

ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

A DESCIDA DE PARMÊNIDES: ANOTAÇÕES GEOFILOSÓFICAS ÀS MARGENS DO PRÓLOGO

Gabriele Cornelli
Universidade de Brasília

Geofilosofia da Magna Grécia

Antes de começarmos a mastigação histórico-filosófica do *Poema*, é necessária uma anotação de natureza *geofilosófica*, com relação ao uso não usual do termo “filosofia itálica” em minha reflexão¹. Considero “itálica”, além da tradicional escola pitagórica, também toda a escola eleata (Xenófanés, Parmênides, Zenão) e Empédocles. Não se trata simplesmente de uma óbvia indicação do lugar *itálico* onde estes últimos desenvolvem sua filosofia (a *Campânia Felix* do amigo Casertano para os eleatas e a Sicília para Empédocles), mas de algo bem mais profundo: trata-se de uma aproximação, da qual temos sinais desde o mundo antigo, entre a filosofia pitagórica e estas outras tradições. Talvez, mais do que de uma simples aproximação, possamos falar de uma *pertença* das tradições eleatas, e de Empédocles, ao grande mundo do pitagorismo. As fontes antigas não parecem ter muitas dúvidas com relação a isso (BURKERT, 1972: 280). É o caso, por exemplo, de Estrabão:

A quem passe o cabo, apresenta-se a outra Bahia contígua, sobre a qual surge uma cidade: alguns da Focéia que a fundaram a chamaram Yele, outros Ele, do nome de uma fonte; hoje, enfim, todos a chamam Eléia. Nela nasceram os pitagóricos Parmênides e Zenão: ao que parece a cidade foi governada por eles (ESTRABÃO, VI, 1, 1, 252).

¹ Para o conceito de geofilosofia, cf. CACCIARI, Massimo. *Geofilosofia dell'Europa*. Milano, Adelphi, 1994.

O próprio Diógenes Laércio testemunha a associação de Parmênides (*ekoinónese*) com o pitagórico Amínias. Apesar de ter sido instruído por Xenófanes, o eleata quis seguir (*mállon ekoloúthese*) o primeiro, e para ele, em sua morte, quis construir um templo. Diógenes Laércio faz questão de sublinhar: “foi Amínias, e não Xenófanes, quem o levou a adotar a “vida contemplativa” (*hesychía*)” (D.L. IX, 21). Nicômaco de Gerasa considerava pitagóricos tanto Parmênides como Zenão.

Parmênides e Zenão como pitagóricos, portanto? É o que parece sugerir a tradição. Veremos em que sentido o prólogo do *Poema* virá a reforçar ainda mais esta sugestão.

Por enquanto nos contentamos em anotar que a questão geofilosófica e que as tradições doxográficas antigas nos indicam uma intimidade pouco explorada por parte da manualística filosófica “normal”.

O Poema de Parmênides (fr. 1)

Vamos ao poema *Sobre a natureza*, portanto. Não é preciso aqui insistir sobre a sua importância no panorama da história da filosofia (não somente antiga): os historiadores da filosofia nos lembram que com Parmênides surgem a metafísica e a lógica ocidentais, e que sua influência sobre a história da filosofia sucessiva, a começar pelo “filho” Platão, é de incalculáveis proporções (CAVARERO, 1999: 38-52). A cisão do ser e da aparência, a afirmação do ser e a negação do mundo com sua multiplicidade em devir, a identificação lógica entre o ser e o pensar. Estes, os temas do poema.

Mas ao desenvolvimento destas teorias Parmênides antepõe um prólogo, que, na paráfrase de Sexto Empírico, que o reporta, sugere a viagem, o itinerário do conhecimento (*Ad. Math.* VII 111 ss – 28 B 1 DK). Eis o começo:

Éguas que me levam, a quanto lhes alcança o ímpeto, cavalgavam, quando numes levaram-me a adentrar uma via loquaz, que de toda parte conduz o iluminado.²

Na linha da sugestão da celebre paráfrase de Sexto Empírico, que por sua vez segue aquelas que Capizzi já chamava de “apressadas generalizações aristotélicas” (CAPIZZI, 1975:

² Para a tradução utilizo a “versão Beta” do Poema de Fernando Santoro, cf. Bibliografia.

10), muitos comentadores foram levados a conceber o caminho do prólogo como uma alegoria da viagem da ignorância ao conhecimento, e, portanto, iluministicamente, da luz para as trevas (SASSI, 1988: 383, nota 2).

Veremos, no entanto, que é exatamente este *prólogo* do poema que mostra a relação profunda da filosofia, como entendida por Parmênides, com as práticas de *katábasis*, de descida ao mundo dos mortos.

De toda forma, o misticismo, a carga misteriosa do prólogo, não pode ser negado. Aqui a viagem é *viagem* mesmo, e não um encadeamento lógico-racional de argumentos. A questão, portanto, não pode se resolver facilmente com o simples reconhecimento de um tom diferente entre o prólogo e o resto do Poema, separando um Parmênides místico de um Parmênides lógico. É preciso conseguir explicar a relação entre os dois. Explicar estas relações muito comuns no interior da filosofia antiga é, acredito, ainda hoje o ofício da história da filosofia.

Já Diels num ensaio clássico recentemente reeditado pela Academia Verlag, *Parmenides Lehrgedicht* (1897), reconhece a influência sobre o prólogo de diversas tradições místicas antigas, sublinhando de maneira especial, além de Homero e Hesíodo, as tradições apocalípticas de matriz pitagórica às quais teria tido acesso, típicas de períodos de *Reformationepoche* como os séculos VII e VI (1897: 11).³

A primeira sugestão de que esta viagem poderia ser uma *katábasis* é a de Gilbert (1907: 25-45), mas somente quase cinquenta anos mais tarde recebeu a atenção merecida nos ensaios clássicos de Morrison, já citado, de Burkert (1969) e, em fim, de Pugliese Carratelli (1974).

Agradeço a indicação de Charles Kahn, em sua conferência *Algumas questões controversas na interpretação de Parmênides*, do artigo recente de Mitchell Miller (*OSAP* 2006, 12-28): o autor, após avaliar a história dos comentários sobre o sentido da viagem, sugere que, no fundo, a ambigüidade que nela aparece possa ter sido “desejada” pelo próprio autor:

³ Mesmo que Diels considere que Parmênides mantenha destas tradições somente a forma, se definindo, por outro lado, por uma orientação claramente racionalista.

Nós filósofos modernos de hoje temos sido bastante relutantes em seguir esta investigação [aquela que se refere ao Prólogo e a sua viagem] até o final, não somente por estarmos acostumados a distinguir claramente entre poesia e filosofia, distinção esta que, a bem ver, não tem lugar no mundo grego até Aristóteles, mas também, e isso diz respeito mais diretamente ao ponto em questão, porque o Poema de Parmênides parece construído com ambigüidade (*riddled with ambiguity*).⁴

Estamos na mesma linha de onda. A história das leituras nos convida a olhar novamente para o texto. Remastigá-lo com muita atenção. A “exegese” que faremos a seguir nos permitirá recolher as sugestões de diversos pesquisadores e compor um quadro de leitura que se quer metodologicamente mais complexo e articulado.

Sem dúvida, o prólogo é a descrição de uma iniciação.

Parmênides define a si mesmo como o “iluminado”, também no sentido de “aquele que sabe” (*eidôs phôs*, v. 3), termo técnico para indicar o iniciado, assim como a deusa o chama de “jovem” (*koûr*’, no v. 24), outra indicação típica neste sentido.

A filosofia aparece aqui intimamente ligada a um itinerário espiritual do indivíduo, que vai acompanhado por forças e poderes diferentes. Como o caminho do mito de Er (MORRISON, 1955: 59), o caminho de Parmênides (*hodós*, v. 2), pelo qual é guiado por *numes*, por deusas (*daímones*, v. 3) leva para o além-túmulo. Este caminho em direção à porta do além-túmulo é amplamente conhecido. No mito do *Fédon* (107d – 108a), por exemplo:

Diz-se que, logo que alguém para de viver, seu deus (*daímon*), aquele que o teve em sorte a vida toda, começa a guiá-lo para um certo lugar; (...) e a estrada não é como diz o Teléfos de Ésquilo “...simples o caminho (*hodós*) que conduz ao Hades”, diz ele; pelo contrário, a mim me parece não ser nem simples nem um só: de outra maneira, não precisaria de guias (*hegemónon*), e ninguém erraria o caminho, se o caminho fosse um só. Na realidade parece que existem muitos desvios e bifurcações; e digo isso com base nos sacrifícios e nos rituais que se usam por aqui. Portanto, a alma boa (*kosmía*) e inteligente (*phrónimos*) segue seu deus (*daímon*).

É um caminho nada fácil, portanto, este caminho de descida (*katábasis*) até o mundo dos mortos. Daí a necessidade de guias constantes e abundantes:

⁴ Mitchell Miller. *Ambiguity and Transport: Reflexions on the Proem to Parmenides Poem*. OSAP, 2006, 1.

por ela

**era levado; pois por ela, mui hábeis éguas me levavam
puxando o carro, mas eram moças que dirigiam o caminho.**

Aqui cabem duas sugestivas glosas.

Kinsley e outros não puderam deixar de notar a marcante presença exclusiva – para dizer a verdade – de guias e acompanhantes *femininas* nesta jornada parmenídea: as deusas (*daímones*) as éguas (*híppoi*) e as moças (*koûrai*), até aqui. Entrarão “em cena” logo mais as “filhas do Sol” e mais duas deusas específicas. Um dado, este, que deve ser considerado em toda sua importância, e do qual trataremos melhor em seguida (CAVARERO, 1999: 49).

Em segundo lugar, Sassi sugere que a idéia da bifurcação dos caminhos, acima indicada pelo *Fédon*, estaria presente também no *Prólogo*, e de maneira estruturalmente central, exatamente na idéia das “duas vias da pesquisa” que estariam sendo reveladas a Parmênides: a da verdade e da *dóxa* (SASSI, 1988: 392).

Seguimos o caminho de Parmênides:

**O eixo, porém, nos meões, impelia um toque de flauta
incandescendo (pois, de ambos os lados, duas rodas
giravam comprimindo-os) porquanto as filhas do Sol
fustigassem a prosseguir e abandonar os domínios da Noite,
para a Luz, arrancando da cabeça, com as mãos, os véus.**

A descrição é *multimídia*: som, luz, e movimentos de libertação. Uma imagem extremamente plástica, agitada, extática. A referência ao fogo do eixo no carro e às filhas do Sol, às Helíades, não pode ser mais explícita: a referência é claramente a toda a mitologia ligada ao carro do Sol: Parmênides está entrando no mundo dos mortos, percorrendo o caminho que o carro do Sol (no mesmo carro?) faz durante a noite.

Uma anotação de percurso parece-me aqui importante, até para prevenir eventuais observações que, sei, virão: as filhas do Sol não estão cuidando do carro, não estão “fustigando as éguas” para que passem para a luz, não são as mesmas moças de antes, mas elas mesmas vêm da noite e vão para a luz, atravessando em sentido contrário as portas, quase a querer receber o carro do *koûros* que está chegando no outro sentido.

**Lá ficam as portas dos caminhos da Noite e do Dia,
pórtico e umbral de pedra as mantém de ambos os lados,
mas, em grandiosos batentes, moldam-se elas, etéreas,
cujas chaves alternantes quem possui é Justiça rigorosa.**

O carro chega enfim às “portas” que se abrem sobre os caminhos da noite e do dia.

Um lugar muito especial e, certamente, de grande interesse filosófico (NUSSBAUM, 1979: 69). São as portas que *Díke* abre a Parmênides, são as portas que Hesíodo (*Teogonia*, 748-757) bem conhece, e encontram-se lá, exatamente naquele lugar cosmológico

Onde Noite e Dia se aproximam
e saúdam-se cruzando o grande umbral
de bronze. Um desce dentro, outro vai
fora, nunca o palácio fecha a ambos,
mas sempre um deles está fora do palácio
e percorre a terra, o outro está dentro
e espera vir a sua hora de caminhar;
ele tem aos sobreterrâneos a luz multividente,
ela nos braços o Sono, irmão da Morte,
a Noite funesta oculta por nuvens cor de névoa.⁵

Diariamente o Dia e a Noite as percorrem alternadamente, encontrando-se somente nelas. *Díke* como guardiã desta porta é uma tradição órfica bastante recorrente. Vejam-se neste sentido os fr. 105 e 159 de Kern, como também diversas representações do além-túmulo em vasos itálicos (SASSI, 1988: 388-9).

**As moças, seduzindo com suaves palavras, persuadiram-na,
atenciosamente, a que lhes retirasse rapidamente
o ferrolho trancado das portas; estas, então, fizeram com que
o imenso vão dos batentes se escancarasse girando
os eixos de bronze alternadamente nos cilindros encaixados
com cavilhas e ferrolhos; as moças, então, pela via aberta
através das portas, mantêm o carro e os cavalos em frente.**

O primeiro encontro se dá, portanto, com a deusa *Díke*, que detém as chaves das portas que abrem os caminhos do dia e da noite. Mas uma *outra deusa* entra em cena, após ter atravessado a porta:

⁵ A tradução é de Jaa Torrano (2003).

**E a Deusa, com boa vontade, acolheu-me, e em sua mão
minha mão direita tomou, desta maneira proferiu a palavra e me saudou:
Ó jovem acompanhado por aurigas imortais,
que, com éguas, te levam ao alcance de nossa morada,
salve! Porque nenhuma Partida ruim te enviou a trilhar este
caminho, à medida que é um caminho apartado dos homens,
mas sim Norma e Justiça.**

Apesar das tentativas de identificá-la com *Dike*, trata-se aqui, com toda probabilidade, de outra divindade. Esta outra deusa acolhe Parmênides do lado de lá das portas. As palavras da deusa não podem ser mais explícitas sobre o lugar onde Parmênides se encontra: “não foi a má Moira que te colocou neste caminho (longe das sendas mortais)”, isto é, não estás morto, apesar de estar aqui, longe do mundo dos mortais. Aqui, onde? Só pode ser no Hades mesmo!

Mas não por “má Moira” – diz a deusa. Aqui parece-me ficar muito bem a sugestiva tradução de Santoro: não foi uma má Partida, a “conta pior” recebida ao final de uma *vida severina*, nos ecos de João Cabral de Melo Neto. Isto é, não porque você morreu está aqui, mas pela justiça e o direito (no duplo sentido, provavelmente, de estar aqui por merecer este caminho especial de sabedoria e por compreender a justiça e a norma).

Quem seria esta segunda divindade? Não certamente a cômoda *Alétheia* heideggeriana.

Duas hipóteses parecem possíveis: por um lado a deusa pareceria ser Perséfone, a deusa do além-túmulo; por outro lado, alguns traços da descrição parecem remeter à própria deusa *Mnemosýne* (Memória). Ambas as possibilidades me parecem plausíveis e não me decidi até este momento por nenhum das duas.

No primeiro caso, de fato, seria a mesma Perséfone que acolheu Hércules quando foi para lá, oferecendo-lhe da mesma maneira a mão direita. Pedimos, ainda, auxílio à arqueologia, que nos confirma que o culto a Perséfone era marcadamente presente na região de Elea, onde existia até um templo a Deméter e Perséfone no V a.C., e era cultuada especialmente pelas mulheres (KINGSLEY: 2001, 94). Além é claro, do mais famoso templo a Apolo *Oulios*, onde realizavam-se curas e incubações rituais (CURNOW, 2004: *Velia*).

No segundo caso, o da identificação com a deusa *Mnemosýne*, Pugliese Carratelli o sugere a partir da comparação com lâminas órficas da Magna Grécia como as de Thurii ou de

Hipponion. Segundo Pugliese Carratelli, o gesto de “tomar a direita” inviabilizaria a referência a Perséfone, pois para as divindades ctônias é a esquerda a mão sagrada. Tratar-se-ia, portanto, de uma divindade urânia, e, exatamente com o estudo das recentes descobertas das lâminas órficas, é a deusa *Mnemosýne* que se destaca neste âmbito da escatologia e da *katábasis* de tradição órfica no qual, geofilosóficamente, Parmênides devia estar inserido (PUGLIESE CARRATELLI, 1988: 341). Esta identificação seria uma confirmação da íntima relação de Parmênides com o pitagorismo, que foi responsável, conforme o próprio Pugliese Carratelli coloca, por uma reforma do orfismo no sentido de um culto místico-filosófico à Memória.

Em ambas as hipóteses, a matriz órfica da construção da figura da deusa é evidente. Resta se perguntar o porquê de não ser nomeada. Uma sugestão neste sentido poderia até nos vir da antropologia da religião: é possível imaginar que quanto mais a divindade é “forte”, menos é nomeada, pois dizer o nome é trazer para perto. As tradições da religiosidade popular brasileira também estão repletas de referências a este cuidado especial na nomeação de certas divindades *tricksters*.

Vamos, em fim, à conclusão do *Prólogo*:

**Mas é preciso que de tudo
te instruas: tanto do intrépido coração da verdade persuasiva, quanto das
opiniões de mortais em que não há fé verdadeira. Contudo, também isto
aprenderás: como a opiniões
precisavam patentemente ser, atravessando tudo através de tudo.**

Aqui, de maneira poeticamente engenhosa, entra em cena a Verdade, a *Alétheia*. A relação da verdade a ser revelada com a descida para o mundo dos mortos não pode ser ocultada atrás de uma concepção moderna de verdade: etimologicamente A-léthia é a exata antítese da *Léthe*, do esquecimento, rio que percorre o além-túmulo. E entre oblvio e memória joga-se toda a jornada escatológica da alma na descida ao mundo dos mortos.

É impossível não recordar a esta altura o celebre mito de Er: as almas precisam beber da água do esquecimento para voltarem para uma nova vida, mas a Er é concedido não beber, e, portanto, não esquecer: a ele é dado o dom da memória, de *Mnemosýne*, com a tarefa de contar, de volta para a terra, o que viu (*República* 614c ss).

Parmênides parece ter percorrido o mesmo caminho, e com o mesmo objetivo de revelar a verdade, que é o contrário do esquecimento: verdade acompanhada talvez da deusa Memória. Com uma diferença significativa, porém: sem precisar ter morrido (v. 26).

Este jogo entre *Alétheia* e *Léthe* nos introduz numa questão que a economia destas páginas nos permite somente começar a esboçar em toda sua beleza: a questão da linguagem do poema. Mereceria um ensaio a parte.

Ficou evidente a necessidade, para mergulhar nas imagens do poema, de um distanciamento de uma leitura secular do texto que não quis ver o que nele aparece evidente. A própria linguagem do poema é uma linguagem tipicamente ritual, litúrgica e de encantamento: a) o verbo carregar, conduzir (*phéro*), termo tipicamente mágico, aparece quatro vezes no prólogo do *Poema*. A filosofia é poderosa, como a poesia e as falas mágicas; b) o som das rodas gigantes do carro é comparado no próprio Poema ao som de flautas: o som é aquele de um ritual apolíneo – asclepiade de cura, e com o som da serpente (facilmente comparável com o som da flauta).⁶

Através de todas as cidades

O caminho que Parmênides diz percorrer no começo de seu poema não vai, portanto (iluministicamente) em direção às luzes, e sim às trevas. É um caminho que o grego chama de *katábasis*, descida para o mundo dos mortos. Parmênides vai em direção à sua própria morte. E com bons interesses “filosóficos”: o de poder encontrar “o coração intrépido da verdade bem redonda ou persuasiva”.

Assim o *Poema* de Parmênides revela contaminações, pouco exploradas na historiográfica filosófica, com a mitologia órfica, as tradições filosóficas pitagóricas acima descritas e até práticas de cura pré-hipocráticas, baseadas na incubação, na consulta aos oráculos e nas orações mágicas.

⁶ Cf. Pugliese Carratelli (1988: 344) sobre as conexões entre Mnemosýne e Asclépio em recentes descobertas arqueológicas.

Como compreender no interior da filosofia que nasce esta narrativa místico-poética de Parmênides? Qual é seu lugar, quando considerada em relação ao restante do poema e no horizonte da extraordinária experiência intelectual da filosofia antiga ocidental?

Parece-me que uma indicação para responder a esta pergunta está presente no próprio *Prólogo*. O caminho da *katábasis* que Parmênides realiza é dito, no v. 3 do *Poema*, *katá pant'áste*, isto é, “através de todas as cidades” (cf. a variante Mutschmann, manuscrito N). Uma expressão extraordinariamente bela e de difícil interpretação para nossa *lectio* moderna, especialmente quando compreendermos a carga mística do *Prólogo*.

Viria a se perguntar: como um itinerário religioso de descida para o mundo dos mortos pode atravessar todas as cidades? Como a experiência mística pode ser apontada ao mesmo tempo como algo extensivamente político?

Seja-me permitido reclamar novamente que esta pergunta é a pergunta de um moderno, e não caberia provavelmente na boca de um homem grego antigo: longe de uma relação individualista e intimista com o mundo do sagrado e de suas lealdades mais profundas, o homem grego vive o misticismo bem no centro de sua existência; e este centro é, sem dúvida, exatamente a cidade. Que, não acaso, *vernantianamente*, é o *locus* privilegiado da filosofia que nasce.

Não parece haver contradição, portanto, entre os dois *loci*: entre *katábasis* e política, entre *katábasis* e filosofia. E, portanto, entre este *Prólogo* mistério do fr. 1 e o restante do *Poema*. E sim, continuidade, coexistência, circularidade – para lançar mão de conceitos historiográficos mais recentes.⁷

A literatura filosófica antiga, portanto, demonstra compreender o exercício místico da *katábasis* como um momento fundamental do itinerário intelectual de formação do homem sábio.

Todas as descidas, toda as *katabáseis* parecem culminar num momento fundamental, num *locus* narrativo de importância crucial para o pensamento ocidental: no diálogo *República (Politéia)* de Platão. Aqui a expressão parmenidea *katá pant'áste*, “através de todas as cidades” parece encontrar seu sentido mais preciso e sua realização mais própria.

⁷ Especialmente conceitos como os de *dialogismo* (Bakhtin) e de *circularidade* (Carlo Ginzburg).

Platão não era alheio às narrativas de *katábasis*, muito pelo contrário. Seus diálogos estão repletos de mitos de descida para o além-túmulo. Enfrentei alguns dos mais importantes mitos da imortalidade de Platão em meu artigo mais recente, na *Revista Idéias* da UNICAMP: “Quem sabe se viver é morrer e morrer é estar vivo?: o lógos pitagórico do tempo da alma em *Górgias* e *Mênon*”.⁸

Mas é especialmente na *República* que a *katábasis* se torna o próprio movimento do filósofo, não simplesmente um tema, mas o caminho da filosofia, seu itinerário, seu método.

Isso aparece claro em dois *loci* literários e filosóficos de extrema relevância:

- a) na construção dramática do próprio diálogo (desde sua primeira palavra até seu desfecho);
- b) na sua metáfora mais celebre e forte: aquela da caverna.

Do *katében* inicial de Sócrates para o Pireu, para ao encontro de uma procissão dedicada à deusa Bêndis, ao mito de Er, a estrutura dramática da *República* parece re-percorrer outras *katabáseis*.

Vegetti (1998: 100) associa Bêndis a Hécate, deusa do além-túmulo que na iconografia carrega, como deve, uma lança dupla, *dílonchos*, a indicar o bívio ao qual todos são chamados a encontrar no além-túmulo: bívio este que não pode não nos fazer pensar ao duplo *hodós* parmenideo.

E especialmente numa das metáforas, ou melhor, alegorias centrais para a *República* (e não para a história da filosofia como tal), que é aquela do celebre mito da caverna. A relevância desta imagem para a discussão atual sobre a *katábasis* é quase óbvia, mesmo que pouco explorada na literatura histórico-filosófica.

⁸ Gabriele Cornelli. Quem sabe se viver é morrer e morrer é estar vivo?: o lógos pitagórico do tempo da alma em *Górgias* e *Mênon*. *Idéias*, UNICAMP, Campinas, v. 11, n. 2, p. 83-100, 2005

Conclusão

Mais uma vez, a história da filosofia antiga nos regala uma ferramenta, um *martelo nietzschiano*, ou quem sabe um simples pincel, para redesenhar tanta historiografia racionalista e presentista das origens de nossa maneira de ver o mundo ocidental. Para conseguirmos ver origens mais amplas, de maior diálogo e menos estanques daquelas às quais estamos acostumados.

Pois nosso jogo da história da filosofia parece-me ser, ainda hoje, aquele que jogava Merleau-Ponty: o de “explorar o irracional para integrá-lo numa razão expandida”.

Explorar e expandir, portanto: imperativos para descer, para a *katábasis* até as origens de nossa filosofia, quaisquer elas sejam, aonde quer que nos levem, com coragem e sinceridade intelectual, aprendendo com a ousadia parmenidea: *dià pántos pánta perônta*, “atravessando tudo através de tudo”.

BIBLIOGRAFIA

- BURKERT, Walter. *Lore and science in ancient Pythagoreanism*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1972.
- BURKERT, Walter. “Das Prooimion des Parmênides u. die Katabasis des Pythagoras”. In *Phronesis* 14 (1969) 1-30.
- CACCIARI, Massimo. *Geofilosofia dell’Europa*. Milano: Adelphi, 1994.
- CAPIZZI, Antonio. *Introduzione a Parmenide*. Roma: Laterza, 1975.
- CAVARERO, Adriana. *Nonostante Platone: figure femminili nella filosofia*. Roma: Editori Riuniti, 1999.
- CURNOW, Trevor. *The Oracles of the Ancient World*. London: Duckworth, 2004.
- DIELS, H.– KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin, 1961.
- DIELS, H. *Parmenides Lehrgedicht* (1897). Sankt Augustin, Academia Verlag, 2004.
- GILBERT, O. “Die Daimon des Parmenides . In *Archiv fur Geschichte der Philosophie* 20 (1907) 25-45.
- HESÍODO. *Teogonia*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- MARQUES, Marcelo Pimenta. *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo: Loyola, 1990.
- MILLER, Mitchell. “Ambiguity and Transport: Reflexions on the Proem to Parmenides’ Poem”. In *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 30 (2006) 12-28.
- MORRISON, J.S. “Parmenides and Er”. In *The Journal of Hellenic Studies* LXXV(1955) 59-68.
- NUSSBAUM, Martha C. “Conventionalism and the Conditions of Thought”. In *Harvard Studies in Classical Philology* 83 (1979) 63-108.
- PLATONE. *Opere Complete*. Edizione elettronica a cura di G. Iannotta, A. Manchi, D. Papitto. Indice dei nomi e degli argomenti a cura di Gabriele Giannantoni. Roma: Laterza, 1999.

Cornelli, Gabriele

A descida de Parmênides: anotações geofilosóficas às margens do prólogo

- O POEMA DE PARMÊNIDES: DA NATUREZA. Edição do texto grego, tradução e comentários por Fernando Santoro (VERSÃO BETA). Rio de Janeiro: Laboratório OUSIA, 2006.
- PUGLIESE CARRATELLI, Giovanni. “Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico”. In *La Parola del Passato* 29 (1974) 108-126..
- PUGLIESE CARRATELLI, Giovanni. “La ΘEA di Parmenide”. In *La Parola del Passato* 43 (1988) 337-346.
- PUGLIESE CARRATELLI, Giovanni. *Le lamine d’oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*. Milano: Adelphi, 2001.
- ROBBIANO, Chiara. *Becoming Being. On Parmenides’ Transformative Philosophy*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2006.
- RUGGIERO, Raféale. “Una via lontana dal cammino degli uomini (Parm, Fr. 1+6; Pind. Ol. VI 22-27: pae. Viv. 10-20)”. In *Studi Italiani di Filologia Classica* 13 (1995) 143-181.
- SASSI, Maria Michela. “Parmenide al bivio: per un’interpretazione del Proemio”. In *La Parola del Passato* 43 (1988) 383-396.
- STRABONE. *Geografia: L’Italia. Libri 6 e 7*. Milano, Rizzoli, 1988.
- VEGETTI, Mario. “Katábasis”. In PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e Commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 1998, 93-104.
- ZUNTZ, G. *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Grécia*, Oxford, 1971.