo?** N.1, vol. 8. Salerno: Examina Antiqua, 2017.
- WATERFIELD, R. **The First Philosophers : the presocratics and sophists**. New York : Oxford University Press, 2000.
- WHEELWRIGHT, P. **The Presocratics**. New York : The Odyssey Press, 1966.
- ZAFIROPULO, J. **L’école éléate – Parménide, Zénon, Méliossos**. Paris : Les Belles Lettres, 1950.
- ZELLER, E.; MONDOLFO, R. **La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico**. Parte Prima. Bologna: La Nuova Italia, 1966.
- ZUCHELLO, D. **Melisso e la urbanizzazione dell’eleatismo**. Disponível em: https://www.academia.edu/35069369/Melisso_e_la_urbanizzazione_dell_eleatismo. Acesso em: 09 de fev. de 2020.

Textos filosóficos

ARISTÓTELES. **De Caelo (Do Céu)**. Translated by D. J. Allan. New York : Oxford University Press, 1936.

_____. **Metafísica**. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Minor Works – On colors, On Things Heard, Physiognomics, On Plants, On Marvellous Things Heard, Mechanical Problems, On Indivisible Lines, Situations and Names of Winds, On Melissus, Xenophanes, and Gorgias.** Translation by W.S. Hett. London : Harvard University Press, 1955.

_____. **Órganon.** 2ª ed. São Paulo : Edipro, 2010.

_____. **Physics – books III and IV.** Translated by Edward Hussey. New York : Oxford University Press, 1993.

_____. **Sobre a Alma.** Coordenação de Antonio Pedro Mesquita. Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa : Casa da Moeda, 2010.

HIPÓCRATES. **Da Natureza do Homem.** Tradução de Henrique F. Cairus. In: CAIRUS, HF., and RIBEIRO JR., WA. Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.

LAÉRCIO, Diógenes. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres.** Tradução de Mário da Gama. 2ª ed. Brasília: editora Universidade de Brasília, 2008.

PLATÃO. **O Sofista.** (Diálogos). Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1984.

_____. **Teeteto** (Diálogos). Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973.

Textos literários

HOMERO. **Ilíada.** Tradução de Manoel Odorico Mendes. Lisboa: Typographia Guttemberg, 1950.

_____. **Odisseia.** Tradução de Manoel Odorico Mendes. 3ª ed. São Paulo: Atena, 2009.

SOUZA, João da Cruz e. **Últimos Sonetos.** Rio de Janeiro: Editora da UFSC / Fundação Casa de Rui Barbosa / FCC, 1984.

Dicionários

BAILLY, A. **Dictionnaire Grec-Français**. Paris: Hachette, 1935 e 1950.

APÊNDICE I

Transcrição dos fragmentos de Melisso em sua língua original, o grego antigo. A fonte empregada constitui o TLG.

Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος

Melisso DK 30 B 1

‘αἰεὶ ἦν ὅ τι ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται. εἰ γὰρ ἐγένετο, ἀναγκαῖόν ἐστι πρὶν γενέσθαι εἶναι μηδέν· εἰ τοῖνον μηδὲν ἦν, οὐδαμὰ ἂν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μηδενός’.

Melisso DK 30 B 2

‘ὅτε τοῖνον οὐκ ἐγένετο, ἔστι τε καὶ αἰεὶ ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται καὶ ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν, ἀλλ’ ἄπειρόν ἐστιν. εἰ μὲν γὰρ ἐγένετο, ἀρχὴν ἂν εἶχεν (ἦρξατο γὰρ ἂν ποτε γενόμενον) καὶ τελευτήν (ἐτελεύτησε γὰρ ἂν ποτε γενόμενον)· ὅτε δὲ μήτε ἦρξατο μήτε ἐτελεύτησεν, αἰεὶ τε ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται <καὶ> οὐκ ἔχει ἀρχὴν οὐδὲ τελευτήν· οὐ γὰρ αἰεὶ εἶναι ἀνυστόν, ὅ τι μὴ πᾶν ἔστι’.

Melisso DK 30 B 3

ἀλλ’ ὥσπερ ἔστιν αἰεὶ, οὕτω καὶ τὸ μέγεθος ἄπειρον αἰεὶ χρὴ εἶναι’.

Melisso DK 30 B 4

ἀρχὴν τε καὶ τέλος ἔχον οὐδὲν οὔτε αἰδίον οὔτε ἄπειρόν ἐστιν’.

Melisso DK 30 B 5

εἰ μὴ ἔν εἴη, περὶ πρὸς ἄλλο.

Melisso DK 30 B 6

εἰ γὰρ <ἄπειρον> εἴη, ἔν εἴη ἂν· εἰ γὰρ δύο εἴη, οὐκ ἂν δύναίτο ἄπειρα εἶναι, ἀλλ’ ἔχοι ἂν πείρατα πρὸς ἄλληλα.

Melisso DK 30 B 7

(1) 'οὕτως οὖν αἰδιόν ἐστι καὶ ἄπειρον καὶ ἔν καὶ ὅμοιον πᾶν. (2) καὶ οὐτ' ἂν ἀπόλοιτο οὔτε μεῖζον γίνοιτο οὔτε μετακοσμέοιτο οὔτε ἀλγεῖ οὔτε ἀνιαταί· εἰ γάρ τι τούτων πάσχοι, οὐκ ἂν ἔτι ἔν εἴη. εἰ γὰρ ἑτεροιοῦται, ἀνάγκη τὸ ἐόν μὴ ὅμοιον εἶναι, ἀλλὰ ἀπόλλυσθαι τὸ πρόσθεν ἐόν, τὸ δὲ οὐκ ἐόν γίνεσθαι. εἰ τοίνυν τριχὶ μῆτι μυρίοις ἔτεσιν ἑτεροῖον γίνοιτο, ὀλεῖται πᾶν ἐν τῷ παντὶ χρόνῳ. (3) ἀλλ' οὐδὲ μετακοσμηθῆναι ἀνυστόν· ὁ γὰρ κόσμος ὁ πρόσθεν ἐὼν οὐκ ἀπόλλυται οὔτε ὁ μὴ ἐὼν γίνεται. ὅτε δὲ μήτε προσγίνεται μηδὲν μήτε ἀπόλλυται μήτε ἑτεροιοῦται, πῶς ἂν μετακοσμηθὲν τῶν ἐόντων εἴη; εἰ μὲν γὰρ τι ἐγίνετο ἑτεροῖον, ἤδη ἂν καὶ μετακοσμηθεῖη. (4) οὐδὲ ἀλγεῖ· οὐ γὰρ ἂν πᾶν εἴη ἀλγέον· οὐ γὰρ ἂν δύναιτο ἀεὶ εἶναι χρῆμα ἀλγέον· οὐδὲ ἔχει ἴσην δύναμιν τῷ ὑγιεῖ· οὐδ' ἂν ὅμοιον εἴη, εἰ ἀλγέοι· ἀπογινομένου γὰρ τευ ἂν ἀλγέοι ἢ προσγινομένου, κούκ ἂν ἔτι ὅμοιον εἴη. (5) οὐδ' ἂν τὸ ὑγιὲς ἀλγῆσαι δύναιτο· ἀπὸ γὰρ ἂν ὄλοιτο τὸ ὑγιὲς καὶ τὸ ἐόν, τὸ δὲ οὐκ ἐόν γένοιτο. (6) καὶ περὶ τοῦ ἀνιασθαι ὡυτὸς λόγος τῷ ἀλγέοντι. (7) οὐδὲ κενεὸν ἐστὶν οὐδέν· τὸ γὰρ κενεὸν οὐδέν ἐστὶν· οὐκ ἂν οὖν εἴη τό γε μηδέν. οὐδὲ κινεῖται· ὑποχωρῆσαι γὰρ οὐκ ἔχει οὐδαμῆτι, ἀλλὰ πλέων ἐστίν. εἰ μὲν γὰρ κενεὸν ἦν, ὑπεχώρει ἂν εἰς τὸ κενόν· κενοῦ δὲ μὴ ἐόντος οὐκ ἔχει ὅκητι ὑποχωρήσει. (8) πυκνὸν δὲ καὶ ἀραιὸν οὐκ ἂν εἴη. τὸ γὰρ ἀραιὸν οὐκ ἀνυστόν πλέων εἶναι ὁμοίως τῷ πυκνῷ, ἀλλ' ἤδη τὸ ἀραιὸν γε κενεώτερον γίνεται τοῦ πυκνοῦ. (9) κρίσιν δὲ ταύτην χρῆ ποιήσασθαι τοῦ πλέω καὶ τοῦ μὴ πλέω· εἰ μὲν οὖν χωρεῖ τι ἢ εἰσδέχεται, οὐ πλέων· εἰ δὲ μήτε χωρεῖ μήτε εἰσδέχεται, πλέων. (10) ἀνάγκη τοίνυν πλέων εἶναι, εἰ κενὸν μὴ ἔστιν. εἰ τοίνυν πλέων ἐστίν, οὐ κινεῖται>.

Melisso DK 30 B 8

(1) μέγιστον μὲν οὖν σημείον οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἔν μόνον ἔστιν· ἀτὰρ καὶ τάδε σημεία. (2) εἰ γὰρ ἦν πολλά, τοιαῦτα χρῆ αὐτὰ εἶναι, οἷόν περ ἐγὼ φημι τὸ ἐν εἶναι. εἰ γὰρ ἔστι γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ καὶ πῦρ καὶ σίδηρος καὶ χρυσός, καὶ τὸ μὲν ζῶον τὸ δὲ τεθηγκός, καὶ μέλαν καὶ λευκὸν καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα φασὶν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἀληθῆ, εἰ δὴ ταῦτα ἔστι, καὶ ἡμεῖς ὀρθῶς ὀρθῶμεν καὶ ἀκούομεν, εἶναι χρῆ ἕκαστον τοιοῦτον, οἷόν περ τὸ πρῶτον ἔδοξεν ἡμῖν, καὶ μὴ μεταπίπτειν μηδὲ γίνεσθαι ἑτεροῖον, ἀλλὰ ἀεὶ εἶναι ἕκαστον, οἷόν περ ἐστίν. νῦν δὲ φαμεν ὀρθῶς ὀρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ συνιέναι· (3) δοκεῖ δὲ ἡμῖν τό τε θερμὸν ψυχρὸν γίνεσθαι καὶ τὸ ψυχρὸν θερμὸν καὶ τὸ σκληρὸν μαλθακὸν καὶ τὸ μαλθακὸν σκληρὸν καὶ τὸ ζῶον ἀποθνήσκειν καὶ ἐκ μὴ ζῶντος γίνεσθαι, καὶ ταῦτα πάντα ἑτεροιοῦσθαι, καὶ ὅ τι ἦν τε καὶ ὁ νῦν οὐδέν ὅμοιον εἶναι, ἀλλ' ὅ τε σίδηρος σκληρὸς ἐὼν τῷ δακτύλῳ κατατρίβεσθαι ὁμοιῶν, καὶ χρυσὸς καὶ λίθος καὶ ἄλλο ὅ τι ἰσχυρὸν δοκεῖ εἶναι πᾶν, ἐξ ὕδατός τε γῆ καὶ λίθος γίνεσθαι· ὥστε συμβαίνει μήτε ὀρᾶν μήτε τὰ ὄντα γινώσκειν. (4) οὐ τοίνυν ταῦτα ἀλλήλοισι ὁμολογεῖ. φαμένοις γὰρ εἶναι πολλὰ καὶ αἰδία (?) καὶ εἶδη τε καὶ ἰσχὴν ἔχοντα, πάντα ἑτεροιοῦσθαι ἡμῖν δοκεῖ καὶ μεταπίπτειν ἐκ

τοῦ ἐκάστοτε ὀρωμένου. (5) δῆλον τοίνυν, ὅτι οὐκ ὀρθῶς ἐωρῶμεν οὐδὲ ἐκεῖνα πολλὰ ὀρθῶς δοκεῖ εἶναι· οὐ γὰρ ἂν μετέπιπτεν, εἰ ἀληθῆ ἦν· ἀλλ' ἦν οἷόν περ ἐδόκει ἕκαστον τοιοῦτον. τοῦ γὰρ ἐόντος ἀληθινοῦ

κρεῖσσον οὐδέν. (6) ἦν δὲ μεταπέσηι, τὸ μὲν ἐὼν ἀπώλετο, τὸ δὲ οὐκ ἐὼν γέγονεν. οὕτως οὖν, εἰ πολλὰ εἶη, τοιαῦτα χρῆ εἶναι, οἷόν περ τὸ ἔν.

Melisso DK 30 B 9

εἰ μὲν οὖν εἶη, δεῖ αὐτὸ ἐν εἶναι· ἐν δ' ἐὼν δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν. εἰ δὲ ἔχοι πάχος, ἔχοι ἂν μόρια, καὶ οὐκέτι ἐν εἶη

Melisso DK 30 B 10

εἰ γὰρ διήρηται, φησί, τὸ ἐὼν, κινεῖται· κινούμενον δὲ οὐκ ἂν εἶη.

APÊNDICE II

Transcrição dos fragmentos de Melisso traduzidos para o português. A fonte empregada constitui a obra “Pré-Socráticos” da coleção “Os Pensadores”, organizada por José Cavalcante de Souza. (SOUZA, 1973, pp. 216-218).

Sobre o Ser ou Sobre O Que É

Melisso DK 30 B 1

Sempre era o que era e sempre será. Pois, se tivesse vindo a ser, necessariamente nada seria (existiria), antes de vir a ser. Por conseguinte, se nada fosse, de modo algum algo viria a ser de nada.

Melisso DK 30 B 2

Uma vez que, portanto, não veio a ser, é, sempre era e sempre será e não tem princípio, nem termo, mas é infinito. Pois, se tivesse vindo a ser, teria princípio (pois, vindo a ser, teria principiado) e termo (pois teria terminado, se tivesse vindo a ser); mas, uma vez que nem principiou, nem terminou, sempre era, sempre será e não tem princípio, nem termo; pois não é exequível ser sempre o que não totalmente é.

Melisso DK 30 B 3

Mas, tal como sempre é, assim também em grandeza é necessário que sempre seja infinito.

Melisso DK 30 B 4

Nada que tem princípio e termo é eterno ou infinito.

Melisso DK 30 B 5

Se não fosse um, teria um limite com outro.

Melisso DK 30 B 6

Se fosse (infinito), seria um; pois, se fossem dois, não poderiam ser infinitos, mas teriam limites um com outro.

Melisso DK 30 B 7

(1) Assim, pois, é eterno, infinito, uno e o mesmo todo ele. (2) Não poderia perecer, nem vir a ser maior, nem transformar-se, nem sentir dor ou desgosto, pois, se experimentasse um desses sofrimentos, já não seria uno; se se altera, necessariamente o ser não é o mesmo, mas perece o que era antes e o que não era vem a ser. Portanto, se por um só fio de cabelo em dez mil anos ele viesse a ser diferente, pereceria todo na totalidade do tempo. (3) Mas também não é exequível que em sua ordem seja transformado; pois a ordem (cosmos) que existia anteriormente não perece, e não vem a ser a que não existe. Uma vez que não recebe nenhum acréscimo, nem perece, nem se altera, em que modo dos seres, uma vez transformado, ele seria (existiria)? Pois, se viesse a ser algo diferente, então se transformaria em sua ordem. (4) E não sente dor; pois não seria totalmente, se sentisse dor; não poderia algo que sente dor ser sempre. Também não possui força igual à do sadio. E não seria o mesmo, se sentisse dor. Pois, pela subtração ou acréscimo de algo, sentiria dor e já não seria o mesmo. (5) O sadio não poderia sentir dor; pois pereceria o sadio e o que é, e o que não é viria a ser. (6) E sobre o sentimento de desgosto o mesmo se diz que sobre o da dor. (7) Também não há nada vazio; pois o vazio nada é; não poderia ser, pois, o que de fato nada é. E não se move; pois não pode afastar-se para lugar algum, mas é pleno. Pois, se fosse vazio, afastar-se-ia para o vazio; mas, se não há vazio, não tem para onde afastar-se. (8) Denso e raro não poderia ser. Pois não é exequível o raro ser pleno da mesma maneira que o denso, mas o raro torna-se já mais vazio que o denso. (9) A seguinte distinção se faz do pleno e do não-pleno. Se então contém ou aceita algo, não é pleno; mas se não contém, nem aceita, é pleno. (10) Por conseguinte, necessariamente é pleno se não é vazio; portanto, se é pleno, não se move.

Melisso DK 30 B 8

(1) É, pois, esse argumento a mais importante prova de que (o ser) é apenas um; mas há também 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 (?), 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 forte do 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 9

Se, pois, (o ser) é, deve ser uno; e, sendo uno, não deve possuir corpo. Mas, se tivesse espessura, teria partes e já não seria uno.

Melisso DK 30 B 10

Se o ser se divide, move-se; e, se movendo, não poderia ser.