

<https://doi.org/10.26512/pl.v11i22.41781>

Artigo recebido em: 30/01/2022

Artigo aprovado em: 15/07/2022

Artigo publicado em: 19/09/2022

## A CENTRALIDADE DO FOGO NA COSMOGONIA DO PITAGÓRICO FILOLAU

### THE CENTRALITY OF FIRE IN THE COSMOGONY OF THE PYTHAGOREAN PHILOLAUS

Erick D'Luca<sup>1</sup>

([erickdlucaunb@gmail.com](mailto:erickdlucaunb@gmail.com))

28

**Resumo:** Filolau de Crotona é situado historicamente no período arcaico da filosofia, entretanto, diferente de outros filósofos desse período, o pitagórico aparece sempre de modo superficial em manuais de introdução à filosofia arcaica. Esse papel periférico de Filolau na literatura é incongruente, dado que é um filósofo que perpassa obras platônicas e aristotélicas, sendo citado explicitamente no *Fédon*. O próprio Platão já foi acusado de ter plagiado o sistema do pitagórico em seu diálogo *Timeu*. Filolau possui um sistema filosófico extremamente sofisticado para sua época, no qual há uma metafísica baseada na dissimilaridade e na harmonia, bem como uma epistemologia baseada no número. No entanto, este artigo não se reduz a pensar somente o lado mais “científico” de Filolau, mas busca, também, compreender o âmbito em que ele viveu e como a prática dos ritos e mitos *influenciaram* seu trabalho filosófico. Assim, o presente trabalho dedicar-se-á mais especificamente à compreensão do fragmento 44 DK B7, onde se diz que o centro do cosmos de Filolau é chamado ἑστία (Héstia ou lareira). Héstia era conhecida como a deusa virgem do lar, tendo como seu símbolo a lareira. Foram verificadas, então, as referências na literatura à deusa, aos ritos dedicados a seu símbolo em espaços privados e públicos, como o *mégaron*, e suas possíveis correspondências ao sistema do pitagórico, a partir de uma leitura hermenêutica.

**Palavras-chave:** Filosofia antiga. Filolau. Cosmogonia. Fogo central. Héstia.

**Abstract:** Philolaus of Croton is historically situated in the archaic period of philosophy, however, unlike other philosophers of this period, the Pythagorean always appears in a superficial way in works of archaic philosophy introduction. This peripheral role of Philolaus in the tradition is incongruent, since he is a philosopher that permeates Platonic and Aristotelian works, being cited explicitly in the *Phaedo*. Plato himself was accused of having plagiarized the philolaic system in the *Timaeus*. Philolaus had an extremely sophisticated philosophical system for his era, in which the metaphysics is based on dissimilarity and harmony and an epistemology based on number. Nevertheless, this paper is not limited to thinking only about the more “scientific” aspects of Philolaus, but also aims to understand the context in which he lived and how the practice of rites and myths *influenced* his philosophical work. This paper will be dedicated more specifically to the comprehension of the fragment 44 DK B7, which the center of Philolaus’ cosmos is said to be called ἑστία (Hestia or hearth). Hestia was known as the virgin goddess of the home; the hearth is her symbol. It was verified the references to the goddess in the literature, rites

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia pela Universidade de Brasília. Pesquisador bolsista FAP-DF em nível de Iniciação Científica.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7948794696238037>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0191-2004>.



dedicated to her symbol in private and public spaces, such as the megaron, and their possible correspondences to the philolaic system based on an hermeneutical reading.

**Palavras-chave:** Ancient philosophy. Philolaus. Cosmogony. Central Fire. Hestia.

## INTRODUÇÃO

Filolau foi um filósofo pré-socrático<sup>2</sup> pertencente ao pitagorismo. Nasceu em Crotona, uma cidade ao sul da Itália, e viveu em torno de 470 aEC a 385 aEC. Além disso, é apontado pela literatura como contemporâneo de Sócrates.

Houve uma controvérsia envolvendo a obra atualmente perdida de Filolau e, sobre esta, a tradição nos concede duas interpretações: “aquela da existência de três livros<sup>3</sup> (o célebre *tripartium*) e outra que se refere à existência de somente um livro de Filolau” (CORNELLI, 2011, p. 234). Entretanto, hodiernamente, parece haver um consenso entre os historiadores de que se trata apenas de uma obra e, em D.L VIII, 85, é possível verificar as razões desse consenso. Na citação, é falado que Platão poderia ter tido contato com a única obra de Filolau, denominada: *Sobre a Natureza* (Περὶ Φύσεως), sendo esta “[...] provavelmente a primeira obra a ser escrita por um pitagórico” (HUFFMAN, 2016, p. 1)<sup>4</sup>. O título concernente a ela provém de uma tradição anterior a Filolau, pois Περὶ Φύσεως (*peri physeos*) é o nome que a maioria dos filósofos pré-socráticos deram às suas obras, dentre eles: Anaximandro, Heráclito, Parmênides.

O título da obra e a tradição que a impregna já são um potente indicador do teor da filosofia proposta por Filolau. Aristóteles, na *Metaph.I.5. 986b10-15*, utiliza o termo φυσιολόγοι (*physiologoi*) para designar aqueles que discursam sobre a *physis* ou, como é comumente traduzida, a natureza. Contudo, para os filósofos pré-socráticos, essa natureza não era pensada do mesmo modo como nós, modernos, pensamos – em um sentido biológico, material, de ecossistema.

Para que se possa presumir, ou até mesmo afirmar, algo acerca do papel designado ao fogo central na astronomia filolaica, é necessário que se detenha preliminarmente, ainda que de

<sup>2</sup> Atenta-se ao fato problemático que é a utilização do termo “pré-socrático”. Este não deve ser interpretado, neste artigo, como um indicativo de divisão cronológica, pois, como será exposto adiante, Filolau foi contemporâneo de Sócrates. Para um maior aprofundamento sobre o problema envolvendo o termo “pré-socrático”. Cf. Laks (2013).

<sup>3</sup> Para um maior aprofundamento sobre a questão das três obras que Filolau teria editado de Pitágoras. Cf. Cornelli (2011).

<sup>4</sup> Orig.: “[...] probably the first book to be written by a Pythagorean”.



maneira breve, em algumas de suas *archai*. Estas são fundamentais para explicar a ordenação do cosmos proposta pelo filósofo, pois é a partir delas que podemos, por assim dizer, “assentar o terreno”, possibilitando chegar o mais próximo de asserções minimamente confiáveis sobre o conceito de fogo central, que é praticamente velado dentro da história da filosofia.

Essas *archai* serão abordadas de modo circunscrito, dissertando-se, nesta oportunidade, apenas sobre quatro das suas instâncias mais fundamentais, as quais constituirão, para este trabalho, o pano de fundo elementar de toda a estrutura filosófica de Filolau. São elas: os limitantes e os ilimitados, a harmonia e, por último, a sua epistemologia. Far-se-á, então, uma tentativa de desvelamento desses princípios, sob uma espécie de incursão às *archai* do filósofo, trilhando as instâncias primordiais da filosofia filolaica.

Essa incursão pela filosofia de Filolau, como sugere Kahn (1994), consiste em tecer uma análise exegética dos fragmentos filolaicos, comparando-os com os relatos aristotélicos (sobretudo aqueles feitos no livro alfa da *Metafísica*), pois tal análise possibilita estabelecer um diálogo de maior credibilidade com a filosofia proposta pelo pitagórico.

## 1 AS ARCHAÍ DÍADE: LIMITANTES E ILIMITADOS

Tentar compreender a díade filolaica é um dos maiores problemas que envolvem seu sistema filosófico, dado que Filolau não fornece exemplos claros do que de fato seria essa díade. Diversos pesquisadores tecem hipóteses do que ela pode significar<sup>5</sup>, porém Huffman (1993) é quem parece abrir um dos melhores caminhos interpretativos ao afirmar que a discrição de Filolau em conceder exemplos do que seriam os limitantes e os ilimitados é proposital, embora seja possível, segundo o autor, identificar alguns exemplos dessa díade a partir da cosmogonia, da teoria musical e da teoria médica.

Nesse sentido, tanto Huffman (1993) quanto Cornelli (2011) apontam a necessidade de ressaltar que Filolau sempre se refere à díade utilizando o plural (limitantes/ilimitados), em contraste com a utilização desses termos que Platão, no *Filebo*, e Aristóteles, na *Metafísica*, fazem, no singular. Huffman (1993) retrata essa insistência filolaica do plural como sendo parte da interpretação que o filósofo fazia da díade: “[...] os limitantes e ilimitados de Filolau não são

---

<sup>5</sup> Dentre eles estão Burkert (1972), Schofield (1983), Barnes (1982), Huffman (1993) e, de um certo modo, Platão, no *Filebo*, e Aristóteles, na *Metafísica*.



tratados como princípios abstratos separados do mundo, mas, antes, como características manifestas do mundo” (HUFFMAN, 1993. p. 40)<sup>6</sup>.

Esses não são abordados como princípios metafísicos, mas, sim, como características manifestas dos entes. De fato, quando consultamos o fr.2 em sua língua original, vemos o verbo polissêmico φαίνεται – *pháinetai*, que pode significar aparecer, manifestação de algo na experiência sensível. E essa indicação do grego auxilia na confirmação da plausibilidade da hipótese apresentada tanto por Huffman quanto por Cornelli.

Fr.2 ou 44 DK B2: É necessário que todas as coisas que são, sejam limitantes ou ilimitadas ou ambas: limitantes e ilimitadas, mas não em todo caso apenas ilimitadas. Agora, desde que é manifesto (φαίνεται) que nem a partir de coisas apenas limitantes, nem a partir de coisas que são apenas ilimitadas, é claro, portanto, que o cosmos e as coisas nele foram juntadas a partir de ambas: limitantes e ilimitadas. As ações dessas coisas deixam isso claro, pois aquelas que provém das limitantes limitam. Aquelas que são de ambos, tanto de limitantes, quanto de ilimitadas, limitam e não limitam e aquelas que são a partir das ilimitadas serão evidentemente (φανέονται) ilimitadas.

31

A impossibilidade do somente ilimitado, apontada no fr.2, está vinculada à crítica que Filolau tece acerca das *archai* propostas por outros pré-socráticos. Uma dessas críticas pode ser lida como direcionada a Anaximandro, que utilizava o *á-peiron* – o não-limite, i.e, o ilimitado, como a *arché* fundamental de toda sua filosofia. Contudo, a interpretação de *ápeiron*, para Anaximandro, de acordo com Kahn (1960), é estritamente material, enquanto os ilimitados de Filolau são metafísicos.

### 1.1 Éstô, o ser das coisas

O fr.6 é, indubitavelmente, o fragmento mais nebuloso e hermético que compõe os fragmentos filolauicos e, por ser assim, é a partir de um des-velamento que os autores-comentadores formularam diversas interpretações e traduções sobre ele. O fragmento em questão diz que, na filosofia de Filolau, existiria uma *arché* fundamental, que seria o princípio de todos os princípios: ἐστὼ (éstô).

Fr.6 ou 44 DK B6: Concernente à natureza e à harmonia a situação é a que prossegue: o ser das coisas (ἃ μὲν ἔστώ), que é eterno e a natureza em si mesma admitem um conhecimento divino, mas não um

<sup>6</sup> Orig.: “[...] Philolaus' limiters and unlimiteds is that they are not treated as abstract principles divorced from the world, but rather as manifest features of the world.”



conhecimento humano, exceto que seria impossível para quaisquer coisas que são e são conhecidas por nós vir a ser se não preexistisse o ser das coisas a partir do qual o cosmos foi gerado, isto é, as limitantes e as ilimitadas. Mas desde que esses princípios preexistem e não sendo similares ou relacionados, seria impossível eles serem ordenados se uma harmonia não os tivesse encontrado, de qualquer modo que o tenha feito.

Kahn (1974), Huffman (1993) e Cornelli (2011) chegam, *lato sensu*, às mesmas conclusões e não sem fundamentos, pois esse ser último parece tratar-se muito mais de uma posição anti-jônica por parte de Filolau. Como vimos na seção 1, Filolau já dava indícios de uma posição de antítese ao pensamento dos filósofos jônicos.

Essa oposição torna-se ainda mais perceptível quando ele menciona que os entes humanos não poderiam conhecer o princípio de todos os princípios, uma vez que este é interpretado como não sendo humanamente inteligível, sendo permitido somente à divindade compreendê-lo. No entanto, esse princípio também não poderia ser reconhecido de modo material como a água, o fogo, a terra, o ar etc., pois não forneceria uma explicação suficiente acerca das coisas, de modo que “[...] seria mais adequado contentar-se em definir que todas as realidades devem ter surgido, de alguma forma, de limitantes e ilimitados [...]” (CORNELLI, 2011, p. 267). Esta afirmação se constata no fr.1, onde é relatado que o cosmos – e tudo que nele está contido – existe pela relação de limitantes e ilimitados.

Fr.1 ou 44 DK B1: Demétrio, nos *Homônimos*<sup>7</sup>, diz que Filolau foi o primeiro, entre os pitagóricos, a publicar um *Sobre a Natureza* (Περὶ φύσεως), que começa de tal modo: “*Physis* no cosmos foi juntada tanto a partir das coisas que são ilimitadas (ἄπειρων) quanto a partir das coisas limitantes (περαινόνων), tanto o cosmos como um todo quanto as coisas que nele estão contidas” (D.L. VIII. 85).

Segundo Cornelli (2011), com a divergência jônica, Filolau acaba por se aproximar da filosofia eleata, especificamente de Parmênides, pois tanto este, em seu *Poema*, quanto Filolau argumentam sobre a incognoscibilidade do ser último. Ambos propõem uma relação divina com o ser, além de abordarem a imobilidade, a permanência em suas filosofias (seção 4.2).

Esse ser das coisas, o princípio dos princípios, para Filolau, está distante de ter relação com o misticismo que é comumente atribuído aos pitagóricos. Aliás, essa atribuição mística faz com que as contribuições e pensamentos dessa tradição sejam marginalizados e sofram preconceitos como sendo uma espécie de seita religiosa semelhante ao orfismo, como pensava

---

<sup>7</sup> Utilizando a tradução sugerida por Mário da Gama Kury



Frank (1923). Por sua vez, Filolau não pode ser compreendido como puramente pitagórico porque sua filosofia foi muito mais influenciada pela tradição dos filósofos pré-socráticos do que propriamente pela tradição pitagórica, de acordo com Huffman (2003).

Da metade para o final do fr.6 é introduzido o terceiro princípio de Filolau, aquele que tem como função ordenar a díade, mantê-la unida: a harmonia, sobre a qual falaremos em sequência.

## 1.2 Harmonia, número e epistemologia

Sobre o princípio da harmonia, não nos deteremos com tanta primazia quanto à díade. Isso porque, apesar de a passagem por ele ser essencial, há alguns vínculos conceituais que são demasiadamente exteriores ao tema, de maneira que a incursão pelo terceiro princípio será, por assim dizer, propedêutica. O fr.6a escancara que o conceito de harmonia em Filolau possui ligação com a música, e os pitagóricos tinham conhecimento de que esta possuía evidentes relações com a matemática (MCKIRAHAN, 2013b) e, conseqüentemente, com os números.

33

Fr.6a ou 44 DK B6: A grandeza da harmonia é formada pelo intervalo da quarta e da quinta. A quinta é maior que a quarta pelo intervalo de 9:8. Da corda mais baixa até a medial há uma quarta; da medial até a mais alta há uma quinta; mas da mais alta até a terceira há uma quarta e da terceira até a mais baixa há uma quinta [...].

Tanto Huffman (1993) quanto Cornelli (2011) não se detêm em pesquisar o conceito de harmonia diretamente relacionado à música<sup>8</sup>, mas ao número. O primeiro explicita isto quando diz: “Já sugeri que a harmonia é fortemente vinculada a outro princípio explanatório de Filolau: o número [...]” (HUFFMAN, 1993. p. 54)<sup>9</sup>. Esse mesmo caminho será tomado nesta pesquisa, buscando evadir (dentro do possível) do âmbito musical filolaico.

A harmonia é o princípio que une a díade e, “[...] em última análise, que permite explicar o surgimento da realidade” (CORNELLI, 2011. p. 268). E, em Filolau, a realidade, ou o real, só pode ser conhecida por meio dos números, conforme nos mostra o fr.4: “E, de fato, todas as coisas que são conhecidas contêm número. Por isso, é impossível que quaisquer coisas sejam compreendidas ou conhecidas sem este” (44 DK B4).

<sup>8</sup> Uma pesquisa neste sentido pode ser encontrada no artigo *Philolaus on Number* do professor Richard McKirahan.

<sup>9</sup> Orig.: “I have already suggested that harmonia is tightly connected to yet another explanatory principle of Philolaus, number [...]”





Na primeira parte desse fragmento, contrariando aquilo que Aristóteles proferiu em sua *Metafísica*, Filolau não compreende a realidade enquanto número, mas, sim, que ela pode vir a ser conhecida por meio dos números. Assim, na segunda parte, podemos concluir que os números possuem, no sistema filolaico, uma função epistemológica: “[...] graças ao fato de a realidade ‘ter número’ é que ela pode ser conhecida, enquanto é passível de uma descrição numérica” (CORNELLI, 2011.p. 270).

## 2 ACERCA DO PITAGORISMO ARISTOTÉLICO

Os relatos de Aristóteles em *Metafísica* alfa acerca da “filosofia pitagórica” são problemáticos, especialmente se os associarmos aos fragmentos genuínos<sup>10</sup> que nos chegaram de Filolau.

O primeiro problema manifesta-se quando o Estagirita, por um lado, se recusa a nomear o pitagórico de que está falando, generalizando-o sob a expressão “assim chamados pitagóricos”, mas, por outro, cita, em *Met.I.3* e *Met.I.4*, de modo explícito, os nomes de Tales, Parmênides, Anaxágoras, entre outros filósofos do período pré-socrático.

De acordo com Zhmud (1989), o termo “pitagorismo” é de difícil definição por referir-se a um movimento demasiadamente heterogêneo, não havendo um critério identitário entre os autores classificados como pitagóricos. Portanto, “[...] não há uma única doutrina que seria compartilhada por todos os pitagóricos” (ZHMUD, 1989, p. 288). A propósito, o mais intrigante da generalização aristotélica é que o Estagirita parecia estar ciente dessa heterogeneidade de teses da escola pitagórica ao relatar que: “Entre eles mesmos, outros afirmam que os princípios são dez [...]” (*Metaph.I.5. 986a22*).

Já o segundo problema pode ser encontrado na afirmação, em *Met.I.5. 985b23-25*, de que o princípio das coisas, para os “assim chamados pitagóricos”, seria o número (*arithmos*). Atentamente, nota Zhmud (1989) que Aristóteles utiliza exatamente da concepção de que “tudo é número” para formar um critério de identidade para o movimento pitagórico. Os pitagóricos discursaram acerca dos números e, não sem motivo, são conhecidos pelos seus avanços na matemática. Todavia, não se encontra, ao menos na delimitação dos fragmentos remanescentes

---

<sup>10</sup> Neste artigo, usou-se, como base para a diferenciação entre fragmentos genuínos e espúrios, Huffman (1993).



de Filolau<sup>11</sup>, algo que corresponda ao número enquanto princípio ontológico<sup>12</sup>, dado que, no sistema filolaico, o número é apresentado em sentido epistemológico no fr.4, como vimos na seção 1.2.

### 3 O FOGO CENTRAL

Uma das principais características do sistema astronômico de Filolau foi mover a Terra do centro do universo. Entretanto, não se tratava ainda de um modelo heliocêntrico, mas de um modelo pirocêntrico. Nicolau Copérnico cita Filolau cinco vezes em sua obra *A Revolução dos Orbes Celestes*, sempre tratando o filósofo como seu precursor. Percebe-se, então, que a influência de Filolau não se restringiu somente à sua época com Platão<sup>13</sup> e Aristóteles, este utilizando de alguns argumentos do filósofo de Crotona para criticar o modelo platônico, como também se perpetuou até o séc. XV EC.

35 Pretende-se mostrar que a concepção do fogo central de Filolau foi influenciada pelo mito e pelos ritos à deusa Héstia (Ἑστία), esta que é “[...] divindade do lar, da lareira doméstica ou dos edifícios públicos, e ainda nome comum que designa esse altar-lareira” (SARIAN, 1999, p. 70). No entanto, vale mencionar que Héstia, nem sempre foi compreendida como uma divindade. Tal noção se deu apenas após *Th.454*. Na *Od.XIV.159*, *Od.XVII.156*, *Od.XIX.304* e *Od.XX.231*, ela é sempre referida como “fogo-lar” (ἱστίη)<sup>14</sup> e está sempre acompanhada nas expressões por Zeus e Odisseu. Além disso, nos *h.Hom.5.21-30*, *h.Hom.24* e *h.Hom.29*, Zeus está sempre presente nas afirmações sobre Héstia.

Tentar demonstrar esta concepção não significa querer negar o valor cosmológico de Filolau como pretendeu Kingsley (1995), que interpretou toda a astronomia filolaica reduzindo-a a um modelo puramente mitológico, afirmando que o modelo cosmogônico do pitagórico era integralmente derivado das obras de Homero e de Hesíodo, assumindo, também, uma

---

<sup>11</sup> Zhmud (1989) realizou, em seu artigo, uma análise mais ampla do relato aristotélico acerca do número, abrangendo outros autores pitagóricos além de Filolau. Contudo, ressalta-se que, muito provavelmente, de acordo com Cornelli (2011), a obra de Filolau foi a única obra pitagórica a estar em circulação no séc. V aEC. Desse modo, é plausível que tanto Platão quanto Aristóteles acessaram-na.

<sup>12</sup> De acordo com Zhmud (1989), Huffman (1993) e Cornelli (2011), há, na *Metafísica*, ao menos três compreensões acerca do número pitagórico: a ontológica, a imanente e a mimética.

<sup>13</sup> Aristóteles, em *Metaph. I.5. 987a29*, constata a influência do pitagorismo nos escritos platônicos.

<sup>14</sup> Escrita jônica, de acordo com Sarian (1999).





concepção fundada em analogias pouco sustentáveis de que o fogo central teria sido colocado no sistema de Filolau como uma límpida referência ao Tártaro<sup>15</sup>.

Assume-se, contudo, uma dificuldade com a interpretação proposta neste artigo, provocada pela ausência de referências explícitas no grego da relação entre Héstia e Filolau. Assim, o único relato que parece conceder essa chave interpretativa está na obra *Eclogae*<sup>16</sup>, do doxógrafo Estobeu.

Aristóteles não cita o fogo central como ἑστία, mas como πῦρ em *Cael.*293a17. Não há, dentro do material conferido, motivos que poderiam explicar as razões que o levaram a escrever o fogo de Filolau desse modo. Cogita-se que, talvez, por uma redução do significado mitológico e elevação do modelo filolaico pelos fenômenos, mas não nos cabe discorrer, neste artigo, sobre isso. Tomaremos, então, os relatos de Estobeu como a fonte doxográfica mais fidedigna aos escritos atualmente perdidos de Filolau.

A proposta é, dessa maneira, prover uma leitura que possibilite identificar uma influência mitológica e, portanto, cosmogônica, mas, ao mesmo tempo, cosmológica, não renunciando às especulações propriamente metafísicas que o sistema propõe. Afinal, quando se trata de filosofia, seja antiga ou contemporânea, é sempre necessário ter em mente que o filósofo é um ser humano inserido em um determinado período histórico e, por consequente, em uma determinada cultura.

Tendo em vista que Filolau escreveu em um período no qual a prática dos ritos baseada nos mitos era comum e, além disso, que o filósofo pertenceu ao movimento pitagórico, conhecido por ser um fortemente vinculado às práticas religiosas, como sugerido por Zeller e Mondolfo (1938), não seria absurdo cogitar que Filolau fizesse ritos a alguma divindade e que esta fosse Héstia, ou que frequentasse os *mégarons*, ou que ao menos tivesse conhecimento destes, pois, como afirmou Vernant, “Dois termos designam o centro no pensamento religioso dos gregos. Um é *Omphálos* que significa o umbigo, o outro é Héstia, a lareira” (VERNANT, 1990, p. 257).

Entretanto, os fragmentos 7 e 17 não evidenciam do que efetivamente eles tratam. A conclusão de que se trata do fogo central se dá por verificação dos textos aristotélicos que, ao serem analisados sob a luz dos fragmentos filolaicos, elucidam, quase sem adendos, a

<sup>15</sup> Para um maior aprofundamento da discussão envolvendo a obra de Kingsley. Cf. Huffman (2008).

<sup>16</sup> Diversos fragmentos interpretados como autênticos derivam dessa obra, por exemplo, os fragmentos 2, 6, 7 e 17. Para esta discussão acerca da genuinidade dos fragmentos de Filolau. Cf. Huffman (1993, pp. 17-35) e Huffman (2016, pp. 3-5).



astronomia do pitagórico. Tentar-se-á, pois, fazer uma exegese de tais fragmentos, tecendo relações, quando possível, com a deusa Héstia.

### 3.1 “O um no centro”

O fr.7 diz que “A primeira coisa juntada, o um no centro da esfera é chamado lareira (ἔστια)” (44 DK B7)<sup>17</sup>. O termo “τὸ ἓν”, o “um” (aplicado à filosofia pitagórica), causou interpretações equivocadas já em Aristóteles, e, nesta oportunidade, apresentamos dois problemas envolvendo as compreensões aristotélicas a esse respeito.

O primeiro deles encontra-se em *Metaph.*XIV.4. 1091a13, no qual Aristóteles, fazendo mais uma comparação acerca do Um, afirma que “[...] claramente dizem [os pitagóricos], uma vez constituído o Uno, seja a partir de planos, da superfície, do sêmen, dos elementos que não se pode especificar, imediatamente o mais próximo do ilimitado começa a ser arrastado e limitado pelo limite [...]”.

O segundo problema, por sua vez, é que o filósofo tentava, de acordo com Huffman (1993), tecer uma comparação entre o Um platônico e o um pitagórico. Algumas tentativas podem ser visualizadas em *Metaph.*I.6. 987b22, onde é dito “Que o Um é essência e que se denomina ‘Um’ sem ser outra coisa, dizia [Platão] de modo similar aos Pitagóricos [...]” e, também, em *Metaph.*III.1. 996a4, onde Aristóteles afirma que “Além disso, eis o que é o mais difícil e envolve o maior impasse: O Um e o Ente, como os Pitagóricos e Platão propunham [...]”<sup>18</sup>. A problemática é evidenciada quando comparamos a compreensão que o Estagirita tenta atribuir ao “um” pitagórico enquanto “Um”, *i.e.*, enquanto algo ontológico.

Se compararmos os dois problemas apresentados, nenhum deles encontra, nos fragmentos que nos chegaram atribuídos a Filolau, sustentação. Isso porque, no fr.7, é mencionado que, na verdade, Filolau não quis dizer que o “Um” foi constituído, gerado. Não se trata, portanto, da constituição de um número ontológico, mas, antes, de uma argumentação epocal para referir-se à primeira coisa juntada a partir da tríplice *archaí*, conclusão com a qual Cornelli (2011) concorda.

Entretanto, alguns pesquisadores ainda tendem a pensar a gênese do cosmos como também sendo a gênese dos números. Nesse diapasão, o “um”, que é o fogo central, como

<sup>17</sup> Em grego: Τὸ πρῶτον ἄρμωσθέν, τὸ ἓν ἐν τῷ μέσῳ τᾶς σφαιράς, ἔστια καλεῖται.

<sup>18</sup> Além dessas, é possível ver outra interpretação do “Um” enquanto algo ontológico em *Metaph.*III.4. 1001a5-13.



veremos a seguir, seria o primeiro elemento em uma sequência numérica na qual o Sol seria o número 7, de acordo com Kahn (2001).

Aristóteles apresenta, assim, uma potente chave de leitura a respeito do fr.7, uma vez que é o seu relato que nos permite entender do que efetivamente trata esse fragmento. Adverte-se, novamente, que não se ignora que tomá-lo como recurso para a análise de Filolau é, embora necessário, simultaneamente problemático (como vimos na seção 3).

Em *Cael.*293a17, Aristóteles elucida o que poderia ser esse “um” apresentado no fr.7, que foi escolhido para estar no centro do universo: “Diziam eles [os pitagóricos] que, ao centro, havia fogo (πῦρ) [...]”. Adiante, acrescenta, em *Cael.*293a27, que “A visão deles é que ao local mais precioso convém a coisa mais preciosa, o fogo, eles diziam, é mais precioso que a terra [...]”.

Os relatos de Aristóteles confirmam a existência de um fogo central no sistema filolaico, porém, o Estagirita estabelece uma questão de nobreza a esse fogo concernente tanto ao espaço cêntrico quanto à escolha do que se estabeleceria nesse centro. Huffman (1993) afirma que o fr.7 corresponderia às exigências do fr.1. O fogo, na época de Filolau, era compreendido como o elemento ilimitado, enquanto a noção de um centro corresponderia aos limitantes. O fr.17 “Enfatiza a noção de um centro e a simetria da esfera ao redor desse centro, de modo que o cosmos será gerado simetricamente ao seu redor” (HUFFMAN 1993, p. 211)<sup>19</sup>.

Fr.17 ou 44 DK B17: O cosmos é um. Começou a ser no centro e do centro veio a ser, em cima do mesmo que embaixo e as coisas acima do centro são simétricas com as abaixo. Por isto, nas regiões inferiores, a parte mais baixa é como a mais alta e semelhante ao resto. Ambas (a mais alta e a mais baixa) possuem a mesma relação com o centro, exceto que suas posições estão invertidas.<sup>20</sup>

Essa afirmação da nobreza do fogo parece ser constada em 44 A27 DK (seção 4.1.1), onde é expressa uma analogia entre a gênese cósmica e o nascimento de um ser humano no sistema de Filolau. Lloyd (1966) confirma essa analogia acrescentando que, naquela época, era bastante comum a relação de micro e macrocosmo, representado o ser humano e o cosmos, respectivamente.

<sup>19</sup> Orig.: “It emphasizes the notion of a center and the symmetry of the sphere around that center such that the cosmos will be generated symmetrically around the center.”

<sup>20</sup> De acordo com Huffman (1993), em uma ordem provável do que teria sido escrito na obra de Filolau, o fr.17 seria anterior ao fr.7, pois um complementa o outro para explicar a gênese da primeira unidade harmoniosa no cosmos.



### 3.1.1 O microcosmo

Filolau, assim como diversos filósofos da sua época, relacionou a gênese cósmica à gênese humana. É evidente uma correspondência do fr.201 com o 44 A27 DK, pois enquanto o Aristóteles discorre, em seu tratado, sobre o universo, o A27 trata da gênese do ser humano.

Fr.201: No primeiro livro “*Sobre a Filosofia de Pitágoras*”, ele [Aristóteles] escreveu: “o mundo é um e do ilimitado foram trazidos o tempo e a respiração, bem como o vazio que distingue o local de cada coisa em cada caso”.

Test.A27 ou 44 A27 DK: Filolau de Crotona disse que nossos corpos são constituídos a partir do calor [ilimitado], pois diz que eles não têm compartilhamento com o frio baseado em algo como a afirmação que se prossegue: Sêmen é quente e é isso que constitui o animal, mas, também, o local onde é semeado, o próprio útero, é ainda mais quente e semelhante à semente, mas isso é como se algo tivesse o mesmo poder que aquilo ao qual é semelhante. Dado que o que constrói não tem compartilhamento do frio. É evidente que o animal que é construído acaba por possuir o mesmo caráter. Ele [Filolau] também menciona o seguinte tipo de afirmação em relação à construção do animal: Imediatamente após o nascimento, o animal inala o ar externo que é frio, então expele-o de volta como uma dívida [...].

39

“Então o cosmos começa [a existir] apenas a partir do quente, o fogo central, que, então, inspira o ar. Claramente isto introduz, também, o elemento básico: ar. E, provavelmente, a julgar pela analogia com a criança, o elemento: frio” (HUFFMAN, 1993, p. 213)<sup>21</sup>. Uma das dificuldades de pensar o microcosmo de Filolau em relação ao macrocosmo parte da questão de qual influenciou, primordialmente, o desenvolvimento do outro. Há de se pensar que Filolau baseou o macrocosmo no micro, afinal é possível que ele tenha observado que para o nascimento do ser humano era necessário o quente e, partindo disso, tenha aplicado essa noção ao seu sistema astronômico. No entanto, tal inferência forneceria o porquê Filolau considerava o fogo um elemento mais nobre que os demais, mas não explicaria a razão da centralidade do quente.

Conquanto seja possível pensar no útero como um centro, Filolau, em seus fragmentos, não parece denotar uma função tão importante ao órgão. De acordo com Huffman (1993), o filósofo de Crotona parece considerar o útero somente como o local em que a semente é semeada, considerando-o ainda mais quente que o próprio esperma (Test. A27). Percebe-se,

---

<sup>21</sup> Orig.: “Just so the cosmos begins just from the hot, the central fire, which then draws in breath. This of course also introduces the basic element, air, and probably, judging by the analogy with the child, the element, cold.”



assim, a relevância extrema que Filolau atribui ao quente em seu sistema, apesar de a centralidade do fogo no macrocosmo não encontrar uma correspondência direta no microcosmo.

Há semelhanças inegáveis entre a cosmogênese e a antropogênese no sistema de Filolau, mas essas não devem ser tomadas como absolutas de modo a afirmar que tudo que é macro provém do micro ou vice-versa, pois o filósofo pitagórico parece ter trabalhado em duas coisas distintas, embora convergentes.

### 3.1.2 Héstia é o um?

Com as informações acima, é possível pensar uma alusão à deusa Héstia, que, na *Th.454*, é retratada como a primeira criança gerada a partir do titã Cronos e da titânide Reia. Porém, quando se analisa o texto grego, percebe-se que não há quaisquer palavras que explicitem, de fato, que Héstia teria sido a primeira deusa gerada. O único modo pelo qual se pode presumir isso é considerando a sequência de geração apresentada por Hesíodo, na qual Héstia é a primeira a ser citada, antecedendo Deméter e Hera. Além dessa sequência, há, no *h.Hom.5.22.*, a explicitação de que a deusa é a primeira filha de Cronos. Graves (1960) também aponta Héstia como a irmã mais velha de Zeus, logo, a primeira a ser gerada. Entretanto, há de se lembrar que o fogo central é considerado como a primeira harmonização da díade dissemelhante, de modo que, se considerarmos que a deusa Héstia seria o próprio fogo central e que Filolau teria radicalmente derivado sua filosofia dos mitos, seria necessário, então, existir algo que correspondesse em termos mitológicos à tríplice.

Para tentar suprir essa falta de correspondência, a díade teria que ser, necessariamente, Reia e Cronos, pois eles geraram Héstia, tal qual os limitantes e ilimitados, junto com a harmonia, geraram o fogo central. De modo a obedecer a obrigatoriedade da dissemelhança presente no fr.1, poderíamos supor Reia e Cronos como geração e corrupção, respectivamente, uma vez que Reia é conhecida por ser a deusa da fertilidade, do nascimento, da gênese, e Cronos é o tempo que tudo consome. Assim sendo, satisfaríamos a questão da dissemelhança. No entanto, não há como estabelecer relação para corresponder aos termos de limitantes e ilimitados. Talvez o máximo que se pode cogitar é Cronos enquanto tempo ilimitado, mas não haveria algo que satisfizesse a correspondência de Reia enquanto limitante. Ademais, o princípio da harmonia não seria satisfeito, pois não há nada que indique, no mito de nascimento de Héstia, algo coincidente com a harmonia. Desse modo, seria absurdo



afirmar que Héstia, enquanto divindade mitológica, seria o “um”. Além do mais, é improvável que Filolau tenha derivado de modo absoluto seu sistema filosófico dos mitos porque, como exposto anteriormente, é mais plausível que o filósofo tenha sido *influenciado* pelos ritos às divindades.

### 3.1.3 A guarnição de Zeus

Aristóteles, em *Cael.*293b3, diz que os “assim chamados pitagóricos” expuseram que o centro deveria ser o lugar mais bem protegido e que o nome do fogo que ocupa o centro era chamado de “A guarnição de Zeus (Διὸς φυλακή)”<sup>22</sup>. É evidente que Aristóteles está comentando sobre o mesmo fogo do fr.7. Huffman (2008), a partir da leitura do *Protágoras*, verifica que o sentido da expressão Διὸς φυλακή, em Aristóteles, significa algo como uma Guarnição de Zeus, um lugar feito para proteger aquilo que é sagrado. O autor explica que, considerando o fogo central desse modo, fica evidente que o resto do cosmos de Filolau seria interpretado como o palácio de Zeus e que, em seu centro, estaria o fogo sagrado de Héstia.

41

A constatação de Huffman não é exagerada, pois, como vimos na seção 3, em todos os relatos literários, a deusa aparece próxima de Zeus, sendo possível notar que o deus dos deuses tem uma certa estima por ela. Nesse relato, é provável que o Estagirita já insinue a correspondência dos ritos gregos com o cosmos de Filolau. Huffman (2008) também pensa a “Guarnição de Zeus” como vinculada ao fogo que Prometeu concedeu à humanidade (*Prt.*79d2). Entretanto, não se pode constatar, a partir do material verificado, que o fogo roubado de Prometeu seria uma alusão a Héstia, razão pela qual considera-se, neste artigo, a “Guarnição de Zeus” como uma derivação dos ritos gregos arcaicos envolvendo a figura da deusa Héstia e a simbologia da lareira.

## 3.2 A centralidade de Héstia

As raízes desta discussão se encontram, em uma fase embrionária, no artigo *Philolaus and The Central Fire*, que expõe que “A centralidade do fogo foi também sugerida por analogia à vida social, na qual a lareira era considerada como o centro do lar e da cidade-estado, dado que o fr.7 mostra que Filolau explicitamente chama o fogo central de lareira [Héstia]”

---

<sup>22</sup> Para um debate sobre a definição como Torre de Zeus. Cf. Huffman (2008, pp. 81-83)





(HUFFMAN, 2008, p. 90)<sup>23</sup>. De acordo com Sarian (1999), Héstia não teve uma potente expressividade plástica entre os gregos, sendo difícil discernir sua presença em diversas obras de arte, pois, geralmente, sua figura não possui traços tão expressivos para verificar se a obra trata ou não da deusa.

De modo geral, a confirmação de que se trata de tal divindade é por meio da inscrição de seu nome na obra. No contexto de obras de artes olímpicas, Héstia é quase sempre representada sentada (símbolo de sua imobilidade, em oposição a Hermes)<sup>24</sup> em um altar normalmente circular. No *h.Hom.5.30.*, é falado que ela se fixa no centro da casa (μέσῳ οἴκῳ), entretanto “[...] Héstia não constitui apenas o centro do espaço doméstico. Fixada no solo, a lareira é como que o umbigo que enraíza a casa na terra. Ela é símbolo e garantia de fixidez, de imutabilidade, de permanência” (VERNANT, 1990, p. 191).

Nessa citação, temos três afirmações extremamente importantes. A primeira comenta que Héstia não constitui somente o centro do espaço doméstico, a qual verificaremos avaliando o espaço público do *mégaron*. A segunda relaciona a lareira com o umbigo. No Pritaneu de Delos, foram registradas duas estátuas relacionadas à deusa: Héstia aparece sentada sobre o *omphálos*. No entanto, segundo Sarian (1999), a datação das estátuas é identificada por volta de 166 a 69 aEC, de modo que é improvável, devido à incompatibilidade histórica, que o filósofo de Crotona tivesse utilizado dessas estátuas para expressar o que o fr.13 diz. “Filolau disse em seu *Sobre a Natureza* que há quatro princípios (*archai*) do animal racional: cérebro, coração, umbigo e genitálias [...]. O umbigo (ὄμφαλος – *omphálos*) [é o local] de enraizamento e do primeiro crescimento [...]” (44 B13 DK).

Contudo, Huffman (1993) diz que ao voltar o olhar à biologia de Filolau, vemos, tal como no fr.7 e no fr.17, um crescimento a partir do centro e, ainda, complementa que o filósofo associa o calor com o primeiro crescimento dos seres humanos e que estes são constituídos a partir do quente. “Há também evidências de que os gregos, de fato, associavam a lareira sagrada com o *omphálos*, particularmente na medida em que a lareira pode ser vista como enraizada na terra, do mesmo modo que o cordão umbilical (outro significado de *omphálos*) enraíza o embrião no útero” (HUFFMAN, 1993, p. 197)<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Orig.: “The centrality of fire was suggested by the analogy of human social life, in which the hearth was regarded as the center of the household and of the city-state, since fr.7 shows that Philolaus explicitly calls the central fire the hearth”

<sup>24</sup> Para esta recorrente questão nas artes plásticas. Cf. Vernant (1990).

<sup>25</sup> Orig.: “There is also evidence that the Greeks in fact associated the sacred hearth with the navel (ὄμφαλος), particularly in that the hearth can be seen as rooted in the earth, just as the umbilical cord (another meaning of ὄμφαλος) roots the embryo in the womb”.



A terceira afirmação se dá pela imutabilidade e permanência da deusa Héstitia. Pode-se pensar aqui que Filolau, ciente dessas características, utilizou-a para ser o centro do seu sistema astronômico para tentar corresponder às exigências de Parmênides em 28 DK B8, em que se diz que o ente deveria ser ingênito, incorruptível, inquebrantável e ilimitado, afinal, a deusa parece ter sido interpretada com esse caráter imutável, além de ser guardiã do fogo doméstico, que é elemento do ilimitado (ver seção 3.1). A lareira no centro, sendo a primeira harmonização da díade dissemelhante e tendo gerado todo o resto a partir de si, pode ser uma correspondência a esse *omphálos*.

### 3.2.1 Mégaron

43 “Que Héstitia reside na casa, é evidente: no meio do *mégaron* quadrangular, a lareira micênica, de forma arredondada, marca o centro do habitat humano” (VERNANT, 1990, p. 191). O *mégaron* é um salão retangular identificado como pertencente ao período micênico (1600 aEC), que geralmente contém quatro colunas formando um quadrado ao redor de uma lareira circular. No teto há a presença de uma saída para que a fumaça da lareira não permaneça no ambiente<sup>26</sup>. O *mégaron* é citado na *Odisseia*<sup>27</sup>. Apesar de os *mégarons* terem seu reconhecimento quase sempre como um palácio, Biers (1996) sugere que eles podem corresponder também às casas privadas do período neolítico (5.000 – 4.000 aEC). Vernant (1990) concede uma leitura excepcional sobre o ritual envolvendo a lareira, dizendo que, ao se acender o fogo dela, estabelecia-se um contato entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses.

Percebe-se, então, que a lareira teve uma alteração gradativa no que tange ao seu espaço fixo, saindo do espaço privado das casas e indo para os espaços públicos dos palácios. Esse movimento se acentua ainda mais com a criação dos prítaneus e da ágora, pois “Quando se institui a ágora, este espaço que não é mais doméstico, que forma ao contrário um espaço comum a todos, um espaço público e não privado, é esse espaço que se torna, aos olhos do grupo, o verdadeiro centro. Para marcar seu valor de centro, estabelece-se aí uma lareira que não pertence mais a uma família particular” (VERNANT, 1990, p. 257). Cross (2020) também confirma essa passagem da lareira como símbolo do lar para um símbolo político nos *mégarons*,

---

<sup>26</sup> Um modelo 3D correspondente ao que seria um *mégaron* micênico pode ser encontrado em: [Mégaron](#)

<sup>27</sup> Se constata nas notas de tradução da *Odisseia* por Christian Werner. Cf. Werner (2018)



dizendo que o fogo, estava intimamente ligado à *pólis*, especialmente em suas práticas sociais e religiosas.

#### 4 CONCLUSÃO

Filolau foi, sem dúvidas, um grande filósofo da tradição pré-socrática, não porventura sua influência perpassa os textos platônicos e alguns textos aristotélicos. Seu valor metafísico e epistemológico é inegável. No entanto, pretender investigar dentro do seu sistema somente aquilo que possui um maior rigor “científico” é optar por abdicar de toda uma vastidão cultural que a Grécia arcaica possuía. Não é absurdo pensar que o filósofo de Crotona frequentava espaços públicos como o *mégaron*, pritaneus, a ágora, ou que até em seu âmbito familiar fizesse ritos à deusa Héstia ou tivesse o hábito da comunhão em torno da lareira, seja privada, seja pública.

44

Contentar-se em pensar que a utilização da palavra lareira (ἑστία), que a doxografia preservou em nome de Filolau, seria insignificante é como aniquilar hábitos, e costumes de toda a vivência cultural na qual o filósofo esteve inserido no período histórico em que viveu. As ocorrências que relacionam a lareira à deusa Héstia e, por consequente, à cultura grega arcaica são extensas dentro da literatura, principalmente no âmbito arqueológico.

Entretanto, reconhece-se dificuldades nesta proposta, a exemplo da ausência de relato na doxografia de que Filolau teria efetivamente frequentado esses locais públicos, além de não existir outro fragmento que elucide ou confirme o que o pitagórico chamava de e interpretava como lareira. Uma das constatações utilizadas para dar sustentação ao argumento da influência ritualística-mitológica veio de Aristóteles (seção 4.1.3) e foi realçado, desde o início do trabalho, que há uma enorme dificuldade em usar os textos aristotélicos como sustentáculos para verificação de filósofos pré-socráticos, pois muitas vezes o Estagirita parece distorcer as obras destes para tentar atingir diretamente Platão.

O que se fez neste artigo foi partir de uma hipótese antropológica: a de que Filolau frequentava os locais mencionados e que, envolto na simbologia e na prática de ritos envolvendo a lareira, pensou seu sistema filosófico sob influência desse contexto. Tal análise foi realizada sem reduzir o sistema filolaico a uma “mitologia científica” e, também, não se ignorou aspectos do seu lado rigorosamente “científico” e filosófico. A tese de que Filolau pode ter sido influenciado pela cultura da *pólis* grega junto com as teses do



seu rigor filosófico não são contrárias e excludentes, mas complementares e associativas, o que pode ser explorado com maior profundidade por meio de trabalho transdisciplinar expressivo de diversas áreas dos estudos clássicos.



## REFERÊNCIAS

- ANGIONI, Lucas. Aristóteles. *Metafísica: Livros I, II e III*. (Trad) Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 15. Campinas: UNICAMP, 2008.
- BARNES, Jonathan. *The Presocratic Philosophers*. London., 1982.
- BIERS, William R. *The Archaeology of Greece: An Introduction*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.
- BURKERT, Walter. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Trad: E. Mina. Cambridge, 1972.
- CORNELLI, Gabriele. *As origens pitagóricas do método filosófico: o uso das archai como princípios metodológicos em Filolau*. Hypnos, v. 11, p. 71-83, 2003.
- CORNELLI, Gabriele. *O Pitagorismo Como Categoria Historiográfica*. São Paulo: Annablume., 2011.
- CROSS, Nicholas D. *The Hearth as a Place of Refuge in Ancient Greece*. Pallas, v.112, p. 107-123, 2020.
- DALIMIER, Catherine; PELLEGRIN, Pierre. Aristóteles. *Traité du Ceil* (trad) in *Œuvres Complètes*. Direction de Pierre Pellegrin. Éditions Flammarion, Paris, 2014.
- DUMONT, Jean-Paul. *Elements de l'histoire de la philosophie antique*. Paris: Nathan Université., 1993.
- FRANK, Erich. *Plato und die Sogenannten Pythagoreer: ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes*. Halle (Saale): Max Niemeyer, 1923.
- GRAVES, Robert. *Greek Gods and Heroes*. New York: Doubleday & Company, Inc, 1960.
- HUFFMAN, Carl. *Philolaus of Croton*. Cambridge University Press, 1993.
- HUFFMAN, Carl. *Philolaus And the Central Fire in Reading Ancient Texts. Volume I: Presocratics and Plato*. p.58-94. Leiden, The Netherlands: Brill, 2008.
- HUFFMAN, Carl. "Philolaus", The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/philolaus/>>.
- KAHN, Charles H. *Pythagorean Philosophy Before Plato in The Pre Socratics: A Collection of Critical Essays* edited by Alexander P.D Mourelatos. p.161-185. Princeton University Press, 1994.
- KAHN, Charles H. *Anaximander and The Origins of Greek Cosmology*. New York: Columbia University Press, 1960.
- KAHN, Charles H. *Pythagoras and the Pythagoreans*, Indianapolis: Hackett, 2001.
- KINGSLEY, Peter. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic Empedocles and Pythagorean Tradition*. New York: Oxford University Press, 1995.
- KIRK, Geoffrey; RAVEN, John E.; SCHOFIELD, Malcom. *The presocratic philosophers: a critical history with a selection of texts (2nd ed.)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- KURY, Mário G. Diógenes Laércio. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. (Trad) 2ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2014.
- LAKS, André. *Introdução à "Filosofia Pré-Socrática"*. Trad: Miriam Campolina Diniz Peixoto. São Paulo: Paulus, 2013.
- MCKIRAHAN, Richard D. *A Filosofia Antes de Sócrates: uma introdução com textos e comentários*. Trad: Eduardo Wolf Pereira. São Paulo: Paulus, 2013a.
- MCKIRAHAN, Richard D. *Philolaus on Number in On Pythagoreanism*, edited by Gabriele Cornelli, Richard McKirahan and Constantinos Macris, Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 179-202, 2013b.



- ROSA, Edvanda B. *et al.* *Hinos Homéricos*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- SARIAN, Haiganuch. *Arqueologia da Imagem: Aspectos Teóricos e Metodológicos na Iconografia de Héstia*. Rev. Do Museu de Arqueologia e Etnologia. São Paulo, Suplemento 3: p.69-84, 1999.
- STOCKS, John L. Aristóteles. *On The Heavens* (trad) in *The Complete Works of Aristotle I* by Jonathan Barnes. Princeton University Press, Princeton, NJ, 1991.
- TORRANO, Jaa. Hesíodo. *Teogonia* (trad). São Paulo: Iluminuras, 1991.
- VERNANT, Jean-Pierre. (1990) *Mito e Pensamento Entre os Gregos: estudos de psicologia histórica*. Trad: Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- WERNER, Christian. (2018). Homero. *Odisseia* (trad). São Paulo: Ubu Editora.
- YEBRA, Valentin G. (1998). Aristóteles. *Metafísica* (trad). Madrid: Editorial Gredos.
- ZELLER, Eduard; MONDOLFO, Rodolfo. (1938). *La Filosofia dei Greci nel suo Sviluppo storico. I Presocratici. Ionici e Pitagorici*. Trad: R. Mondolfo. La Nuova Italia, Firenze.
- ZHMUD, Leonid. (1989) All is Number? *Phronesis*, v. XXXIV13, p. 270–292.





**AGRADECIMENTOS**

Este artigo é resultado de um projeto de Iniciação Científica financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), o qual foi agraciado com Menção Honrosa pelo Programa de Iniciação Científica da Universidade de Brasília. Agradeço ao apoio constante do meu orientador, Dr. Gabriele Cornelli, que esteve comigo durante todo o percurso, e à minha companheira, Gabriela Thuany, que tem participação essencial em meus projetos.

