



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Metafísica (PPGμ)

Erick D'Luca Pereira do Nascimento

**OS SÍMBOLOS DE *HESTIA* E SUAS RELAÇÕES COM OS ESCRITOS DE
FILOLAU DE CROTONA**

Brasília
2025

ERICK D'LUCA PEREIRA DO NASCIMENTO

**OS SÍMBOLOS DE *HESTIA* E SUAS RELAÇÕES COM OS ESCRITOS DE
FILOLAU DE CROTONA**

Texto de defesa da dissertação de mestrado,
apresentado ao programa de Pós-Graduação em
Metafísica da Universidade de Brasília.

Linha de Pesquisa: Origens do Pensamento
Occidental

Orientador: Prof. Dr. Gabriele Cornelli

Co-orientador: Prof. Dr. Rafael César Pitt

Brasília

2025

ERICK D'LUCA PEREIRA DO NASCIMENTO

**OS SÍMBOLOS DE *HESTIA* E SUAS RELAÇÕES COM OS ESCRITOS DE
FILOLAU DE CROTONA**

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Gabriele Cornelli (UnB) (Orientador)

Prof. Dr. Rafael Pitt (UNIFAP) (Co-orientador)

Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese (UFRJ) (Examinador Externo)

Prof. Dr. Aldo Dinucci (UFES) (Examinador Interno)

AGRADECIMENTOS

Foi um estranho, longo e árduo caminho para chegar até esta acanhada dissertação. Para citar um mestre, “Não vejo nada que não tenha desabado, nem mesmo entendo como estou de pé. Olhando um outro num espelho pendurado, me reconheço, mas não sei quem é” (*Preparando o Salto* – Siba).

Mas se numa “[...] esquina qualquer, o sentimento do absurdo pode bater no rosto de um homem qualquer. Tal como é, em sua nudez desoladora, em sua luz sem brilho, esse sentimento é inapreensível” (CAMUS. *O Mito de Sísifo*). Se a vida é cheia de esquisitices e absurdos, o sentimento de pertencimento e de *philia* ajuda a atravessarmos o absurdo.

Agradeço a todos que estiveram comigo: minha revisora, formatadora e meu amor, Gabriela Thuany. “*I wonder when I sing along with you, if everything could ever be this real forever, if anything could ever be this good again*” (*Everlong* – Foo Fighters).

Ao meu filho peludo, Milonga, pelos desabafos e choros silenciosos.

À minha mãe que, mesmo de longe, sempre esteve perto.

Ao meu pai que, talvez, estaria orgulhoso.

A meu amigo e orientador, Gabriele Cornelli, que anda acreditando em mim mais do que eu mesmo acredito.

Ao meu co-orientador, Rafael Pitt, por ter ficado perto e ouvido com carinho.

Ao amigo Anderson Horta, por zelar por minha saúde.

Ao amigo Leonardo Guimarães, pelas trocas acerca da vida e do cotidiano.

À banda, que, muitas vezes, foi um fôlego em meio ao caos da rotina.

A mim, pois “*Il faut imaginer Sisyphe heureux*”.

{ΣΩ.} Ἄλλο τι οὖν ἀφ' Ἑστίας ἀρχώμεθα κατὰ τὸν νόμον;

{ΕΡΜ.} Δίκαιον γοῦν.

Sócrates: – Devemos, então, como de costume, começar por *hestia*?

Hermógenes: – É o mais justo.

(*Teet.* 401b)

RESUMO

Esta pesquisa tem por objetivo examinar o que significa *hestia* e quais são seus símbolos, buscando compreender as razões que motivaram o filósofo pitagórico do séc. V aEC, Filolau de Crotona, a considerá-la como o centro do cosmos. *Hestia* não é somente uma deusa ou meramente uma lareira, mas é, também, símbolo de sacralidade, respeito, verdade, hospitalidade, justiça, imutabilidade e cidadania. Mesmo com essa pluralidade de significados, a filosofia filolaica sofreu reduções simbólicas consideráveis após os comentários de Aristóteles no *De Caelo* (293a18-22). Nesse texto, o Estagirita afirma que, para os “assim chamados pitagóricos”, haveria um fogo central (μέσος πῦρ) no centro do cosmos. A interpretação aristotélica não está errada: afinal, há fogo em *hestia*. O problema da leitura de Aristóteles é que há uma redução da cosmogonia filolaica a um nível puramente fenomênico, que parece escantear os sentidos, religiosos, ritualísticos e antropológicos que *hestia* possui. Portanto, a presente dissertação busca resgatar os sentidos plurais de *hestia* e, com isso, demonstrar como e por que o filósofo pitagórico a escolheu como o centro, o âmago, de seu cosmos.

Palavras-chave: Hestia; lareira; Filolau; pitagorismo.

ABSTRACT

This research aims to examine both horizontally and vertically the meaning of Hestia and its symbols, with the aim of understanding the reasons that led the Pythagorean philosopher of the 5th century BCE, Philolaus of Croton, to regard it as the center of the cosmos. Hestia is not only a goddess or merely a hearth, but also a symbol of sacredness, respect, truth, hospitality, justice, immutability, and citizenship. Even with this plurality of meanings, Philolaic philosophy suffered considerable symbolic reductions after Aristotle's comments in *De Caelo* (293a18–22). In that text, the Stagirite states that, for the “so-called Pythagoreans,” there would be a central fire (μέσος πῦρ) at the center of the cosmos. Aristotle's interpretation is not entirely mistaken, since there is indeed fire in Hestia. The problem with his reading is that it reduces Philolaic cosmology to a purely phenomenal level, thus excluding the religious, ritualistic, and anthropological meanings that Hestia carries. Therefore, this research seeks to recover these plural meanings of Hestia and to demonstrate that there is indeed a well-grounded reason for the Pythagorean philosopher to have chosen it as the center, the core of his cosmos.

KEYWORDS: Hestia; heart; Philolaus; Pythagoreanism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
1 OS SÍMBOLOS DE <i>HESTIA</i> E SUAS RELAÇÕES COM OS ESCRITOS DE FILOLAU DE CROTONA	9
1.1 <i>HESTIA</i> NA LITERATURA PRÉ-PLATÔNICA	10
1.2 <i>HESTIA</i> NA <i>ODISSEIA</i>	10
1.3 <i>HESTIA</i> NOS <i>HINOS HOMÉRICOS</i>	12
1.3.1 Hino Homérico 24.....	15
1.3.2 Hino Homérico 29.....	17
1.4 <i>HESTIA</i> NO COTIDIANO GREGO	23
1.5 AS FUNÇÕES DO PRITANEU	27
1.5.1 Religiosa.....	28
1.5.2 Alimentar.....	29
1.5.3 Jurídica	30
1.5.4 Repositório de Arquivos.....	31
1.5.5 Assistencial.....	32
1.5.6 Os Pritaneus de Atenas, Delos, Latos e Olímpia.....	33
2 <i>HESTIA</i> NOS ESCRITOS DE FILOLAU DE CROTONA.....	37
2.1 FRAGMENTO 13 – <i>HESTIA</i> E <i>OMPHALÓS</i>	38
2.2 <i>HESTIA</i> NO CENTRO DO COSMOS	41
2.2.1 A diminuição mítico-religiosa aristotélica	47
2.2.2 A maximização mítico-religiosa de Kingsley	50
2.2.3 Uma leitura moderada da astronomia filolaica	54
CONCLUSÃO	58

INTRODUÇÃO

Hestia é um substantivo feminino grego que pode ser traduzido de várias maneiras, mas as formas mais corriqueiras são: lareira, lar, altar e, evidentemente, o nome da deusa Héstia. Apesar de sua semântica expressar exatamente esses significados, sua simbologia vai muito além disso. *Hestia* é símbolo de comunidade, *pólis*, hospitalidade, justiça, imutabilidade, casamento, morte e, até mesmo, verdade – na medida em que se jura pelo nome de *hestia*.

Essa lareira-altar começa a ter seu valor simbólico presente já nos palácios do período micênico, onde havia uma *hestia* central de forma circular e, ao redor dela, ficavam quatro colunas que sustentavam o teto aberto, o qual permitia que a fumaça saísse. Vernant (1990) afirma que, simbolicamente, isso é como uma ligação entre o mundo dos mortais e dos deuses.

Finley (1980) considera que o cenário e a ambientação da *Odisseia* podem ser facilmente atribuídos à era Micênica e, no poema homérico, *hestia* (na sua forma jônica, *Istín*) é mencionada quatro vezes – inclusive, é a utilização mais antiga do termo que conhecemos. Todas as vezes em que ela é mencionada, o contexto narrativo é símile: sempre se está jurando por *hestia*. Todavia, não se jura somente por *hestia*, mas, também, por Zeus (Marescotti-Romagno, 2011). Os juramentos em tornos de *hestia* mostram que, mesmo não sendo antropomorfizada, ela era, já naquele período, considerada como sacra.

Nos *Hinos Homéricos* 5, 24 e 29, *hestia* é mencionada. Diversas são suas atribuições nos hinos. Ela é cuidadora da casa do deus Apolo, tem lugar privilegiado concedido por Zeus tanto entre os seres humanos quanto entre os imortais e deve-se sempre libar a ela primeiro. O Hino (5) comenta que *hestia* é filha de Crono, ao mesmo tempo a mais velha – por ter nascido biologicamente primeiro – e a mais nova – por ter sido regurgitada por último. *Hestia* é uma das únicas deusas que não é tentada por Afrodite e prometeu permanecer eternamente virgem. Por causa disso, seu irmão Zeus conferiu àquela um privilégio: fixar-se no centro do *oikos* para receber as melhores oferendas.

O Hino (29) é no qual ocorre a emblemática relação – já bem trabalhada por Vernant (1990) – entre Héstia e Hermes. Ambos os deuses são vinculados de inúmeras formas, há inscrições que os mencionam, há uma boa quantidade iconográfica que os envolve. Mas qual a relação entre eles? Enquanto Héstia é símbolo da imobilidade, da casa, da estabilidade, Hermes é símbolo da mobilidade, do mundo exterior, daquilo que não permanece. Aduz Vernant (1990) que essa dicotomia funcional não é meramente oposta, mas complementar, pois Hermes age no horizonte de ação em que Héstia não pode.

Hestia também estava presente no cotidiano grego. O recém-nascido passava por um ritual chamado de *amphidromia*, que consistia, basicamente, em carregar a criança ao redor da lareira-altar doméstica. Quando se casava, *hestia* também estava presente, recebendo as oferendas e libações e provendo a festividade matrimonial, afinal um dos múltiplos sentidos de *hestia* é exatamente a alimentação em contexto festivo. Ao morrer, a *hestia* doméstica era apagada, como um símbolo de luto da família ao perder um ente querido. Ademais, Vernant (1990) entende que *hestia*, embora seja uma divindade epictônica, abriria um caminho ctônico, uma comunicação direta com o submundo. Portanto, *hestia* estaria presente em três momentos importantes da vida grega: o nascimento, o casamento e a morte, porém ela também estava no cotidiano, no corriqueiro.

No período Clássico, o principal símbolo de *hestia* era o Pritaneu – e o contrário é igualmente verdade: o Pritaneu constituía um símbolo político, social e civil pela existência da *hestia* comunal, sendo, por isso, o principal símbolo desta –, um edifício público que pode ser traduzido como “local dos *pritanes*”, os quais eram os juízes. Contudo, o Pritaneu não era um local restrito aos *pritanes*, em que apenas atos jurídicos ocorriam, como o que chamaríamos hodiernamente de tribunal. Pelo contrário, o Pritaneu era um local onde não somente os cidadãos da *pólis* iam para comemorar, mas também os estrangeiros. Miller (1977) define cinco funções para os Pritaneus: religiosa, alimentar, jurídica, repositório de arquivos e assistencial.

O segundo capítulo se dedicará a analisar os escritos de Filolau que mencionam *hestia* e a enfrentar a questão central que deles emerge: por que colocar *hestia* no centro do cosmos? Para isso, examinarei duas leituras influentes que tentaram responder a esse problema: a interpretação aristotélica e a de Kingsley (1995). A *lectio* de Aristóteles opera uma redução do valor mítico-religioso da *hestia* filolaica, concentrando-se na explicação fenomenológica dos movimentos celestes e interpretando o modelo exclusivamente sob uma ótica “científica”. Kingsley (1995), por sua vez, assume a direção oposta: propõe que a astronomia de Filolau seria, na verdade, uma reinterpretação mítica da *Iliada*, identificando a lareira-altar ao Tártaro e a anti-Terra ao Hades.

A partir dessas leituras extremas, proponho uma abordagem intermediária. Pretendo mostrar que, embora Filolau de fato recorra a mitos, práticas rituais e estruturas simbólicas para compor seu sistema, isso não significa que sua cosmologia careça de valor científico. Ao contrário, o filósofo engaja-se em debates astronômicos de seu tempo – como a questão da paralaxe – e utiliza a clássica derivação micro–macrocósmica, característica do pensamento pré-socrático, para justificar o posicionamento central de *hestia* no cosmos. Assim, busca-se

compreender a cosmologia filolaica sem reduzi-la nem ao mito puro nem à ciência pura, mas reconhecendo a interação dinâmica entre ambos

1 OS SÍMBOLOS DE *HESTIA* E SUAS RELAÇÕES COM OS ESCRITOS DE FILOLAU DE CROTONA

Hestia (no jônico, *Istín*)¹ é um substantivo feminino grego polissêmico. O verbete presente no *Liddell-Scott-Jones* (LSJ) expõe que essa palavra pode significar: lareira de uma casa; lar; túmulo; família; altar; Héstia. No significado *standard*, o de *hestia* enquanto lareira, reside um problema já percebido no LSJ: *hestia* e *eskhára* partilham da mesma semântica. Apesar de parecerem, à primeira vista, a mesma coisa, há diferenças importantes entre as duas palavras.

hestia é um relevante símbolo social das *pólis* gregas e, segundo Gonzalez (2010: 380), exprime um valor simbólico único, dado que tal substantivo possui afinidades claras com a noção de hospitalidade (*zenia*). Ainda, *hestia* é prefixo de inúmeras palavras gregas utilizadas em contextos religiosos e sociais, como é o caso de

[...] ‘Ἑστιασται ‘associação de adoradores de Héstia em Rodes (instituição política); ἐστίασις ‘ceia pública dada por um cidadão aos seus concidadãos; banquete’ (instituição política; dicção prosaica e trágica); ἐστιάτωρ ‘anfitrião; cidadão o qual recai a liturgia de ἐστίασις’ (instituição política; dicção prosaica); ἐστιάω ‘receber em seu lar’ (dicção prosaica e trágica); Ἑστιος ‘nome de um mês na Magnésia’ (instituição social), e por aí vai (MARESCOTTI e ROMAGNO, 2022, p. 105).²

Em contrapartida, *eskhára*, de acordo com Marescotti e Romagno (2022), é um termo mais coloquial, empregado para designar o local onde se prepararia a comida. *Mutatis mutandis*, pode-se pensar *eskhára* como equivalente ao fogão, por exemplo.

Então, a diferença entre as duas palavras está no simbolismo que cada uma carrega, não no objeto representado. Ambas são lareiras, mas *hestia* é permeada de simbologia religiosa e social, enquanto *eskhára* remete, principalmente, à alimentação.

¹ É nessa forma dialetal que Homero e Hesíodo nomeiam ἐστία.

² Orig.: ‘Ἑστιασται ‘association of worshippers of Hestia’ at Rhodes (political institution); ἐστίασις ‘public Dinner given by a citizen to his fellow-citizens; banqueting’ (political institution; prose and tragic diction); ἐστιάτωρ ‘host; the citizen on whom the liturgy of ἐστίασις’ fell (political institution; prose diction); ἐστιάω ‘receive at one’s hearth’ (prose and tragic diction); Ἑστιος ‘name of month in Magnesia’ (social institution), and so on”.

1.1 HESTIA NA LITERATURA PRÉ-PLATÔNICA

hestia é mencionada em várias literaturas historicamente datadas anteriores a Platão (séc. V – IV aEC), especialmente nas tragédias de Ésquilo, Sófocles e Eurípedes. No entanto, neste trabalho, analisarei apenas a *Odisseia* de Homero e os *Hinos Homéricos*. Será explorada a perspectiva dos *aedos* sobre *hestia*, bem como a sua antropomorfização nos hinos e na poesia cosmogônica de Hesíodo.

1.2 HESTIA NA ODISSEIA

O uso mais antigo da palavra *hestia* se dá na *Odisseia* de Homero, em que aparece escrita na forma jônica, i.e., “*istín*”. Assim, não só por conter a primeira referência a *hestia* na literatura grega, como também por ser uma obra com forte potencial de fomentar o diálogo acerca da lareira-altar, a *Odisseia* será a única obra trabalhada de maneira individual nesta pesquisa. Aliás, o uso da palavra “*hestia*”, em concordância com Marescotti e Romagno (2022), só acontece quatro vezes ao longo do poema homérico e, nessas ocorrências, o contexto é parecido. Vejamos:

1) Odisseu, metamorfoseado de velho, jura ao porqueiro Eumeu:

Amigo, já que de todo o negarás, dizes que nunca aquele voltará, e teu ânimo é sempre incrédulo – pois eu não enunciarei assim, mas jurando, que Odisseu está retornando. Bom anúncio seja o meu de pronto, quando aquele vier e sua casa alcançar: me vestirás com belas vestes, capa e túnica; antes, embora bem necessitado, nada receberia. Pois odioso igual aos portões de Hades a mim aquele se torna, quem, cedendo à pobreza, usa palavreado embusteiro. Saiba agora Zeus, antes dos deuses, a hospitaleira mesa e o fogo-lar do impecável Odisseu, ao qual cheguei: por certo tudo isso completa-se como afirmo (*Od.* XIV, 149 – 160. Trad.: Christian Werner)³.

2) (Teoclímeno anuncia à Penélope) “Respeitável esposa de Odisseu, filho de Laerte, ele não sabe ao claro, já minha fala entende: com precisão para ti adivinharei e não esconderei. Saiba agora Zeus, antes dos deuses, e a hospitaleira mesa e o fogo-lar do impecável Odisseu, ao qual cheguei, que Odisseu já está na terra pátria [...]” (*Od.* XVII, 155. Trad.: Christian Werner)⁴.

³ Orig.: “ὦ φίλ', ἐπεὶ δὴ πάμπαν ἀναίνεαι οὐδ' ἔτι φῆσθα κείνον ἐλεύσεσθαι, θυμὸς δέ τοι αἰὲν ἄπιστος· ἀλλ' ἐγὼ οὐκ αὐτῷς μυθήσομαι, ἀλλὰ σὺν ὄρκῳ, ὥς νεῖται Ὀδυσσεύς· εὐαγγέλιον δέ μοι ἔστω αὐτίκ', ἐπεὶ κεν κείνος ἰὼν τὰ ἅ δώμαθ' ἵκηται· [ἔσσαι με χλαῖνάν τε χιτῶνά τε, εἵματα καλά] πρὶν δέ κε, καὶ μάλα περ κεχρημένος, οὗ τι δεχοίμην. ἐχθρὸς γάρ μοι κείνος ὁμῶς Ἀἴδαο πύλῃσι γίνεται, ὃς πενήνῃ εἰκὼν ἀπατήλια βάζει. ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα θεῶν ξενίῃ τε τράπεζα ἰστίῃ τ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος, ἣν ἀφικάνω· ἥ μὲν τοι τάδε πάντα τελεῖται ὥς ἀγορεύω”.

⁴ Orig.: “ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα θεῶν ξενίῃ τε τράπεζα ἰστίῃ τ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος, ἣν ἀφικάνω, ὥς ἡ τοι Ὀδυσσεὺς ἤδη ἐν πατρίδι γαίῃ [...]”.

3) (Odisseu, metamorfoseado de velho, jura à Penélope) “De tudo vou te dar um juramento: saiba agora Zeus primeiro, supremo deus e o melhor, e o fogo-lar do impecável Odisseu, ao qual cheguei [...]” (*Od.* XIX, 300. Trad.: Christian Werner)⁵.

4) (Odisseu, metamorfoseado de velho, jura ao vaqueiro Filoítio) “[...] por isso te direi e ainda grande jura jurarei: saiba agora Zeus primeiro, supremo deus e o melhor, e o fogo-lar do impecável Odisseu, ao qual cheguei [...]” (*Od.* XX, 230. Trad.: Christian Werner)⁶.

As semelhanças entre os trechos são facilmente notadas. Todos os quatro mostram “[...] um semelhante esquema narratológico, bem como um aparato formal e linguístico” (MARESCOTTI e ROMAGNO, 2022, p. 96)⁷. Como bem apontam as autoras, três deles apresentam *hestia* acompanhada de um juramento.⁸ O único trecho em que não aparece a lógica juramentar de maneira explícita é o (2), em que Teoclímeno, um profeta (*mantis*), diz para Penélope que Odisseu voltará. O léxico dos trechos também evidencia essa ideia do juramento ao utilizar expressões comuns a essa finalidade: *ala syn orkoi*, que se traduziu para “[...] mas jurando [...]”; *atrekeos manteysomai*, que foi traduzido como “[...] com precisão para ti adivinharei [...]” (*Od.* XVII, 155); *orkia doso*, a qual se traduziu “[...] vou te dar um juramento [...]” (*Od.* XIX, 302). E, por último, *epi megan orkon omoymai*, traduzido para “[...] ainda grande jura jurarei [...]” (*Od.* XX, 229).

Além do campo semântico sobre o juramento acerca da volta de Odisseu a Ítaca acionado por Homero, sempre que se jura por *hestia* no respectivo texto, também se jura por Zeus. Segundo Marescotti e Romagno (2022), o aparecimento de Zeus é esperado, uma vez que ele é o deus supremo, sendo, por essa razão, frequentemente invocado.

O curioso mesmo é o aparecimento de *hestia* nesses juramentos, tendo em vista que ela seria “[...] uma entidade simbólica sagrada nos poemas homéricos, enquanto a representação de *hestia* como uma deidade – independentemente de seu envolvimento em práticas juramentais – pertence aos *Hinos Homéricos* e textos posteriores” (MARESCOTTI e ROMAGNO, 2022, p. 97).⁹

⁵ Orig.: “ἔμπης δέ τοι ὄρκια δώσω. ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα, θεῶν ὑπατος καὶ ἄριστος, ἰστίη τ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος, ἦν ἀφικάνω [...]”.

⁶ Orig.: “[...] μέγαν ὄρκον ὁμοῦμα ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα, θεῶν ὑπατος καὶ ἄριστος, ἰστίη τ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος, ἦν ἀφικάνω”.

⁷ Orig.: “[...] showing a similar narratological scheme, as well as an identical formular and linguistic apparatus”.

⁸ Gonzalez também chega à mesma conclusão ao afirmar que “[...] le foyer est le témoin d'un serment, la mention se situe clairement dans une formule où le feu domestique joue le rôle de témoin, avec Zeus et la table de l'hospitalité” (GONZALEZ, 2010, p. 377).

⁹ Orig.: “a sacred symbolic entity, in the Homeric poems; whereas the representation of ἑστία as a deity – independently of her involvement in the oath practices – belongs to the Homeric Hymns and later texts”.

Na *Odisseia*, *hestia* ainda não se apresenta de maneira antropomorfizada. Como visto acima, é somente na *Teogonia* de Hesíodo que *hestia* começa a designar não apenas uma “lareira” ou um “fogo doméstico”, como também uma deusa. Gonzalez tece uma hipótese acerca do porquê *hestia* não apareceria de maneira divinal no poema homérico, ao afirmar que

Como hipótese de trabalho que permite explicar o motivo dessa aparição discreta de Héstia na *Odisseia*, nós podemos evocar uma vontade de arcaísmo por parte do poeta. O mundo de Héstia é aquele da cidade-estado, contudo, a sociedade descrita nos poemas homéricos é anterior à *pólis*” (GONZALEZ, 2010, p. 382)¹⁰.

Em conformidade com a hipótese de Gonzalez (2010), o cenário e a ambientação dos textos homéricos são anteriores ao que se conhece como *pólis* grega, cujo surgimento, segundo Hansen (2006), data em torno de 850–750 aEC. Finley (1980) assevera que a *Odisseia* poderia ambientar-se, tranquilamente, por volta do séc. X–IX aEC. Portanto, cerca de dois séculos separariam o cenário narrativo do poema daquilo que, de fato, acontecia na Grécia. Haubold (2000) afirma que, na época de Homero, ou seja, séc. VIII, Atenas passava por radicais mudanças sociais e políticas, principalmente no que diz respeito ao abandono de uma aristocracia para dar espaço à ideia de *pólis*, a qual, segundo Finley (1980), estava em um estágio embrionário.

O mesmo autor aduz que, na *Odisseia*, não há nada de *pólis* em um sentido político e que esta “[...] não significa nada além do que um local fortificado, uma cidade” (FINLEY, 1980: 34)¹¹. Assim sendo, não haveria, no tempo de Homero, o sentido de *pólis* enquanto cidade-estado, que ganhará força nas décadas seguintes.

Desse modo, compactuo com a hipótese de Gonzalez apresentada acima, pois *hestia* já era considerada sagrada na *Odisseia*, porque havia, a respeito dela, uma prática juramentar. Parece que, naquele período de transição política que Homero vivia, *hestia* ainda não era difundida de maneira antropomorfizada.

1.3 HESTIA NOS HINOS HOMÉRICOS

Platão, nas *Leis* (700b), define os hinos como “preces aos deuses” (*eukhai pros theos*) e aos feitos heroicos (801e). Segundo Barbieri (2024: 10), os hinos têm função celebratória e

¹⁰ Orig.: “Comme hypothèse de travail qui permette d’expliquer le motif de cette apparition discrète d’Hestia dans l’Odyssée, nous pouvons évoquer une volonté d’archaïsme de la part du poète. Le monde d’Hestia est celui de la cité-État, or la société décrite dans les poèmes homériques est antérieure à la polis”.

¹¹ Orig.: “[...] means nothing more than a fortified site, a town”.

ritualística, de maneira que promoveriam, então, “[...] uma relação de troca: a palavra humana pelo favor divino” (BARBIERI, 2024: 10). Assim, por meio do canto hínico, o ser humano estabelecería contato com as divindades, pedindo-lhes favores e graças.

A grande maioria d’Os *Hinos Homéricos* data do séc. VII–VI¹² e, conforme Barbieri (2024: 14), eles fogem ligeiramente da definição platônica de “hino” apresentada anteriormente, já que, pela *scholarship*, os *Hinos Homéricos* são comumente conceituados como “cantos sobre os deuses”. Para Barbieri (2024: 14), isso se torna especialmente explícito no caso de hinos maiores, que, em vez de consistirem em uma simples “prece”, exprimem relatos sobre os feitos e a vida de divindades, como é o caso do Hino a Deméter (2).

Apesar do nome, esses hinos não foram compostos por Homero e não há informações sobre quem poderia tê-los composto. Portanto, sua autoria permanece desconhecida. A atribuição a Homero decorre de uma noção estilística, baseada, principalmente, na elocução, métrica épica e vocabulário (Barbieri, 2024: 13). Há, nos *Hinos Homéricos*, dois hinos dedicados a Héstia, e um que a menciona. Vejamos cada um deles:

(*h. Hom.* 24): Héstia, que na divina Pitô cuidas da sagrada morada
de Apolo, senhor que de longe fere,
cujos cabelos ondeantes distilam fluido azeite,
vem à minha casa, vem de comum acordo
com o prudente Zeus; concede também teu favor ao meu canto.
(Trad.: Edvanda B. Rosa)¹³.

(*h. Hom.* 29): Héstia, que habitas a tua morada no topo do mundo,
deram-te os deuses eternos e os homens que vagam na terra
honras das mais elevadas bem como um assento perene.
Bela e honrada é a tua porção. Onde tu não te encontras,
não há banquete pros homens mortais, pois alguém sempre liba
a Héstia primeiro e por fim com um vinho de mélea doçura.
Já quanto a ti, Argicida, rebento de Zeus e de Maia,
núncio dos deuses, do cetro dourado, doador de benesses,
sê favorável e ajuda-nos com a querida e augusta.
[...]
Vinde habitar esta casa bonita com mente amistosa
juntos, pois vós conheceis as ações elevadas dos homens
sobre esta terra, a quem vós ajudais com saber e vigor.
Salve, nascida de Cronos e tu, Hermes do cetro dourado!
Ora de vós eu irei me lembrar e de uma outra canção.

¹² Existe um hino órfico atribuído a Héstia (89). Contudo, não tratarei sobre ele, pois sua datação remonta ao período de dominação da Grécia pelo Império Romano (em torno do séc. II e III EC). Ou seja, estamos falando de, aproximadamente, seis séculos de diferença entre o nascimento de Filolau de Crotona (470 aEC) até o século II da EC. Mas isso não significa que o hino órfico não corrobore com o que será apresentado nos *Hinos Homéricos*, pelo contrário, vai ao encontro desses hinos.

¹³ Orig.: Ἔστιν, ἣ τε ἄνακτος Ἀπόλλωνος ἐκάτοιο Πυθοῖ ἐν ἡγαθέῃ ἱερὸν δόμον ἀμφιπολεύεις, αἰεὶ σὼν πλοκάμων ἀπολείβεται ὑγρὸν ἔλαιον· ἔρχεο τόνδ' ἀνὰ οἶκον, ἐπέρχεο θυμὸν ἔχουσα σὺν Διὶ μητιόεντι· χάριν δ' ἅμ' ὀπασσον αἰοιδῇ.

(Trad.: Leonardo Antunes)¹⁴.

Esses são os dois hinos dedicados à deusa. Ela também é mencionada em um dos hinos dedicados a Afrodite:

(h. Hom. 5): Conta-me, Musa, sobre os trabalhos de Afrodite de ouro,
de Cípris que fez nascer o doce desejo nos deuses
e submeteu a raça dos homens mortais,
dos pássaros vindos de Zeus e todas as feras selvagens
que a terra nutre em grande número tanto quanto o mar.
Todos são objetos de cuidado dos trabalhos de Citereia de bela coroa.
Mas há três corações que ela não pode persuadir nem seduzir:
A filha de Zeus, que porta a égide, Atena de olhos brilhantes.
[...]
Jamais Afrodite que ama sorrir poderá submeter
às leis do amor a brilhante Ártemis de flechas de ouro;
[...]
Nem sequer a Virgem Venerável se compraz com os trabalhos de Afrodite –
Héstia – a qual Crono engendrou por si mesmo, a primeira
e também a mais jovem, segundo a vontade de Zeus porta-égide,
a Senhora que foi desejado por Posídon e Apolo.
Longe de consentir, ela recusa com firmeza;
e pronuncia o grande juramento – que é definitivo –
tocando a cabeça de Zeus Pai que porta a égide:
permanecer a divina deusa virgem para sempre.
No lugar do casamento, Zeus pai lhe dá um belo privilégio:
ela se fixa no centro da casa, para aí tomar posse das gordas oferendas.
Em todos os templos dos Deuses ela é honrada e
é, junto dos mortais, objeto de veneração.
Esses corações ela [Afrodite] não pode persuadir
[...] (Trad.: Flávia R. Marquetti).¹⁵

Apresentados os hinos que mencionam *hestia*, passo a uma análise hermenêutica deles.

¹⁴ Orig.: Ἐστίη ἢ πάντων ἐν δόμασιν ὑψηλοῖσιν ἀθανάτων τε θεῶν χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων ἔδρην αἰῖδιον ἔλαχες πρεσβηΐδα τιμὴν καλὸν ἔχουσα γέρας καὶ τιμὴν· οὐ γὰρ ἄτερ σοῦ εἰλαπίναι θνητοῖσιν ἴν' οὐ πρώτη πυμάτη τε Ἐστίη ἀρχόμενος σπένδει μελιθόα οἶνον· καὶ σύ μοι Ἀργειφόντα Διὸς καὶ Μαιάδος υἱὲ ἄγγελε τῶν μακάρων χρυσόρραπι δῶτορ ἑάων, ναίετε δώματα καλά, φίλα φρεσὶν ἀλλήλοισιν ἴλαος ὦν ἐπάρηγε σὺν αἰδοίῃ τε φίλῃ τε Ἐστίη· ἀμφοτέροι γὰρ ἐπιχθονίων ἀνθρώπων εἰδότες ἔργματα καλὰ νόφ' θ' ἔσπεσθε καὶ ἦβη. Χαῖρε Κρόνου θυγάτερ, σὺ τε καὶ χρυσόρραπις Ἑρμῆς. αὐτὰρ ἐγὼν ὑμέων τε καὶ ἄλλης μνήσομι' αἰοιδῆς.

¹⁵ Orig.: Μοῦσά μοι ἔννεπε ἔργα πολυχρύσου Ἀφροδίτης Κύπριδος, ἣ τε θεοῖσιν ἐπὶ γλυκὺν ἔμερον ὥρσε καὶ τ' ἐδαμάσσατο φύλα καταθνητῶν ἀνθρώπων, οἰωνοὺς τε διπτετάς καὶ θηρία πάντα, ἡμὲν ὅς' ἡπειρος πολλὰ τρέφει ἡδ' ὅσα πόντος· πᾶσιν δ' ἔργα μέμνηεν ἐϋστεφάνου Κυθερείης, τρισσὰς δ' οὐ δύναται πεπιθεῖν φρένας οὐδ' ἀπατῆσαι· κούρην τ' αἰγιόχοιο Διὸς γλαυκῶπιν Ἀθήνην· [...] οὐδέ ποτ' Ἀρτέμιδα χρυσιγλάκατον κελαδαινὴν δάμναται ἐν φιλότῃ φιλομμειδῆς Ἀφροδίτῃ· [...] οὐδέ μὲν αἰδοίῃ κούρῃ ἄδεν ἔργ' Ἀφροδίτης Ἰστίη, ἣν πρώτην τέκετο Κρόνος ἀγκυλομήτης, αὐτὶς δ' ὀπλοτάτην, βουλῇ Διὸς αἰγιόχοιο, πότνια, ἣν ἐμνῶντο Ποσειδάων καὶ Ἀπόλλων· ἡ δὲ μάλ' οὐκ ἔθελεν ἀλλὰ στερεῶς ἀπέειπεν, ὥμοσε δὲ μέγαν ὄρκον, ὃ δὴ τετελεσμένος ἐστίν, ἀψαμένη κεφαλῆς πατρὸς Διὸς αἰγιόχοιο παρθένος ἔσσεσθαι πάντ' ἡμάτα, δῖα θεάων. τῇ δὲ πατὴρ Ζεὺς δῶκε καλὸν γέρας ἀντὶ γάμοιο, καὶ τε μέσφ' οἴκῳ κατ' ἄρ' ἔζετο πῖαρ ἐλοῦσα. πᾶσιν δ' ἐν νηοῖσι θεῶν τιμᾶσθός ἐστι καὶ παρὰ πᾶσι βροτοῖσι θεῶν πρέσβειρα τέτυκται.

1.3.1 Hino Homérico 24

O *Hino* (24) é uma espécie de invocação de *hestia* por parte do *aedo*. Isso se evidencia pelo verso “vem à minha casa, vem de comum acordo”. Mas duas questões são fundamentais nesse hino: a relação entre Héstia e Apolo, e a fórmula *hestia*-Zeus mais uma vez aparecendo vinculada à deusa, tal como apresentada na seção 3.1. A relação de Héstia e Apolo é retratada em várias fontes e, no *Hino Homérico* (24), a deusa parece ser uma intendente de Apolo em Delfos (Sarian, 1999: 71).

Já o *Hino Homérico* (5) narra que Apolo e Poseidon desejavam Héstia como companheira. Aos deuses, porém, ela recusa, jurando a Zeus que permaneceria para sempre virgem. Inclusive, Héstia e Apolo eram cultuados como deuses familiares, juntamente a Zeus *Ctesius* e Zeus *Herceius* (Çayir, 2006: 09). Há um célebre hino de Aristonoo de Corinto que aprofunda a relação entre esses deuses:

De Aristonoo a Héstia

À sagrada rainha dos sacrifícios, cantaremos
Héstia, a qual o Olimpo,
O umbigo central, cerne da terra,
E o louro Pítio sempre domina
Dança ao redor do templo de grandes-portas do Febo
Deleitando-se com os oráculos das trípodas
E a lira dourada de Apolo
Quando entoa os sete-tons
Ele festeja contigo
E com hinos exalta os deuses.
Salve, filha de Crono
E Reia, que sozinha guarda o fogo,
Os altares honrosos dos imortais,
Héstia, conceda-nos recompensas
De coisas sagradas, para que sejamos
Sempre felizes dançando como em coro
Ao redor do seu altar trono-brilhante¹⁶.

No hino de Aristonoo, é possível observar que Héstia e Apolo compartilham uma relação fraternal. A primeira referência ao deus acontece na menção ao louro Pítio, um símbolo de

¹⁶ As traduções serão minhas, a não ser que eu indique o contrário. Orig.: Ἀριστονό[ο]υ Ἑστία[ι] Ἱερὰν ἱερῶν ἄνασσαν Ἑστίαν ὑμνήσομεν, ἧ καὶ Ὀλυμπον καὶ μυχὸν γαίας μεσόμφαλον αἰεὶ Πυθίαν τε δάφναν κατέχουσα ναὸν ἀν' ὑπίπυλον Φοίβου χορεύεις τερπομένα τριπόδων θεσπίσμασι, καὶ χρυσέαν φόρμιγγ' Ἀπόλλων ὀπηνίκ' ἄν ἐπτάτονον κρέκων μετὰ σοῦ θαλιάζοντας θεοὺς ὕμνοισιν αὔξη. Χαῖρε Κρόνου θύγατερ καὶ Ῥέας, μούνα πυρὸς ἀμφιέπουσα βωμοὺς ἀθανάτων ἐριτίμους, Ἑστία, δίδου δ' ἀμοιβὰς ἐξ ὁσίων πολὺν ἡμᾶς ὄλβον ἔχοντας αἰεὶ λιπαρόθρονον ἀμφὶ σὰν θυμέλαν χορεύειν.

Apolo bem reconhecido (Detienne, 2009: 230). Burkert (1985: 61) afirma que, no Templo de Apolo, em Delfos, existiria uma *hestia*. Provavelmente, tal afirmação baseia-se em uma passagem de Plutarco (*Arist.*, 20, 4 – 6) na qual Apolo teria pedido para que os gregos trouxessem a chama da lareira délfica para acender um altar a Zeus *Eleutherios*. Entretanto, não foram encontrados registros arqueológicos que pudessem comprovar a existência de uma *hestia* no templo de Apolo, em Delfos.

De aparato iconográfico, observa-se, na Fig. 1, que Héstia está posicionada entre Zeus e Apolo, e ambos estão olhando diretamente para a deusa. Na Fig. 2, Héstia está sentada ao lado de Afrodite e, atrás delas, estão Hermes e Apolo, este segurando sua lira. No Pritaneu de Delos, situado a cerca de vinte metros do Templo de Apolo (Miller, 1977: 67), existem diversos símbolos que remetem à deusa Héstia.¹⁷

O vínculo entre Zeus e Héstia não é uma novidade. Na seção 3.1, mostrei como essa ligação se dá a partir de uma noção juramentar presente na *Odisseia* de Homero. Para entender melhor o que o *Hino Homérico* pretende comunicar com a relação de Zeus-Héstia, é preciso, antes, compreender o mito de nascimento de Héstia presente na *Teogonia* hesiódica.

Na *Teogonia* (453–506), menciona-se que Héstia é primogênita de Cronos e Reia e, consequentemente, irmã de Deméter, Hera, Hades, Poseidon e Zeus. Quando Cronos regurgita seus filhos, Héstia é a última a ser regurgitada, pois foi a primeira a ser devorada. É desse contexto que decorre a afirmação constante no *Hino Homérico* (5): a de que ela é, ao mesmo tempo, a mais velha e a mais nova, como se Héstia tivesse nascido duas vezes, uma quando foi engendrada e a outra, quando foi regurgitada. Logo, um dos aspectos da relação entre Héstia e Zeus é o fraterno, genealógico.

No *Hino* (5), Zeus concede a Héstia uma grande honra por permanecer virgem: ela ficaria no centro da casa para receber voluptuosas oferendas. A relação de *hestia* com banquetes é exposta no *Hino Homérico* (29), segundo o qual sempre se deve libar primeiro a ela, porque onde não estiver, não haverá banquete. Ela é honrada, simultaneamente, entre os mortais e os próprios deuses. Pausânias também narra uma relação de *hestia* com os banquetes, ao consignar que “A nossa narrativa vai seguir, quanto aos altares, a ordem pela qual os Eleus costumam sacrificar: em primeiro lugar a Héstia depois a Zeus *Olímpio* no altar que está dentro do templo [...]” (5.14.4. Trad.: Maria de Fátima Sousa e Silva).¹⁸

¹⁷ Tratarei dessa questão com mais detalhes na seção 4.1.

¹⁸ Orig.: ἐπακολουθήσει δὲ ὁ λόγος μοι τῇ ἐς αὐτοὺς τάξει, καθ' ἣντινα Ἑλεῖοι θύειν ἐπὶ τῶν βωμῶν νομίζουσι. θύουσι δὲ Ἑστία μὲν πρώτη, δευτέρῳ δὲ τῷ Ὀλυμπίῳ Διὶ ἰόντες ἐπὶ τὸν βωμὸν τὸν ἐντὸς τοῦ ναοῦ.

Além disso, Héstia e Zeus aparecem juntos em diversos contextos iconográficos. O mais emblemático é, possivelmente, a Fig. 3, que apresenta Zeus, Ganimedes e Héstia em um banquete com os demais Olímpianos. Mas há, também, as Fig. 4 e 5, que mostram a deusa ao lado dos deuses do Panteão grego.

1.3.2 Hino Homérico 29

No *Hino Homérico* (29), Héstia aparece também na companhia de outro deus. Dessa vez, Hermes. A relação entre essas divindades é profunda e levou ao célebre texto de Vernant (1990), que dedicou um capítulo inteiro de sua obra para discutir a afinidade entre ambas. Na perspectiva de Vernant (1990: 189), faz pouco sentido associar esses deuses, na medida em que não há nenhuma relação genealógica entre eles. A associação, dentro da literatura grega, parece ocorrer exclusivamente no *Hino Homérico* (29):

[...] sem transição, seis versos de invocação a Hermes, ao qual se pede proteção ‘de acordo com a deusa venerada que lhe é cara (φίλη)’; o hino termina com dois versos que se dirigem juntamente à deusa e ao deus. Por duas vezes o poeta insiste nos sentimentos de amizade que Hermes e Héstia nutrem em relação um ao outro” (VERNANT, 1990: 190).

Sarian (1999: 71) afirma que há uma inscrição na cidade de Tasos em que Héstia e Hermes são invocados em conjunto com Afrodite. Pausânias (I, 34) também ressalta que, no santuário de Anfiareu, havia um culto a Héstia e Hermes. Vernant (1990: 191), por sua vez, considera que o vínculo entre essas divindades se dá por uma oposição complementar de funções. Héstia marca o centro da vida doméstica e política, a estabilidade, a imutabilidade, aquilo que não passa, ao passo que Hermes

[...] está ligado ao habitat dos homens e de modo mais geral à extensão terrestre. Ao contrário dos deuses longínquos, que residem em um além, Hermes é um deus próximo que frequenta esse mundo. Vivendo em meio aos mortais, em familiaridade com eles, é no próprio coração do mundo humano que se insere a sua presença divina (VERNANT, 1990: 191).

Hermes é conhecido como um deus móvel, que percorre o mundo, que transita. Também tem seu valor no *oikos*, pois espantava ladrões, embora ele mesmo fosse um (Vernant, 1990: 192).

Vernant (1990: 197) propõe que, além da complementariedade de funções das divindades, Héstia e Hermes estariam relacionados diretamente às concepções de gênero daquele período.

O espaço doméstico, espaço fechado, com um teto (protegido), tem, para os gregos, uma conotação feminina. O espaço de fora, do exterior, tem conotação masculina. A mulher está em casa em seu domínio. Aí é o seu lugar; em princípio, ela não deve sair. O homem, pelo contrário, representa, no *oikos*, o elemento centrífugo: cabe-lhe deixar o recinto tranquilizador do lar para defrontar-se com os cansaços, os perigos, os imprevistos do exterior [...] (VERNANT, 1990: 197).

No entanto, uma prática subverte essa lógica de gênero, i.e, a mulher se move, enquanto o homem permanece. Isso se dá no matrimônio, pois o homem permanece em sua *hestia* doméstica, enquanto a mulher migra da *hestia* de sua família para aquela do marido (Vernant, 1990: 198). Há, inclusive, um píxide que vincula a deusa ao casamento. O píxide, representado na Fig. 6, tem suas forma e função atreladas ao matrimônio. O episódio retratado na figura é o de uma comemoração nupcial. De acordo com Sarian (1999: 78), temos, da esquerda para a direita, os seguintes elementos: um flautista, uma moça carregando tochas, a lareira-altar e Héstia, que segura, na mão direita, uma fruta e, na mão esquerda, o cetro. Merece especial destaque o fato de que *hestia* aparece duas vezes nesse píxide, tanto de modo material quanto de maneira antropomorfizada. Provavelmente, é o único aparato iconográfico que representa *hestia* duas vezes.

Iconograficamente, Héstia e Hermes estariam dispostos lado a lado na Fig. 7 (Sarian, 1999: 75).¹⁹ Pausânias (V, 8) “[...] descreve a base do trono de Zeus Olímpio, obra de Fídias, onde a associação Héstia-Hermes é mais uma vez confirmada” (SARIAN, 1999: 71). Na Fig. 7, temos Héstia sentada sobre um altar circular, ao seu lado esquerdo – ou atrás –, está Hermes (Sarian, 1999: 75). Na Fig. 8, Héstia aparece segurando um cetro e, à sua frente, Hermes, celebrando o ingresso de Hefesto no Olimpo. A Fig. 9 foi extraída de um vaso pintado por Sófilo datado de 580 aEC–570 aEC. O vaso exibe o casamento de Peleu e Tétis, vários deuses e figuras relevantes da mitologia grega também são retratados. Héstia está logo atrás de Hermes.

¹⁹ Apesar do deus mensageiro não aparecer na Fig. 5, Sarian (1999: 75) afirma que ele estaria entre Poseidon e Hermes.



Fig. 1: Apoteose de Héracles. Da esquerda para direita: Deméter, Poseidon, Hera, Zeus, Héstia, Apolo, Ártemis, um homem desconhecido e Leto.

Fonte: Tsakos-Viglaky-Sofianou (2012: 165).



Fig. 2: Taça ática datada do séc. V aEC. “Introdução de Héracles no Olimpo: Héstia sentada segura em sua mão direita estendida um vaso de libação; ao lado dela uma deusa; atrás de Héstia, Hermes conduz o cortejo” (LIMC, 1990a: 408). Museu de Berlim.

Fonte: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*²⁰ (1990b: Fig. 8).

²⁰ Doravante, LIMC.



Fig. 3: Zeus, Ganimedes e Héstia em um banquete junto com os demais Olímpianos. Datado em torno de 520 aEC.

Fonte: *LIMC* (1990b: Fig. 7).

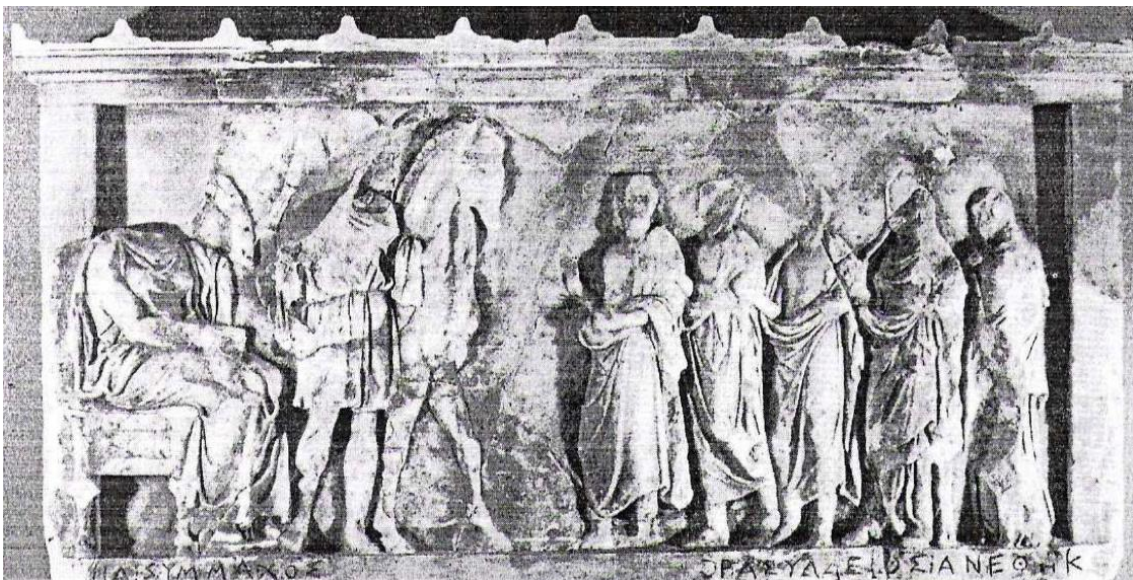


Fig. 4: Baixo relevo datado do 4 séc. aEC. Da esquerda para a direita: Héstia, que está sentada; Afrodite, Dioniso, Zeus, Poseidon, Nike e Hermes.

Fonte: *LIMC* (1990: Fig. 19).

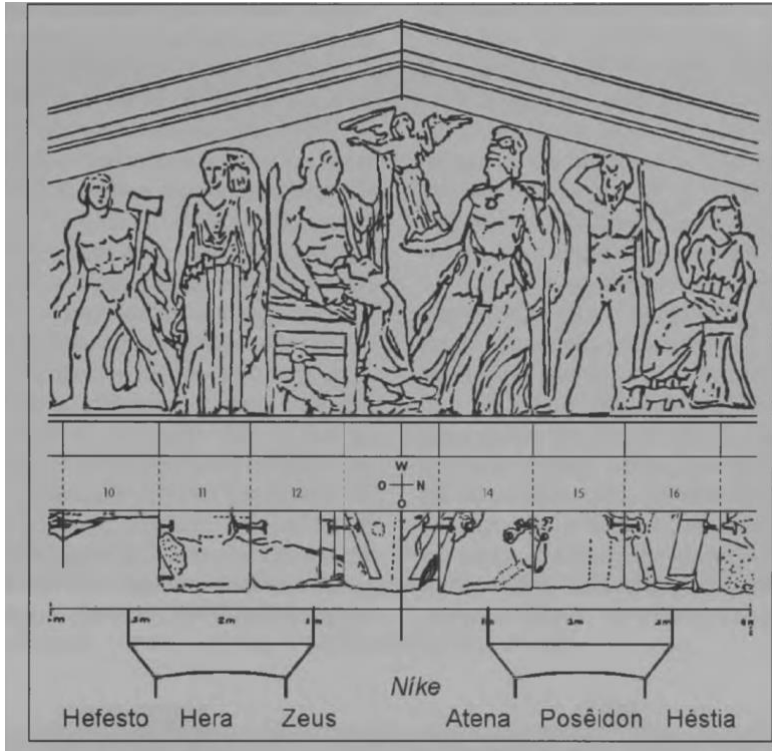


Fig. 5: Frontão leste do Partenon (reconstituição). Londres, British Museum, 447 – 432 aEC.

Fonte: Berger (1974: Fig. 11c).



Fig. 6: “Cena de casamento: um cortejo acompanha os noivos em direção à sua casa; Héstia está de pé diante da lareira doméstica (fogo sagrado), [com] um cetro na mão esquerda e uma fruta na direita” (*LIMC*, 1990a: 410). Londres, British Museum, final do séc. IV aEC.

Fonte: Sarian (1999: Fig. 10).



Fig. 7: Óstia: ΔΟΔΕΚΑΘΕΩΝ altar neo-ático datado do séc. I aEC. “Héstia está sentada virada para a direita sobre um altar redondo, ao lado de Hermes e de Hefesto. Ela veste um *quítion* com mangas, com a cabeça envolta em seu *himátion*, do qual ela segura uma ponta com a mão esquerda; a mão direita está pousada sobre seu joelho” LIMC (1990a, 409).

Fonte: Sarian (1999: Fig. 8).



Fig. 8: Altar arcaizante. Hefesto, Poseidon, Hermes e Héstia. séc. I aEC.

Fonte: LIMC (1986: Fig. 25).



Fig. 9: Casamento de Peleu e Tétis retratado por Sófilo em um vaso, 580 aEC – 570 aEC. Da direita para a esquerda: Peleu, Hermes, Héstia e Deméter e Cariclô.

Fonte: *The British Museum*, 1971,1101.1.

1.4 HESTIA NO COTIDIANO GREGO

A lareira como um símbolo social remete, no mínimo, ao período dos Neandertais, ou seja, cerca de 50.000 anos atrás (Childe, 1951: 49). Segundo Çayir (2006), não é possível pensar o fogo e a lareira de maneira separada, já que esta depende, necessariamente, daquele. Matthews define lareira como

Um símbolo da casa, da comunidade humana, do calor, da segurança, do cuidado, do abrigo, da família, da esposa e da mulher. Nas ideias religiosas de vários povos, desempenhou um papel importante. Em tempos pré-históricos, os cadáveres eram queimados próximos à lareira; ela frequentemente servia como local para rituais e cultos (MATTHEWS, 1986, p. 97).²¹

Um dos rituais em torno da lareira é chamado de *amphidromia*, termo que pode ser traduzido como “andar ao redor”. Em resumo, *amphidromia* era um festival em que o recém-nascido era carregado ao redor da *hestia* doméstica. Tal rito é mencionado somente por Platão,

²¹ Orig.: “A symbol of the house, the human community, warmth, safety, care, and shelter, the family, wife, and woman. In the religious ideas of many peoples it has played an important role. In prehistoric times the deceased were buried next to the hearth; it frequently served as a site for cult and ritual practices”.

no *Teeteto* (160e), e pelo comediógrafo Aristófanes, em *Lisístrata* (757). O filósofo aborda a *amphidromia* da seguinte forma:

E isso, como parece, foi a custo afinal que geramos, o que quer afinal que aconteça ser. E depois do parto, <o ritual> dos *anfidromia*: é preciso, verdadeiramente, por meio do discurso, correr em círculo examinando <-o> para que não nos escape que o que nasceu possa não ser digno de nutrição, mas <ser> como o vento, e coisa falsa. Será que tu crês ser absolutamente preciso alimentar o que, afinal, é teu, e não <o> expor? Ou, antes, suportarás vê-<lo> sendo criticado e não ficarás muito irritado, se alguém o subtrair de ti, como de quem deu à luz pela primeira vez? (*Tht*, 160e. Trad.: Maria Iglésias e Fernando Ribeiro).²²

Na comédia *Lisístrata*, de Aristófanes, a *amphidromia* é mencionada no trecho: “LISÍSTRATA: Que dizes? Está dando desculpas! As coisas são evidentes. Não esperará pela *amphidromia* do teu capacete?” (Ar. *Lys*, 757).

Essas duas ocorrências constituem as fontes literárias de “primeira ordem”²³ a respeito da *amphidromia*.

Ademais, Hamilton (1984: 243) trata de fontes lexicográficas que mencionam a *amphidromia* como um ritual que deveria ocorrer por volta do quinto dia de nascimento do recém-nascido (*Suda*, A.1722.1) ou no sétimo dia (*Hesych.*, Δ.2400.1). No ritual, o pai deveria correr segurando a criança ao redor de *hestia* (ou correr em torno da criança que estaria no chão). Por tal razão, Vernant (1990: 229) afirma que a finalidade da *amphidromia* é o reconhecimento do recém-nascido pelo pai. Por ser um ritual de cunho privado à família e aos seus relacionados, não há muitas informações que colaborem para uma análise mais aprofundada e acurada desse rito. Hamilton (1984) conclui seu artigo se baseando em outras fontes que extrapolam a menção explícita à *amphidromia*:

[...] a *amphidromia* começou como uma celebração privada, provavelmente restrita às mulheres, que envolvia uma examinação da criança ao correr ao redor (dela?) (*Tht.*), sacrifício aos deuses, (Eur. *El.*, *Anecd.Bekk.*, *Suda* s.v. δεκάτην ἐστιάσαι, Phot.), preparação para um banquete (Ephippos/Euboulos) que incluía alguma bebedeira (Ephippos/Euboulos; *Av.*) e que culminava em mais um banquete público durante a noite (*Av.*, *Suda*), no qual a criança era nomeada e apresentada aos demais parentes (HAMILTON, 1984, p. 250).²⁴

²² Orig.: Τοῦτο μὲν δὴ, ὡς ἔοικεν, μόλις ποτὲ ἐγεννήσαμεν, ὅτι δὴ ποτε τυγχάνει ὄν. μετὰ δὲ τὸν τόκον τὰ ἀμφιδρόμια αὐτοῦ ὡς ἀληθῶς ἐν κύκλῳ περιθρεκτέον τῷ λόγῳ, σκοποῦ- μένους μὴ λάθῃ ἡμᾶς οὐκ ἄξιον ὄν τροφῆς τὸ γινόμενον, ἀλλὰ ἀνεμιαῖον τε καὶ ψεῦδος. ἢ σὺ οἶε πάντως δεῖν τὸ γε σὸν τρέφειν καὶ μὴ ἀποτιθέναι, ἢ καὶ ἀνέξῃ ἐλεγχόμενον ὁρῶν, καὶ οὐ σφόδρα χαλεπανεῖς ἐάν τις σοῦ ὡς πρωτοτόκου αὐτὸ ὑφαιρῇ.

²³ Chamo de “primeira ordem”, pois são referências presentes em textos cânones, não sendo, portanto, de lexicografias de período posterior.

²⁴ Orig.: “[...] the *Amphidromia* began with a private celebration, probably restricted to women, which involved examination of the child by running around (it?) (*Tht.*), sacrifice to the gods (Eur. *El.*, *Anecd.Bekk.*, *Suda* s.v. δεκάτην ἐστιάσαι, Phot.), preparation for a feast (Ephippos/Euboulos) which included some drinking

Ocorre que os rituais envolvendo *hestia* não estavam presentes somente no início da vida, mas também no fim dela. Quando um familiar morria, era comum que se apagasse a chama de *hestia* para, depois, acendê-la junto de um sacrifício (Burkert, 1985: 255). Esse ato pode significar aquilo que Çayir (2006: 11), com base no texto de Matthews (1993: 75), nomeia de “renascimento de nível superior”.

A sacralidade de *hestia* era tão significativa que levou Hesíodo a afirmar que “Nem as genitálias, sujas de esperma, exibas em casa nas proximidades da lareira-altar, mas evita” (*Op.* 733–734). A hipótese de Çayir (2006: 12) no sentido de que isso poderia ter relação com a ideia de que o fogo sacro deve permanecer puro é totalmente coerente, sobretudo levando em conta, como já exposto, que Héstia fez uma promessa a Zeus de permanecer eternamente virgem, o que também reforça a ideia de que *hestia* deveria ser respeitada mesmo no âmbito privado.

Nesse contexto, *hestia* marcava três grandes momentos da vida grega: o nascimento, por meio da *amphidromia*; o casamento, pela migração da esposa para a *hestia* do marido (*Fig. 6*) – como visto, algumas iconografias evidenciam essa movimentação –; e a morte, sobre a qual Vernant (1990: 239) explicita que, apesar de Héstia ser considerada uma divindade *epictônica* (i.e, acima da terra), uma de suas funções era exatamente criar um caminho ctônico dentro da casa, uma comunicação com o submundo.²⁵

No período Clássico grego, *hestia* se situava majoritariamente dentro do Pritaneu e, por isso, este era considerado o lar do Estado (Miller, 1977: 28), o que corrobora a afirmação de Dionísio de Halicarnasso (*Ant. Rom.*, II, 65) segundo a qual o Pritaneu é o santuário de *hestia*, zelado por aquele que tinha o maior poder na cidade.

1.4.1 *Hestia* no período micênico

No Heládico Recente I (1600–1500 aEC), a civilização Micênica consolida seus centros palaciais no continente grego, sob forte influência minoica. Já no Heládico Recente II (1500–1425 aEC), há um marco decisivo, quando, após 1450 aEC, os micênicos assumem o controle da Creta minoica, iniciando um período de intensas trocas e fusão culturais, com a prevalência da influência micênica (Musti, 2006: 49). “Os palácios micênicos escavados na Grécia são: Micenas e Tirinto na Argólida, Pilos na Messênia, Tebas e Gla na Beócia, Iolco na Tessália;

(*Ephippos/Euboulos; Av.*) and which culminated in a more public feast during the night (*Av., Suda*) at which the child was named and presented to the larger group of relatives”.

²⁵ A conexão com o superior é igualmente válida. A fumaça de *hestia* permitia exatamente um “caminho” entre nosso mundo e o Olimpo (mundo dos deuses). Um exemplo claro disso era o buraco no teto presente nos *mégarons* micênicos. Cf. Vernant (1990: 239).

vestígios de estruturas da época micênica também podem ser observados em Atenas e, na Beócia, em Orcomeno” (MUSTI, 2006, p. 49–50).²⁶

O exemplo mais emblemático de uma lareira nos palácios micênicos é o de Pilos – também chamado de Palácio de Nestor (Fig. 10). Nesse caso em específico, temos duas lareiras de formato circular: uma disposta na Sala do Trono (6) (Fig. 11); e outra, na Sala da Rainha (46) (Fig. 12). Na Sala do Trono, quatro pilastras seguravam o teto, o qual era aberto, para que a fumaça, oriunda da lareira, pudesse sair dos aposentos. Lawrence (1983: 90) esclarece que uma lareira centralizada no meio do *mégaron* é compatível com a mentalidade heládica.

Segundo Musti (2006: 52), naquele cenário de uma economia fundamentalmente agrária, que permeava o período micênico, o poder era praticamente centralizado nas mãos do *wánax*, que era o topo da hierarquia micênica. Conforme Çayir (2006: 79), algumas tábuas²⁷ escritas em Linear B²⁸ mostram que o *wánax* teria funções religiosas. Isso implicaria, consequentemente, que a lareira dos palácios micênicos seria, também, utilizada para funções religiosas.

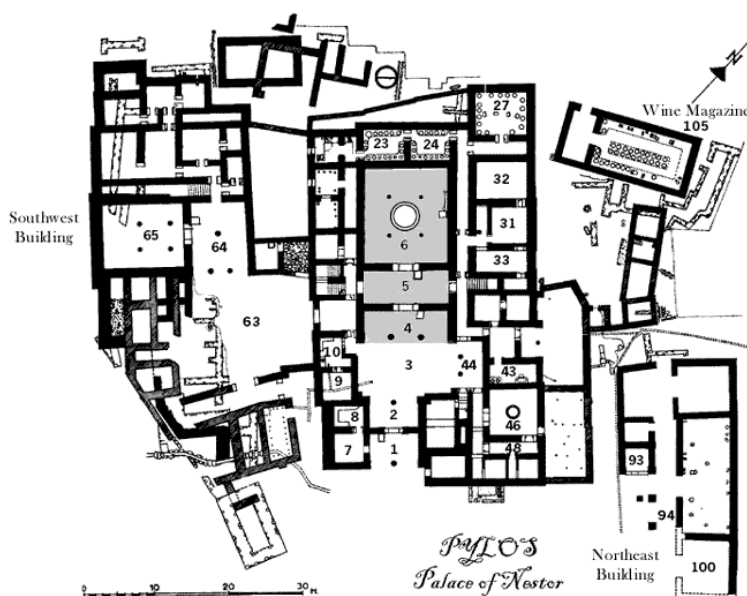


Fig. 10 - Planta do Palácio de Pilos.

Fonte: Blegen e Rawson (1966).

²⁶ Orig.: “Palazzi micenei scavati in Grecia sono: Micene e Tirinto nell'Argolide, Pilo in Messenia, Tebe e Gla in Beozia, Iolco in Tessaglia; resti di Orcomeno”.

²⁷ Em especial a Tábua KN (FP, 1).

²⁸ Linear B é uma silábica utilizada pelo povo micênico por volta do séc. XV – XII aEC. Para um maior aprofundamento dessa questão. Cf. Bernabé e Luján (2006).



Fig. 11 - Lareira da Sala do Trono do Palácio de Pilos.

Fonte: Martin e Sun (1987a).



Fig. 12 - Lareira do Quarto da Rainha

Fonte: Martin e Sun (1987b).

1.5 AS FUNÇÕES DO PRITANEU

O termo “Pritaneu” começou a ser empregado por volta do século V aEC e referia-se ao local onde os magistrados se encontravam.²⁹ Aristóteles pondera que os sacrifícios públicos são

²⁹ Frazer propõe que o Pritaneu grego e o Templo de Vesta romano compartilham uma origem comum na residência do chefe tribal primitivo (*prytanis*), preservando a arquitetura circular das antigas cabanas e a lareira central como fonte de fogo comunitário. A sacralização do "fogo perpétuo" derivou da dificuldade prática de se fazer fogo em tempos remotos, enquanto a ordem das Vestais representaria a institucionalização das filhas do rei: o celibato e o serviço sacerdotal seriam evoluções de seus deveres domésticos de manter a lareira paterna acesa.

importantes porque são feitos na *hestia koiné*, e os responsáveis por tais sacrifícios são chamados, em alguns lugares, de *archon*, *basileus* ou *prytaneis* (*Pol.* 1322b). Platão afirma que o legislador, após escolher o melhor local para a cidade, deveria, em seguida, reservar uma área sagrada para Héstia, Zeus e Atenas e delimitá-la (*Leg.* 745b).

A arquitetura dos Pritaneus era relativamente simples. Eles eram retangulares ou quadrados, normalmente maiores do que uma casa regular, o que levou Tucídides (*Schol.*, 2.15) a chamá-los de *oikos megas*, i.e., “grande(s) casa(s)”. Merkelbach (1980: 79) comenta que o culto de *hestia* no Pritaneu era uma clara mensagem dos gregos: toda a *pólis* era como uma grande família, a qual banqueteava ao redor da lareira.

Çayir (2006: 41), com apoio em Miller (1977), categoriza as funções do Pritaneu em cinco: religiosa, alimentar, jurídica, repositório do Estado (ou repositório de arquivos) e assistencial. A análise de Miller (1977) sobre as funções do Pritaneu é magistral, de modo que o exame aqui proposto não pretende esgotá-la ou extrapolá-la, mas, sim, retomá-la e complementá-la, quando possível. Vejamos, portanto, cada uma dessas funções.

1.5.1 Religiosa

É evidente que *hestia* é a divindade central dos cultos no Pritaneu, pois seu principal símbolo material, a lareira sacra, organiza toda a dinâmica desse local. Há uma evidência epigráfica do séc. V aEC (*SEG* X, 64b, 32-33) que demonstra que as procissões começavam na *hestia* presente no Pritaneu. Por um lado, não há, necessariamente, uma *hestia* antropomorfizada nos Pritaneus; por outro, sua forma material faz-se sempre presente. Konstantinou (2024: 258) destaca que *hestia* teve representações bem estabelecidas, sejam antropomorfizadas, sejam materiais. Isso significa que *hestia* não precisa ser antropomorfizada para ter seu estatuto de divindade reconhecido entre os gregos. A necessidade de uma deidade que seja imagem e semelhança do ser humano é mais uma perspectiva da nossa época do que da dos antigos gregos.

Outras divindades também estão relacionadas aos Pritaneus, como Hermes e Apolo (ID 1416A, I, 83-5). Para além disso, Çayir (2006: 42) explica que todas as *pólis* tinham divindades patronas, as quais deveriam fazer parte do culto cívico. Segundo Çayir (2006: 42), um exemplo disso acontece em Éfeso, onde Ártemis está ao lado de *hestia* no Pritaneu.

Conclui-se, no mesmo sentido de Çayir (2006: 44), que o Pritaneu está muito distante de ser um local puramente religioso. “O Pritaneu é uma instituição cívica e, até mesmo o

significado religioso da lareira é moldado em concordância com essa ênfase” (ÇAYIR, 2006, p. 44).³⁰

1.5.2 Alimentar

Como já antecipado na seção 2, por meio da citação de Marescotti e Romagno (2022), ἔστια é prefixo para várias outras palavras. Algumas dessas denotam um sentido de comida e/ou festividade, como é o caso de *hestiasis*, que as autoras supramencionadas conceituam como “[...] ceia pública dada por um cidadão aos seus concidadãos; banquete [...]” (MARESCOTTI-ROMAGNO, 2022, p. 135)³¹; *hestiator* é aquele ao qual o banquete é dedicado, ou seja, o convidado; *hestiatérion* é o salão de banquetes; *hestian* significa banquetear. A função do Pritaneu como um lugar para fazer refeições também é atestada por Miller (1977: 04). Çayir (2006: 45) acrescenta que ser convidado para um banquete no Pritaneu era símbolo de grande honra, com o que Cícero concorda (*De Or.* I, 54, 232-233).

Miller (1977: 04) comenta que existiam três tipos de entretenimento no Pritaneu, e todos esses envolviam a alimentação como característica. Entretanto, cada um dos tipos diferia no que diz respeito à duração e à honraria da celebração. Os tipos são: *xenia*, *deipnon* e *sítesis*. *Xenia* e *deipnon*, que possuem o fator “comida” em comum, assemelham-se, também, pela questão da duração, pois ambos compreendem apenas uma refeição. A grande diferença é que *xenia* é atribuída ao estrangeiro (aquele de fora da *pólis*), e *deipnon* aos cidadãos (*IG II*², 107, 24-34)³². Além disso,

A relação com o estrangeiro, ζέvoς, é pois da alçada de Héstia, tanto quando se trata de receber um hóspede em casa quanto ao voltar à sua própria casa ao fim de uma viagem ou de uma embaixada ao exterior. Nos dois casos, o contato com a lareira tem valor de dessacralização e de reintegração ao espaço familiar. O centro que simboliza Héstia não define, pois, somente um mundo fechado e isolado; ele pressupõe também, correlativamente, outros centros análogos; pela troca dos bens, pela circulação das pessoas – mulheres, arautos e embaixadores, hóspedes e comensais –, uma rede de “alianças” se tece entre grupos domésticos; sem fazer parte da linhagem familiar um elemento estrangeiro pode assim se achar, de maneira mais ou menos durável, ligado e integrado a uma outra casa que não a sua (VERNANT, 1990, p. 211).

³⁰ Orig.: “The Prytaneion is a civic institution and even the religious significance of the hearth is shaped in accordance with this emphasis”.

³¹ Orig.: “public Dinner given by a citizen to his fellow-citizens; banqueting”.

³² Tal afirmação é considerada por Miller (1977: 05). Entretanto, o autor deixa claro que há Inscrições tanto que corroboram essa distinção de *xenia*-estrangeiro e *deipnon*-cidadão quanto que a contradizem. Para um maior aprofundamento dessa questão. Cf. Miller (1977).

Assim, a relação com o estrangeiro não era somente uma função do próprio Pritaneu, como também da própria *hestia*, que deveria fazer com que o externo à *pólis* se sentisse como um de seus cidadãos. A *sítesis* era inicialmente dedicada aos cidadãos, mas, depois, passou a ser destinada também aos estrangeiros que faziam algo bom pela *pólis*.

Nos primeiros períodos Helenísticos, a diferença entre *sítesis* e *deipnon* era que a primeira honra permitia o honrado a jantar no Pritaneu todo dia por um período limitado por seu cargo ou por sua vida. Era conferida para toda a vida a um homem que tivesse prestado algum serviço grandioso à sua cidade [...] (MILLER, 1977, p. 07).³³

Verificou-se, portanto, que o Pritaneu era um local de alimentação e de festividade tanto para o estrangeiro quanto para o cidadão, onde eles se encontravam e partilhavam a comida de maneira fraternal, e que os rituais alimentares estavam associados à honra.

1.5.3 Jurídica

O Pritaneu também foi um local de função jurídica, onde condenações eram proferidas, funcionando como uma espécie de “tribunal” ou “corte de justiça”, aspectos que podem ser extraídos da oitava lei, décimo terceiro *axon*, de Sólon, conforme relatado por Plutarco:

Sobre os que perderam os direitos cívicos: todos os que perderam os direitos cívicos antes do arcontado de Sólon são anistiados, com exceção dos que foram condenados pelo Areópago, pelos Éfetos ou no Pritaneu por decisão dos *Basileis*, por crime de homicídio, massacre ou tentativa de implantação da tirania, e que se encontravam no exílio quando a presente lei foi promulgada (*Sol.* 19, 4. Trad.: Delfim Leão e José Luís Brandão com adaptações. Grifo no original).³⁴

De acordo com Sousa e Silva (2022: 201, nota 606), o número de juízes no Pritaneu poderia chegar até 500. No Pritaneu, não se julgavam apenas os atos delituosos de pessoas determinadas, mas crimes de autoria desconhecida, sendo que objetos eventualmente empregados na ação também eram julgados. Um testemunho de Pausânias atesta exatamente isso:

³³ Orig.: “Early Hellenistic periods, the difference between *Sítesis* and *Deipnon* was that the former honor allowed the honoree to dine in the *prytaneion* every day for a period of time limited by his office or his life. It was conferred for the lifetime of a man who had performed some great service to his city [...]”

³⁴ Orig.: ‘ἀτίμων ὅσοι ἄτιμοι ἦσαν πρὶν ἢ Σόλωνα ἄρξαι, ἐπιτίμους εἶναι, πλὴν ὅσοι ἐξ Ἀρείου πάγου ἢ ὅσοι ἐκ τῶν ἐφετῶν ἢ ἐκ πρυτανείου καταδικασθέντες ὑπὸ τῶν βασιλέων ἐπὶ φόνῳ ἢ σφαγαῖσιν ἢ πὶ τυραννίδι ἔφευγον ὅτε ὁ θεσμός ἐφάνη ὁδε.

No Pritaneu há um tribunal onde se julga o ferro e todos os outros instrumentos inanimados. Penso que foi esta a sua origem: reinava Erecteu sobre os Atenienses, quando o matador de bois matou um primeiro animal no altar de Zeus Polieus. Aí ele abandonou o machado e fugiu do país. De imediato sujeitou-se o machado a julgamento e foi absolvido (*Paus.* I. 28.10. Trad.: Maria de Fátima Sousa e Silva).

Este trabalho concorda com Çayir (2006: 48) quando ela afirma que a função jurídica do Pritaneu se dá pelo fato de que *hestia* era vista como um local sagrado onde se faziam juramentos, noção já apresentada na seção 1.2, baseando-se, primordialmente, no artigo de Marescotti-Romagno (2022) e na *Odisseia* de Homero.

Semelhantemente, Platão (*Leg.* 856a) afirma que os juízes dão o sagrado voto jurando em nome de *hestia*, a qual proporcionará as condições para um julgamento justo e verdadeiro. Os juízes depositavam seus argumentos e documentos na lareira-altar.

Então, o Pritaneu, por causa de *hestia*, foi um local dedicado, também, à prática jurídica, estando a ideia de verdade, mais uma vez, associada à sua presença ou a um juramento em seu nome.

1.5.4 Repositório de arquivos

O Pritaneu funcionou também como uma espécie de repositório de arquivos e documentos relevantes para a cidade. Plutarco (*Sol.* 25, 1) narra que, na época dele, as leis de Sólon estavam preservadas no Pritaneu. Pausânias atesta algo semelhante, ao asseverar que “Lá perto fica o pritaneu, em que se encontram registradas as leis de Sólon, e onde estão as imagens da Paz e de Héstia, e outras estátuas, entre as quais a de Autólico o pancratiasta” (*Paus.* I, 18.3. Trad.: Maria de Fátima Sousa e Silva). Uma cópia de um tratado cretense com Mileto também estava disponível no Pritaneu de Festo (*ICr.* I, XXIII, I, 65-66). Já no Pritaneu de Delos, havia um quarto nomeado de *archeion*, que, segundo Miller (1977: 17), indicava, provavelmente, o uso desse espaço como repositório de arquivos (*ID* 1416A, I, 83-95 e *ID* 1417B, I, 89-102).

Assim, a função do Pritaneu como um repositório de arquivos se dá exatamente pelo motivo apresentado por Çayir (2006: 49): o Pritaneu é uma instituição cívica e, pelo nível de relevância social que esse local tinha, é possível imaginar que deveria ser fortemente protegido e assegurado. Por essa razão, guardavam-se ali documentos de importância.

1.5.5 Assistencial

De acordo com Miller (1977: 19), não é possível afirmar que todos os Pritaneus tinham característica assistencial, mas o de Atenas, sim. O mesmo autor, com suporte na interpretação de Stroud (1971) acerca de um decreto grego datado do séc. V aEC descoberto na década de 70, alega que essa descoberta consiste no mais relevante material que temos para afirmar que uma das atribuições do Pritaneu era assistir aqueles que necessitavam (especialmente os órfãos).

O decreto encontrado apresenta diversas lacunas, motivo pelo qual Stroud (1971) propõe uma interpretação do que o texto poderia expressar, com a qual Miller (1977) concorda. Este último reúne e sintetiza as escolhas feitas por Stroud – as quais não estão formalmente agrupadas e sistematizadas, mas apenas dispersas ao longo do texto – e conclui que o decreto deveria ser algo parecido com isto: “[...] dar às crianças de todos aqueles que foram mortos pelos Trinta [Tiranos] um óbolo de subsistência todo dia, assim como é dado aos órfãos de guerra do Pritaneu” (MILLER, 1977, p. 19).³⁵ Já Aristóteles afirma que “[...] o Pritaneu, os órfãos e os guardas das prisões. Na verdade, todas estas pessoas eram mantidas à custa de dinheiros públicos” (*Ath. Pol.* 24, 3. Trad.: Delfim Leão).

O *strategos* Aristides morreu na pobreza, não tendo deixado sequer dinheiro para o próprio funeral. Ademais, “[...] as filhas dele foram dadas ao casamento graças ao Pritaneu, pois a cidade financiou com bens públicos o casamento, ao decretar que se desse três mil dracmas, a título gratuito, para cada uma delas” (Plut. *Arist.* XXVII, 3. Trad.: Joaquim Pinheiro, com adaptações).

A pluralidade de funções do Pritaneu é devida tanto à variedade de pessoas que o frequentavam (cidadãos e estrangeiros) quanto de ações que lá tomavam lugar. No aspecto religioso, a *hestia* comunal marca todos os ritos que lá aconteciam. No que diz respeito à alimentação, o Pritaneu era um local de hospitalidade, onde o estrangeiro era, na ocasião de festividades, um cidadão como os demais. Nesse edifício também se julgavam os autores e os instrumentos de crimes. Inclusive, o nome “Pritaneu” advém exatamente dos *pritanes* – os magistrados –, significando o “local dos *pritanes*”, cuja reputação como ambiente sagrado para os julgamentos se dá pela presença de *hestia*. O Pritaneu, ainda, servia de repositório de arquivos da *pólis* e desempenhava função assistencial.

Desse modo, constata-se que o Pritaneu não era somente um local onde *hestia* e os magistrados se encontravam. O Pritaneu era o âmago, o centro, de toda a vida civil da *pólis*.

³⁵ Orig.: “to give the children of all those killed by the Thirty an obol of sustenance every day, just as it is given to war orphans from the prytaneion”.

1.5.6 Os Pritaneus de Atenas, Delos, Latos e Olímpia

Segundo Çayir (2006: 54), o Pritaneu de Atenas é o que apresenta a maior quantidade de epígrafes e evidências literárias, o que significaria, por conseguinte, que a maior parte das informações (“fontes”) às quais temos acesso é sobre ele. Tucídides (2.15) afirma que Teseu dissolveu os Pritaneus das demais cidades, deixando somente o de Atenas. Plutarco (*Thes*, 24, 3) comenta que, para comemorar isso, Teseu criou as Panateneias. No entanto, o Pritaneu de Atenas ainda não foi seguramente encontrado.³⁶ Miller (1977: 54) defende que é possível que tal estrutura tenha sido destruída durante a invasão de Atenas por Sula em 86 aEC. Esse acontecimento é mencionado por Plutarco (*Num*. 9.6), que relata que, durante o governo do tirano Ariston, a lamparina sagrada de Atenas foi extinguida. Todavia, outros Pritaneus foram encontrados e identificados em Delos (*Fig. 13*), Latos (*Fig. 14*) e Olímpia (*Fig. 15*).³⁷

Em Delos, o “*Room IV*” seria a Sala de Héstia: “No centro da sala estão as fundações de uma estrutura de formato, tamanho e função desconhecidos. Sua identificação como a lareira de Héstia depende da identificação de toda a construção como um Pritaneu” (MILLER, 1977: 73)³⁸. Foi encontrado, no Pritaneu, uma inscrição que é uma dedicatória a Héstia, em que se lê: “Timótemis, filho de Déxidos, me dedicou a Héstia, tendo começado (a magistratura), fazendo votos naquele momento em que começou a governar. Também outros, mais numerosos de sua linhagem, floresceram para esse mesmo honroso exercício”.³⁹

Em Latos, há, no centro do “*Room 36*”, uma estrutura retangular, a qual Miller (1977: 81) cogita ser uma lareira ou um altar. É uma cogitação porque alguns fatores impossibilitam a certeza a respeito da natureza de tal estrutura. Alguns desses, de acordo com Miller (1977: 81), são: a sala, o vão do teto e a própria estrutura são muito largos e não há sinais de queima nem de restos sacrificiais próximos à estrutura.

O Pritaneu de Olímpia é datado por volta de V aEC, do qual não é possível obter uma planta integral, pois ele parece ter sido destruído por fogo em IV aEC e, logo depois, reconstruído. Essa construção teve diversos reparos e remodelagens até meados do séc. 2 EC (Miller, 1977: 90).

³⁶ Schmalz (2006) afirmará, em seu artigo, a possibilidade de ter encontrado o Pritaneu de Atenas. Tal hipótese é aceita por Çayir (2006), mas não é consenso entre a *scholarship*.

³⁷ Esses são, segundo Çayir (2006: 57), os Pritaneus que tem-se certeza de serem, de fato, Pritaneus. Mas há bem mais estruturas que podem ser interpretadas como Pritaneus. Todavia, isso não é consenso. Cf. Miller (1977).

³⁸ Orig.: “*In the center of the room are the foundations of a structure of unknown shape, size, and function. Its identification as the hearth of Hestia is dependent upon the identification of the whole building as a prytaneion*”.

³⁹ Orig.: Τιμόθεμις μ' ἀνέθηκεν ὁ Δέξιδος Ἑστίαι ἄρξας | εὐξάμενος τότε ὅτ' ἦρχεν ἀνέβλαστον δὲ καὶ ἄλλοι | πλείονες ἐκ γενεᾶς τῆσδ' ἐπὶ τοῦτο γέρας.

Xenofonte, segundo Miller (1977: 90), confirma a existência de um Pritaneu, nomeando-o de “santuário de Héstia”: “Mas quando os perseguiram até a área do *bouleterion*, o santuário de Héstia e o teatro, que é adjacente a esses [...]” (*Hell.*, 7.4.31)⁴⁰. Pausânias também tece comentários sobre Pritaneu:

Os Eleus fazem também libações aos heróis e às mulheres dos heróis, e a todos os que são homenageados na Élide e na Etólia. Todos os cantos que entoam no pritaneu são em dialeto dórico, mas não sabem dizer quem foi o autor desses cantos. Têm também uma sala de banquetes no interior do pritaneu, em frente à sala da lareira. É nesse edifício que servem a refeição aos vencedores olímpicos (Paus., 5.15.12. Trad.: Maria de Fátima Sousa e Silva com adaptações).⁴¹

Levando em consideração os três Pritaneus supracitados, é possível afirmar que eles guardam uma semelhança entre si: todos eles têm uma sala onde ficaria a lareira comunal (*hestia koiné*) e/ou um salão para banquetes (*hestiatórion*), no qual refeições eram oferecidas para embaixadores, oficiais, cidadãos (Çayir, 2006: 52). E esses recintos constituíam, de acordo com Miller (1977: 92), a principal característica dos Pritaneus.

Por causa da lareira comunal, o Pritaneu também era local de prática religiosa. Além disso, apesar de a lareira comunal ter “[...] sua importância e significado simbólico, os exemplos revelaram que a lareira do Pritaneu não era monumental ou decorada como a do palácio micênico” (ÇAYIR, 2006: 91).⁴² A lareira representava a vida da *pólis*, por causa da sua chama eterna (Miller, 1977: 13). Explica Çayir (2006: 1) que se tal chama se extinguisse, a cidade, igualmente, seria extinta, pois não pode haver *pólis* sem *hestia*.

Miller (1977: 23) afirma que o Pritaneu teve seu impacto predominantemente no período Clássico. Entretanto, no séc. IV, essa instituição começou a perder seu valor simbólico devido à ascensão da monarquia no período helenístico (Çayir, 2006: 40).

A análise exibiu *hestia* e seus múltiplos significados. Começamos o percurso com a *Odisseia*, que faz a primeira alusão a *hestia* em toda a literatura grega. Nesse poema homérico, sempre que se jura, isso ocorre em nome da *hestia* doméstica e de Zeus. Assim, na *Odisseia*, a lareira-altar é símbolo de juramento, de verdade, de algo que, certamente, acontecerá ou será realizado.

⁴⁰ Orig.: ἐπεὶ μέντοι κατεδίωξαν εἰς τὸ μεταξύ τοῦ βουλευτηρίου καὶ τοῦ τῆς Ἑστίας ἱεροῦ καὶ τοῦ πρὸς ταῦτα προσήκοντος θεάτρου.

⁴¹ Orig.: Ἡλεῖοι δὲ καὶ ἥρωσι καὶ γυναιξὶ σπένδουσιν ἡρώων, ὅσοι τε ἐν τῇ χώρᾳ τῇ Ἡλείᾳ καὶ ὅσοι παρὰ Αἰτωλοῖς τιμὰς ἔχουσιν. ὅποσα δὲ ἄδουσιν ἐν τῷ πρυτανείῳ, φωνὴ μὲν ἐστὶν αὐτῶν ἡ Δώριος, ὅστις δὲ ὁ ποιήσας ἦν τὰ ἄσματα, οὐ λέγουσιν. ἔστι δὲ καὶ ἐστιατόριον Ἡλείοις· καὶ τοῦτο ἔστι μὲν ἐντὸς τοῦ πρυτανείου, τοῦ οἰκήματος τοῦ τῆς ἐστίας ἀπαντικρὺ, τοὺς δὲ τὰ Ὀλύμπια νικῶντας ἐστιῶσιν ἐν τούτῳ τῷ οἰκήματι.

⁴² Orig.: “Although, the common hearth has importance and symbolic means, the excavated examples revealed that the hearth at the Prytaneion was not monumental or decorated like the Mycenaean palatial ones”.

Em seguida, foram examinados os *Hinos Homéricos*, os primeiros a se referirem, na literatura, a uma *hestia* antropomorfizada. Na hínica homérica, *hestia* aparece sempre vinculada a outros deuses, geralmente, homens. São três hinos que a mencionam, dois desses dedicados a ela (24 e 29), e um dedicado a Afrodite (5). No *h.Hom* (24), é exposta a relação entre Héstia e Apolo e, tal como na *Odisseia*, Zeus também está presente. Nesse mesmo hino, a deusa parece ser intendente do deus Apolo na cidade de Delfos. Ambos aparecem vinculados, também, no hino de Aristonoo a Héstia, e aparentam ter uma relação fraternal. Além da citada literatura, em sentido iconográfico, eles estão juntos na *Fig. 1*.

No *h.Hom* (29), Héstia é retratada com seu emblemático “parceiro”: Hermes. Essas duas divindades aparecem associadas porque aquela representa a imobilidade, a instância doméstica, enquanto esta simboliza o móvel, o mundo exterior. Mas eles não constituem uma oposição dicotômica. Vernant (1990) esclarece que, na realidade, são complementares. Essa concepção, para referido autor, tem relação com a compreensão de gênero dos antigos gregos.

No *h.Hom* (5), Héstia nega as investidas de Apolo e Poseidon. Por ela escolher permanecer eternamente virgem, Zeus lhe honra permitindo que ela se fixasse no centro do *oikos* para que recebesse as melhores oferendas. Então, com os *Hinos Homéricos*, surgem mais alguns atributos de *hestia*: protetora, guardiã, imutável, permanente e sacra.

Após, discutiu-se como *hestia* se relaciona com três etapas fundamentais da vida: o nascimento, o casamento e a morte. O ritual da *amphidromia* marca o nascimento. A lareira-altar também estava presente no casamento, dado que era, também, símbolo de festividade. Quando um ente querido morria, a *hestia* doméstica era apagada para simbolizar o luto.

Na última parte do capítulo, vimos *hestia* multifacetada no Pritaneu, que era um local cívico-político grego. As funções de *hestia* identificadas no Pritaneu foram: religiosa, alimentar, jurídica, repositório de arquivos, assistencial. Concluiu-se que, pelas evidências examinadas, o Pritaneu desempenhou um papel tão grandioso pelo fato de abrigar uma *hestia* comunal, que permitia que cidadãos e estrangeiros se reunissem por diversos motivos.

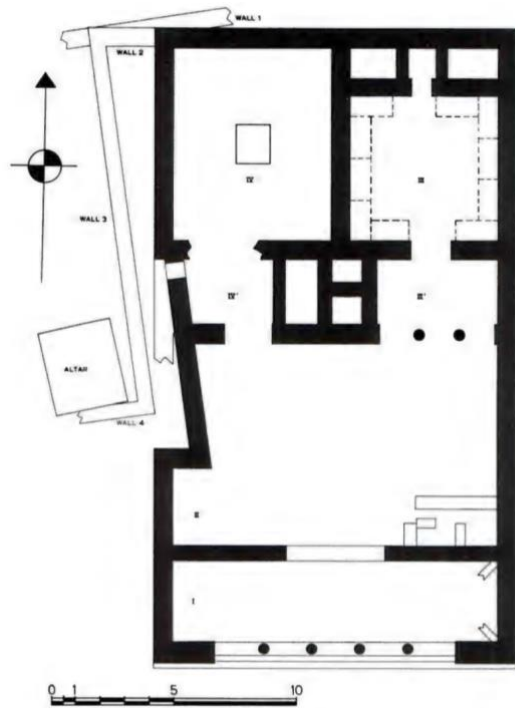


Fig. 13 - Planta do Pritaneu de Delos

Fonte: Miller (1977).

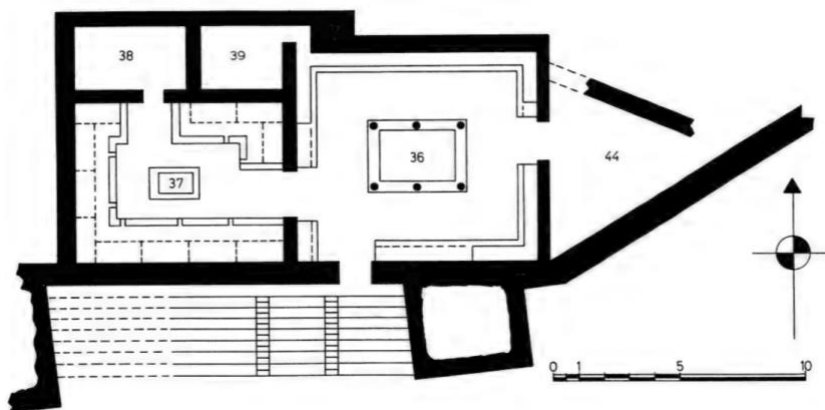


Fig. 14 - Planta do Pritaneu de Latos

Fonte: Miller (1977).

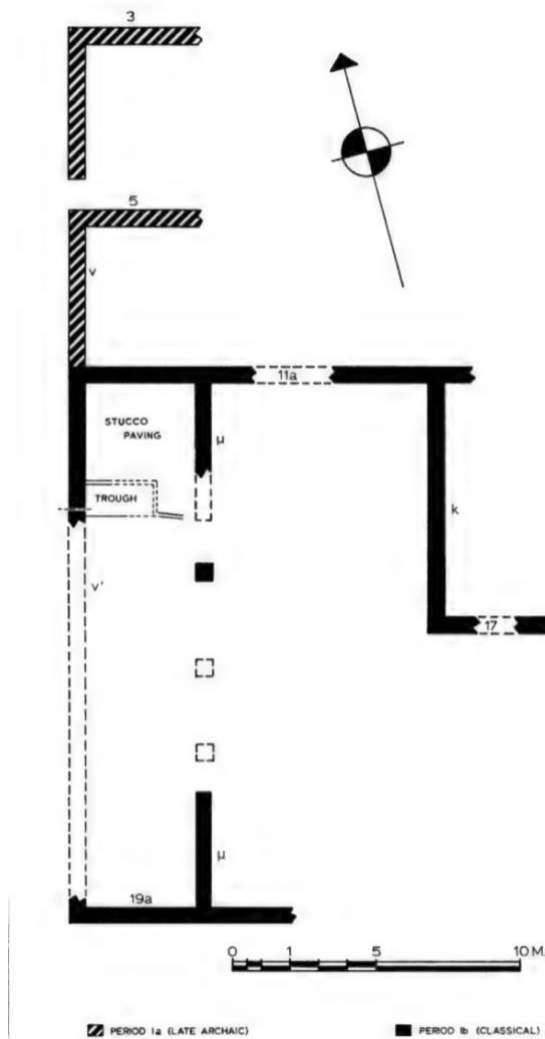


Fig. 15 - Planta do Pritaneu de Olímpia

Fonte: Miller (1977).

2 HESTIA NOS ESCRITOS DE FILOLAU DE CROTONA

Filolau de Crotona viveu, possivelmente, em torno de 480 aEC–385 aEC. Ele é o primeiro pitagórico a publicar uma obra, a qual foi intitulada de *Sobre a Natureza* (*Perí Physeos*) (D. L, VIII, 85). A relevância dele já era notável em sua própria época. Alguns motivos para poder afirmar isso se dá pelo fato de que Platão o menciona nominalmente no *Fédon* (61d) como o professor de Símiias e Cebes (os dois pitagóricos do referido diálogo).

Também é bastante plausível que a obra de Filolau fosse aquela que Aristóteles tinha à mão para escrever acerca das doutrinas pitagóricas (Cornelli, 2011: 174). Além disso, sua relevância se estendeu ao séc. XV EC, devido à menção que Nicolau Copérnico faz,

caracterizando o pitagórico de Crotona como um precursor da tese heliocêntrica.⁴³ Na consagrada obra de Diels-Kranz (1903), testemunhos – que são representados pela letra “A” – significam relatos de terceiros acerca da vida e das doutrinas de um filósofo; nesse caso, Filolau de Crotona. Já os fragmentos são representados pela letra “B” e são as palavras literais do autor preservadas em obras posteriores.

A inspiração dessa árdua investigação acerca de *hestia* em Filolau, vem do artigo *Philolaus and the Central Fire*, de Carl Huffman, no qual ele sugere a interpretação de que a *hestia* presente na cosmogonia filolaica poderia, sim, estar relacionada à *hestia* que abordamos ao longo da seção 1. Contudo, por mais que o referido autor considere essa possibilidade, ele não se aprofunda em uma elaboração a esse respeito. As razões para tal não são explicitadas no referido artigo.

Chaignet (1874), o primeiro a traduzir os fragmentos de Filolau para o francês, traduz, em sua obra, “ἑστία” como “*Hestia*”. O problema é que essa tomada de decisão parece ser desprovida de qualquer sentido. Ele nem mesmo justifica a escolha de traduzir como “*Hestia*” em detrimento de “*foyer*” (lareira), por exemplo. Tentarei, pois, neste capítulo, aprofundar a investigação iniciada por Huffman (2008), com o objetivo de explicar quais motivos podem ter levado Filolau a colocar *hestia* no centro de sua cosmogonia.

2.1 HESTIA E OMPHALÓS

B13 (Theol. Arithm. p. 25.17) E há quatro princípios fundamentais do animal dotado de razão, como disse Filolau no *Sobre a Natureza*: cérebro, coração, umbigo e genitais. O cérebro é [princípio] do intelecto; o coração, da alma e da sensação; o umbigo, o enraizamento e do primeiro crescimento; genitais do esperma, da fecundação e da geração. O cérebro [significa] o princípio fundamental do ser humano; o coração, do bicho; umbigo, das plantas; as genitais, de todos esses. Pois todas as coisas florescem e crescem a partir do esperma.⁴⁴

A autenticidade desse fragmento é debatida há bastante tempo, ao menos desde Bywater (1888). A tendência da *scholarship* foi de considerá-lo como espúrio, alegando que, no período

⁴³ A leitura de Copérnico é equivocada, dado que, na astronomia filolaica, o fogo central (*hestia*) não é o Sol. Este é, na realidade, um outro astro que também translata *hestia*, igual aos demais. Inclusive, em 44 DK A19, o Sol é descrito como uma espécie de “vidro” que refletiria a luz de *hestia*. Aproveito para retificar o que disse anteriormente em D’Luca (2022: 35), onde eu digo que a astronomia de Filolau seria não um modelo heliocêntrico, mas pirocêntrico. Na realidade, não se trata de nenhum dos dois. O modelo se trataria de um *hestiacentrismo* (um neologismo nada agradável).

⁴⁴ Orig.: καὶ τέσσαρες ἀρχαὶ τοῦ ζώου τοῦ λογικοῦ, ὥσπερ καὶ Φ. <ἐν τῷ Περὶ φύσεως> λέγει, ἐγκέφαλος, καρδία, ὀμφαλός, αἰδοῖον· <κεφαλὰ μὲν νόου, καρδία δὲ ψυχᾶς καὶ αἰσθήσεως, ὀμφαλὸς δὲ ριζώσιος καὶ ἀναφύσιος τοῦ πρώτου, αἰδοῖον δὲ σπέρματος [καὶ] καταβολᾶς τε καὶ γεννήσεως. ἐγκέφαλος δὲ <σαμαίνει> τὰν ἀνθρώπων ἀρχάν, καρδία δὲ τὰν ζώων, ὀμφαλὸς δὲ τὰν φυτῶν, αἰδοῖον δὲ τὰν ξυναπάντων· πάντα γὰρ ἀπὸ σπέρματος καὶ θάλλονται καὶ βλαστάνονται.

pré-socrático, não teria existido a noção de associar faculdades psíquicas com partes do corpo. Tal perspectiva surgiria com a filosofia posterior, especialmente com Platão e Aristóteles, com o que concorda Huffman (1993: 308). Há, no fragmento filolaico, um perceptível eco do *Timeu*, em que Platão faz a associação de certas partes do corpo humano com as faculdades psíquicas. No entanto, as diferenças entre as teorias superam suas semelhanças. Um exemplo disso é que não há, no texto platônico, qualquer aspecto que corresponderia ao *omphalós* pitagórico como a origem das plantas.

Em Aristóteles, o *omphalós* é comparado a uma raiz (*ríza*) (*Gen. An.*, 745b25), semelhante ao fr. 13. Isso é tudo o que o Estagirita fala sobre o *omphalós*, que é abordado apenas superficialmente, pois não faz parte do cerne do argumento aristotélico – como também não faz parte do de Filolau de Crotona. O pitagórico elege, como sede do intelecto, a cabeça, enquanto Aristóteles – como bem nota Huffman (1993: 309) – segue a mesma noção adotada por Empédocles, i.e, a sede do intelecto, do pensamento humano, é o coração. Com isso, seguiremos a recomendação de Huffman (1993: 310): considerar o fragmento como autêntico, tendo em vista que a perspectiva filolaica difere da platônica e da aristotélica.

Omphalós é um substantivo grego que, segundo o LSJ, significa umbigo, mas pode também significar cordão umbilical, que cria uma ligação, enraíza a mãe ao bebê. A relação entre *hestia* e o *omphalós* pode ser pensada por meio do fragmento 13, o qual se encaixa de maneira implícita dentro da teoria micro-macrocósmica.⁴⁵

O leitor pode se questionar qual é a relevância desse fragmento para a compreensão de *hestia* na filosofia filolaica. De acordo com Roussel (1911: 88), o *omphalós* seria uma variação da lareira-altar doméstica e, assim, mais um símbolo de *hestia*.

Huffman (1993: 320) comenta que, possivelmente, Filolau tenha considerado, dentro da sua concepção médica, o umbigo como o centro do corpo humano.

A associação entre umbigo e centro é comum no pensamento grego, como mostra o ὀμφαλός ou pedra do umbigo em Delfos, que marcava este como o centro do mundo. O umbigo, com suas conotações de centro e raiz, tem fortes conexões com outra importante imagem em Filolau, a da lareira central do universo (HUFFMAN, 1993: 320).⁴⁶

⁴⁵ Abordarei essa teoria com mais detalhe ao longo das próximas páginas.

⁴⁶ Orig.: “The association of the navel and the center is common in Greek thought as is shown by the ὀμφαλός or navel stone at Delphi which marked it as the center of the world. The navel with its connotations of a center and a root has strong connections with another important image in Philolaus, that of the central hearth of the universe”.

Para os gregos, a palavra “*omphalós*” não denominava, *stricto sensu*, apenas o umbigo enquanto parte do corpo humano, mas também um objeto que se situava no centro da cidade de Delfos.⁴⁷ Pausânias relata o *omphalós* délfico como “Aquilo a que os Delfos chamam ‘umbigo’ é feito de mármore branco e, ao que eles dizem, representa o centro do mundo, em concordância com o que Píndaro compôs numa das suas odes” (*Paus.* 10.16.3).⁴⁸ Na Fig. 16, temos uma cópia do que seria o verdadeiro *omphalós* – este que é mencionado por Pausânias –, datada do período Helênico ou Romano (Scott, 2014: 37).

O geógrafo Estrabão (9.3.6)⁴⁹ narra que Zeus teria soltado duas águias do extremo oposto do mundo, uma para o leste, outra para o oeste, e elas se encontraram exatamente em Delfos. Por essa razão, tal local seria considerado o centro do mundo para os antigos gregos. Uma inscrição de meados do séc. II aEC associa *hestia* ao *omphalós*, registrando que: “No *archeion*: uma Héstia de, aproximadamente, sessenta centímetros sentada sobre um *omphalós* e uma base de pedra” (*ID* 1417).⁵⁰ Vernant (1993: 2017) afirma que o *omphalós* era considerado como o trono de *hestia* em Delfos.

Segundo Vernant (1993: 217), a relação entre *hestia* e *omphalós* se dá pelo fato de que a lareira-altar era, de um certo modo, interpretada como um símbolo de “maternidade” entre os antigos gregos. Podemos pensar, como exemplo disso, no supracitado ritual de *amphidromia*, no qual o bebê era carregado ao redor de *hestia*. Além do ritual, há uma passagem de Artemidoro (2.10) em que se faz uma analogia entre a lareira-altar e o forno (*klibanos*), consignando que imaginar fogo nesses objetos simbolizaria a gestação, pois a mulher, assim como *hestia* e o forno, ficaria mais quente com a gestação.

Vernant conclui dizendo que “[...] o *omphalós* designa, além do umbigo, o cordão umbilical que liga a criança à sua mãe como o caule liga a planta à terra que a alimentou. Compreende-se por que os médicos gregos viram no *omphalós* uma raiz, a raiz do ventre, e por que Filolau, o pitagórico do século V, fez dele o princípio de enraizamento” (VERNANT, 1990, p. 218. Grifo no original).

Portanto, o *omphalós* e *hestia* guardam semelhanças simbólicas e culturais. Ambos representam a ideia de centralidade, de fertilidade, de mãe, de enraizamento – por um lado, o *omphalós* enraíza-se no cerne do mundo; por outro, *hestia* enraíza-se no centro da casa, da *pólis*, do cosmos – do sagrado feminino. Relembro que, no *Hino de Aristonoo* (apresentado

⁴⁷ No caso, o objeto é nomeado de “*omphalós*”, pois ele representaria o centro do mundo.

⁴⁸ Em concordância com Silva (2025), a referência em Píndaro se encontra em *Pyth.* 4.74 e 8.59.

⁴⁹ Isso também é afirmado em Píndaro (fr. 54, Snell) e Plut. *Mor.* 409e–410a.

⁵⁰ Orig.: ἐν τῷ ἀρχεῖῳ] Ἑστ[ίαν] ὡς δεῖπνον ἐπ’ ὀμφαλοῦ καθημένην καὶ ἐπὶ βάσεως λιθίνης.

anteriormente), *hestia* é referida como o umbigo central (*mesomphalós*), portanto, essa associação entre *hestia* e *omphalós* não é característica particular de Filolau.



Fig. 16: Versão do *omphalos* de Delfos.

Fonte: Yucatan (2018).

2.2 HESTIA NO CENTRO DO COSMOS

B7 (Stob. *Ecl.* I, 21, 8) A primeira [coisa] harmonizada, o um no meio da esfera é chamado de *hestia*.⁵¹

A16 (Aetius 2.7.7) Filolau: fogo no meio, ao redor do centro, o qual ele chama de *hestia* da totalidade, “casa de Zeus”, “altar-mãe dos deuses”, “junção”, “medida da natureza”. E, também, outro fogo, que circunda a mais elevada [parte do cosmos]. O meio é, por natureza, primeiro, ao seu redor dez divinos corpos dançam, como em coro: céu (depois das estrelas fixas), os planetas; depois desses, o Sol; abaixo deste, a Lua; abaixo desta, a Terra, abaixo desta, a anti-Terra; após todos esses, o fogo de *hestia* sobre o centro mantém a ordem.⁵²

⁵¹ Orig.: τὸ πρῶτον ἁρμοσθέν, τὸ ἐν ἐν τῷ μέσῳ τᾶς σφαίρας ἐστία καλεῖται

⁵² Orig.: Φ. πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον ὅπερ ἐστὶν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ <Διὸς οἶκον> καὶ <μητέρα θεῶν βωμόν> τε καὶ <συνοχὴν> καὶ <μέτρον φύσεως>. καὶ πάλιν πῦρ ἕτερον ἀνωτάτῳ τὸ περιέχον. πρῶτον δ' εἶναι φύσει τὸ μέσον, περὶ δὲ τοῦτο δέκα σώματα θεῖα χορεύειν, [οὐρανόν] <μετὰ τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν> χορεύειν, [οὐρανόν] <μετὰ τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν> τοὺς <ε> πλανήτας, μεθ' οὓς ἥλιον, ὑφ' ᾧ σελήνην, ὑφ' ἧ τὴν γῆν, ὑφ' ἧ τὴν ἀντίχθονα, μεθ' ἧ σύμπαντα τὸ πῦρ ἐστίας περὶ τὰ κέντρα τάξιν ἐπέχον. τὸ μὲν οὖν ἀνωτάτῳ

A17 (Aetius 3.11.3) O pitagórico Filolau: fogo no meio (por essa razão, é *hestia* da totalidade); em segundo lugar a anti-Terra; em terceiro, a Terra habitada, situada em oposição e movendo-se juntamente à anti-Terra. Por isso, as pessoas desta não podem ser vistas pelas daquela.⁵³

A principal referência textual para tratar de *hestia* em Filolau é, sem dúvida, o fragmento 7. Isso acontece porque o texto possibilita uma ampla abertura hermenêutica, na medida em que é curto e não traz especificações e detalhamentos claros a respeito do que os conceitos apresentados significam. Nele, menciona-se que *hestia* é “a primeira coisa a ser harmonizada”. Essa ideia de harmonia é discutida pelo pitagórico em outros fragmentos, como é o caso do 44 DK B6:

(Stob. *Ecl.* I, 21, 7d) Sobre a *physis* e harmonia as coisas são desse modo: o ser das coisas, que é eterno, e a própria natureza, admitem um conhecimento divino, não humano. Além do mais, seria impossível que alguma das coisas que são viesse a ser conhecida por nós se não existisse, como princípio, os seres das coisas, a partir dos quais o cosmos foi ordenado, i.e, as limitantes e as ilimitadas. Mas, a partir da existência desses princípios, não sendo esses semelhantes nem embricados, seria impossível que algo ordenasse a si próprio, se não surgisse uma harmonia, seja lá de qual modo ela tenha surgido. Coisas semelhantes e embricadas não precisam de harmonia, mas as dissemelhantes e não embricadas, e [de mesma velocidade], necessitam ser conectadas pela harmonia, se quiserem se manter ordenadas.⁵⁴

A harmonia serve, então, para conciliar essa *archai* díade dicotômica – limitantes e ilimitados. Filolau não nos fornece uma definição do que esses princípios significam, tampouco exemplos de como aplicá-los, em conformidade com o que leciona Huffman (1993: 37). Como é de se esperar, há diversas hipóteses sobre o que significaria essa *archai* díade. A mais bem aceita entre os especialistas é a de Barnes (1982: 305), que propõe que os limitantes são formas, e os ilimitados são coisas. A concepção de Barnes (1982) faria sentido se fosse aplicada à *hestia*,

μέρος τοῦ περιέχοντος, ἐν ᾧ τὴν εἰλικρίνειαν εἶναι τῶν στοιχείων, <ὄλυμπον> καλεῖ, τὰ δὲ ὑπὸ τὴν τοῦ ὀλύμπου φορὰν, ἐν ᾧ τοὺς πέντε πλανήτας μεθ' ἡλίου καὶ σελήνης τετάχθαι, <κόσμον>, τὸ δ' ὑπὸ τούτοις ὑποσέληνόν τε καὶ περίγειον μέρος, ἐν ᾧ τὰ τῆς φιλομεταβόλου γενέσεως, <οὐρανόν>. καὶ περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων γίνεσθαι τὴν <σοφίαν>, περὶ δὲ τῶν γινομένων τὴν ἀταξίαν τὴν <ἀρετήν>, τελείαν μὲν ἐκείνην ἀτελεῖ δὲ ταύτην. τοὺς <ε> πλανήτας, μεθ' οὓς ἥλιον, ὑφ' ᾧ σελήνην, ὑφ' ἧ τὴν γῆν, ὑφ' ἧ τὴν ἀντίχθονα, μεθ' ἧ σύμπαντα τὸ πῦρ ἐστίας περὶ τὰ κέντρα τάξιν ἐπέχον.

⁵³ Orig.: Φ. ὁ Πυθαγόρειος τὸ μὲν πῦρ μέσον (τοῦτο γὰρ εἶναι τοῦ παντός <ἐστίας>), δευτέραν δὲ τὴν ἀντίχθονα, τρίτην δὲ τὴν οἰκουμένην γῆν ἐξ ἐναντίας κειμένην τε καὶ περιφερομένην τῇ ἀντίχθονι παρ' ὃ καὶ μὴ ὁρᾶσθαι ὑπὸ τῶν ἐν τῇδε τοὺς ἐν ἐκείνῃ.

⁵⁴ Orig.: περὶ δὲ φύσιος καὶ ἀρμονίας ὧδε ἔχει· ἡ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων αἰδῖος ἔσσα καὶ αὐτὰ μὲν ἡ φύσις θεῖαν γὰ καὶ οὐκ ἀνθρωπίνην ἐνδέχεται γινώσκειν πλέον γὰ ἢ ὅτι οὐχ οἶόν τ' ἦν οὐθὲν τῶν ἐόντων καὶ γινωσκόμενον ὑφ' ἀμῶν γὰ γενέσθαι μὴ ὑπαρχούσας τὰς ἐστοῦς τῶν πραγμάτων, ἐξ ὧν συνέστα ὁ κόσμος, καὶ τῶν περαινόντων καὶ τῶν ἀπείρων. ἐπεὶ δὲ ταὶ ἀρχαὶ ὑπάρχον οὐχ ὁμοῖαι οὐδ' ὁμόφυλοι ἔσσαι, ἤδη ἀδύνατον ἦς κα αὐταῖς κοσμηθῆναι, εἰ μὴ ἀρμονία ἐπεγένετο ὠτινιῶν ἅδε τρόπῳ ἐγένετο. τὰ μὲν ὧν ὁμοῖα καὶ ὁμόφυλα ἀρμονίας οὐδὲν ἐπεδέοντο, τὰ δὲ ἀνόμοια μὴδὲ ὁμόφυλα μὴδὲ † ἰσοταχῇ † ἀνάγκῃ τῇ τοιαύτῃ ἀρμονίᾳ συγκεκλείσθαι, οἷαι μέλλοντι ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι.

pois o fogo representaria o ilimitado, e tanto o centro quanto o formato esférico representariam a limitação, especificamente espacial (Huffman, 1993: 210).

Logo em seguida, há a menção de que *hestia* é o “um” (*tó én*) no centro da esfera. Essa parte causa, desde a Antiguidade, problemas interpretativos, especialmente oriundos da *lectio* aristotélica, sobre a qual discutirei à frente. Aristóteles, na *Metafísica* (1091a12-19), usa o “Um” para se referir à unidade aritmética. Em concordância com Huffman (1993: 228), trata-se de uma leitura equivocada da cosmogonia pitagórica, colocando-a sempre em comparação com a filosofia platônica, principalmente no que diz respeito ao Um e à díade (*Metaph.* 987b22).⁵⁵ Desse modo, Aristóteles parece mais interessado em desqualificar a filosofia platônica como se esta fosse, em certa medida, uma cópia da filosofia pitagórica anterior a Platão.

Huffman (1993: 228) entende que “o um” está relacionado, na realidade, com uma tendência pré-socrática já presente em Heráclito e Empédocles: a tensão entre o uno e o múltiplo. Heráclito afirma “Ouvindo não a mim, mas ao *lógos*, é sábio concordar ser tudo-um” (44 DK B50. Trad.: Alexandre Costa. Grifo no original).⁵⁶ O *lógos* de Heráclito “[...] abarca unidade e multiplicidade, conservando-as enquanto tais ao mesmo tempo que lhes impõe o mútuo contato. Assim, o *lógos* é tanto a união quanto a separação; é ainda a própria relação entre esses dois momentos, o comum, o todo, o tudo-um” (COSTA, 2002, p. 224. Grifo no original). Isso significa, basicamente, que há uma tensão entre a ideia de uno e de múltiplo. De maneira semelhante, essa tensão aparece em Filolau, dado que os limitantes e ilimitados são conceitos antagônicos – ou seja, múltiplos.

O objetivo do pitagórico de Crotona é exatamente conciliar, unificar, por meio da harmonia, essas duas instâncias dicotômicas, tornando-as, portanto, “uno”, conforme Huffman (1993: 228). Também Heráclito utiliza a ideia de harmonia para conciliar conceitos dicotômicos, como é possível observar no seguinte fragmento: “O contrário é convergente e dos divergentes, a mais bela harmonia” (22 DK B8. Trad.: Alexandre Costa). Filolau estaria, então, inserido nessa mesma lógica de Heráclito. Assim, *hestia* seria mais bem entendida como a primeira coisa a ser unida – ou harmonizada –, a partir da díade dissemelhante, no centro do cosmos.

A questão da autenticidade do testemunho 16 é objeto de debate até o presente. Burkert (1972: 243) apresentou sólidos argumentos na defesa de que quase metade desse testemunho é espúrio. Isso se dá pela presença de um vocabulário majoritariamente aristotélico/pós-aristotélico. Não nos aprofundaremos nas análises técnicas acerca da questão da autenticidade,

⁵⁵ Para os problemas que envolvem a *lectio* aristotélica de Filolau. Cf. Zhmud (1989) e D’Luca (2023).

⁵⁶ Orig.: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ἐν πάντα εἶναι.

uma vez que um dos objetivos dessa dissertação é apresentar ao leitor como o *protopitagórico* Filolau de Crotona empregou, em sua filosofia, o conceito de *hestia*. E, independentemente do vocabulário utilizado no referido testemunho, ele nos mostra como se deu a *recepção* desse conceito de Filolau em séculos posteriores ao do pitagórico. Afinal, quase não há documentação sobre *hestia* em Filolau de Crotona. Então, se descartarmos, por espuriedade, um testemunho tão longo quanto é o (A16), desperdiçaremos um documento de potencial hermenêutico imenso, que pode auxiliar a entender o conceito de *hestia* ou, pelo menos, a expandir a visão de como compreendê-la dentro da lógica do sistema filolaico.

O testemunho 16 substantiva *hestia* de diversas formas. Ela é chamada de “fogo central”, “*hestia* da totalidade”, “casa de Zeus”, “altar-mãe dos deuses”, “junção”, “medida da natureza”. O uso do termo “fogo central” para se referir à *hestia* filolaica remonta aos comentários de Aristóteles acerca da filosofia dos “assim chamados pitagóricos”, especificamente no *De Caelo*, questão que será discutida com mais detalhe na seção 2.2.1.

A denominação de “*hestia* da totalidade” é obscura e pouco analítica, comportando uma vastidão de interpretações. Uma leitura possível é a de que ela seria pensada como condição existencial, ou seja, tudo que existe dependeria, necessariamente, de *hestia*. Uma segunda leitura corresponde à interpretação de que a “totalidade” seria a presença da lareira-altar em diversas esferas da vida humana e, até mesmo, divina, noção corroborada pelo testemunho 17 (A17).

No entanto, há um problema com a primeira leitura. Se *hestia* é, no testemunho 16, interpretada como condição existencial, essa perspectiva vai de encontro com o 44 DK B6 de Filolau. Esse fragmento afirma a díade dicotômica – limitantes e ilimitados – como as *archai*, como princípios fundamentais da existência, ou melhor, condicionais da existência, de modo que as coisas só podem existir porque preexiste a díade dicotômica. Portanto, se a primeira leitura fosse aceita como verdade, estaríamos a assumir o risco de afirmar que, na filosofia filolaica, existiriam não apenas três *archai* cósmicas⁵⁷, mas, sim, quatro.

À primeira vista, não parece problemático que um modelo filosófico com três *archai* pudesse compreender mais uma. Afinal, o que seria uma *archai* a mais? Contudo, ao retomar o fragmento 7 (“A primeira [coisa] harmonizada, o um no meio da esfera é chamado de *hestia*”), nota-se que, nele, Filolau não trata *hestia* como um princípio (*arché*), mas como um produto gerado da tríade *archai* – limitantes, ilimitados e harmonia. Ela é, pois, a primeira coisa gerada dessas *archai*.

⁵⁷ Estou considerando a harmonia também como uma *archai*.

A segunda leitura parece um pouco mais isenta de problemas paradigmáticos do que a primeira. Como exposto neste trabalho, *hestia*, de fato, estava presente em múltiplos contextos da vida humana: o nascimento, o matrimônio, a morte, os banquetes, o luto, a vida pública, as relações privadas etc. Então, se *hestia* marca tantas instâncias da vida humana, não seria estranho pensá-la como um símbolo da totalidade, uma presença inevitável ao longo da vida do cidadão grego. Por esses motivos, conclui-se que a segunda leitura é mais compatível com os aspectos abordados. A própria ideia de centro, de estar no meio, com uma presença significativa em diversos segmentos da vida humana é, por si só, um indicador de que a segunda leitura se mostra mais adequada ao contexto, além de estar de acordo com o testemunho 17 (A17).

O segundo adjetivo atribuído a *hestia*, no A16, é a de “casa de Zeus” (*Ziós oikos*). As relações de *hestia* com o *oikos* foram apontadas nos *Hinos Homéricos* (24, 29 e 5). No *Hino* (29), menciona-se que *hestia* habita a morada no topo do mundo. Já no *Hino* (5), diz-se que em todos os templos de deuses ela é honrada. Com esses trechos, pode-se, novamente, trazer à tona a relação de *hestia* com os Olímpianos, pois, evidentemente, a “morada no topo do mundo” é uma alusão direta ao Olimpo, que já é bem conhecido como o lar dos deuses na mitologia grega. E é claro que Zeus também habitaria esse divino palácio.

Também é afirmado que *hestia* estaria presente em todos os templos de deuses – vimos a aplicação prática disso nos templos de Apolo e Hermes, por exemplo. Todavia, esses argumentos parecem fracos e insuficientes para sustentar uma associação direta de *hestia* a “casa de Zeus”, porque não seria considerada uma simples relação, mas, sim, a ideia de que a lareira-altar seria a casa *do* próprio Zeus, o que transmite uma noção de posse.

Ao longo deste trabalho, foram apresentadas de diversas maneiras as aproximações entre Zeus e *hestia* – inclusive, a primeira referência à *hestia* na literatura, i.e, na *Odisseia*, possui uma associação direta com Zeus, como abordado no capítulo 1. A “casa de Zeus” também encontra ecos em textos filosóficos. Aristóteles, no *De Caelo* (293b2), sustenta que os pitagóricos afirmavam que, no centro, deveria estar a coisa mais importante: o fogo central, chamado de “guarnição de Zeus” (*Ziós phylaké*). Apesar de Aristóteles ser uma fonte dúbia e perigosa no que diz respeito à filosofia pitagórica, a referida passagem do *De Caelo* aponta para uma afirmação inegável: os *protopitagóricos*⁵⁸ – ou, ao menos, Filolau – teceram vínculos entre *hestia* e Zeus, com o que concorda Huffman (1993: 397).

Outra possível leitura, ou melhor, *suposição*, é a de que o objeto material representativo de *hestia*, i.e, a lareira-altar, dentro do imaginário grego, poderia invocar o próprio Zeus. Afinal,

⁵⁸ O protopitagorismo “[...] é aquele pitagorismo das origens, correspondente a Pitágoras e a seus primeiros discípulos” (D’LUCA-CORNELLI, 2024: 50).

era comum que se fizessem as libações na *hestia*, e, como já mencionado anteriormente com apoio em Vernant (1990), *hestia* age como um portal entre o mundo humano e o divino. De um certo modo, invocar Zeus por meio da lareira-altar é convidá-lo ao lar do mortal que está lhe prestando libações. Então, pode-se pensar que, naquele breve momento de invocação, a lareira-altar também se tornava a morada de Zeus no âmbito humano.

O adjetivo “altar-mãe dos deuses” (*méterā teós bomós*) é menos complicado do que o anterior. A percepção de *hestia* enquanto um altar é nítida. Como já pontuado anteriormente, *hestia* não era meramente uma lareira banal, como um fogão do período grego, ela era um objeto sacro. Ao tomar a compreensão de altar como um local mais elevado onde são feitos sacrifícios a deuses e heróis, é mais do que evidente que *hestia* é, também, um altar, pois ela aparece constantemente em locais elevados (Fig. 6, 11 e 12), e é precisamente por meio dela que se fazem sacrifícios a deuses e heróis (*h. Hom.* 29 e 5). Desse modo, a denominação de “altar-mãe dos deuses” está em concordância com outras características atribuídas a *hestia*.

Junção (*synokhé*) é uma interessante palavra para se referir à *hestia*, pois tal designação é, nitidamente, decorrente da filosofia de Filolau de Crotona. Huffman (1993: 398) traduz *synokhé* como “continuidade”, tradução que deixa escapar um detalhe importante. Isso se dá pelo fato de que, ao longo de sua obra, Huffman (1993) traduzirá outras palavras que são derivativa e semanticamente próximas de *synokhé*, como é o caso de *synarmorkhthe*⁵⁹ (*synarmozo*, no indicativo), que é traduzida por ele como “*fitted together*”, ou seja, juntadas, encaixadas, coesas. No LSJ, a definição de *synokhé* é “*a being held together*”, i.e, um ser juntado, encaixado, coeso. Huffman (1993: 398) argumenta que a primeira vez que o termo *synokhé* aparece, em contexto filosófico – sem ser em Filolau –, é em Aristóteles. E essa afirmação está correta. Em contrapartida, *synarmorkhthe* terá seu primeiro uso em contexto filosófico em Empédocles (31 DK B71), com cerca de um século de diferença.

A junção não é, então, uma característica *geral* da lareira-altar, mas, especificamente, da *hestia* filolaica. A explicação para esse adjetivo acaba por coincidir com a discussão já exposta acerca da “*hestia* da totalidade”. Isso ocorre porque *hestia* é um produto, a primeira coisa a ser juntada pela harmonia, a qual existe em razão da preexistência da díade dicotômica, composta de limitantes e ilimitados.

⁵⁹ Esta palavra aparece em 44 DK B2: Ἐκ τοῦ Φιλολάου περὶ κόσμου. <ἀνάγκα τὰ ἐόντα εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα ἢ ἄπειρα ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα· ἄπειρα δὲ μόνον <ἢ περαίνοντα μόνον> οὐ κα εἶη. ἐπεὶ τοίνυν φαίνεται οὕτ' ἐκ περαινόντων πάντων ἐόντα οὕτ' ἐξ ἀπείρων πάντων, δῆλον τᾶρα ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὁ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόχθη. δηλοῖ δὲ καὶ τὰ ἐν τοῖς ἔργοις. τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν ἐκ περαινόντων περαίνοντι, τὰ δ' ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων περαίνοντι τε καὶ οὐ περαίνοντι, τὰ δ' ἐξ ἀπείρων ἄπειρα φανέονται>.

A definição de *hestia* enquanto “medida da natureza” (*méttron physis*) não parece ter relação com algo que já tenha sido apresentado ao longo deste trabalho. Huffman (1993: 397) também parece não ter uma resposta para o que isso pode significar. Entretanto, ainda segundo referido autor, o conceito de medida é presente na filosofia pitagórica, notadamente em temas matemáticos e geométricos. Em períodos posteriores, com o advento do neoplatonismo e do neopitagorismo, atribuiu-se à filosofia pitagórica, sobretudo àquela *protopitagórica*, concepções numerológicas possivelmente inexistentes. O testemunho 14 (A14) expressa que

(Procl. *In Eucl.* 130, 8) E, de fato, encontramos, entre os pitagóricos, outras formas dedicadas a outros deuses, assim como fez Filolau, que consagrou a forma triangular a alguns [deuses] e a forma quadrangular a outros, e outras [formas] a outros [deuses] e a mesma forma a outros deuses, e várias formas a diferentes deuses, conforme suas diferentes potências. Assim, portanto, Filolau dedicou a forma triangular a quatro deuses: Cronos, Hades, Ares e Dioniso [...] Cronos é, pois, toda substância úmida e fria, Ares tudo aquilo de origem empírea, Hades confunde todo vivente ctônico, Dioniso administra a geração do úmido e do quente, o qual é simbolizado pelo vinho, que é úmido e quente. Todos eles, em seus fazeres secundários, estão separados, mas estão unidos um ao outro. Por essa razão, Filolau concilia-os a uma única forma. Pela mesma razão, ele chama a forma quadrangular de Reia, Deméter e Héstia. Filolau diz que a forma dodecagonal é de Zeus, como uma única união de Zeus, sustentando todo o número doze.⁶⁰

Assim, não é impossível que esse epíteto de *hestia* enquanto “medida da natureza” seja oriundo dessa tradição neoplatônica e/ou neopitagórica, que propõe essa relação entre divindades e ângulos.

O testemunho 17 invoca temas específicos – como é o caso da anti-Terra –, os quais não serão discutidos nesta seção, mas na 2.2.2.

2.2.1 A diminuição mítico-religiosa aristotélica

O artigo de Zhmud (1989) moldou uma nova percepção acadêmica acerca de Aristóteles como uma fonte *inquestionável* da filosofia pitagórica, sobretudo porque o Estagirita nunca cita explicitamente de qual pitagórico está tratando, uma vez que agrupa todos

⁶⁰ Orig.: καὶ γὰρ παρὰ τοῖς Πυθαγορείοις εὐρήσομεν ἄλλας γωνίας ἄλλοις θεοῖς ἀνακειμένας ὥσπερ καὶ ὁ Φ. πεποίηκε τοῖς μὲν τὴν τριγωνικὴν γωνίαν τοῖς δὲ τὴν τετραγωνικὴν ἀφιερῶσας καὶ ἄλλας ἄλλοις καὶ τὴν αὐτὴν πλείοσι θεοῖς καὶ τῷ αὐτῷ πλείους κατὰ τὰς διαφορὰς ἐν αὐτῷ δυνάμεις ἀνείς. εἰκότως ἄρα καὶ ὁ Φ. τὴν τοῦ τριγώνου γωνίαν τέτταρσι ἢ ἀνέθηκεν θεοῖς, Κρόνῳ καὶ Ἄιδῃ καὶ Ἄρει καὶ Διονύσῳ [...] ὁ μὲν γὰρ Κρόνος πᾶσαν ὑφίστησι τὴν ὑγρὰν καὶ ψυχρὰν οὐσίαν, ὁ δὲ Ἄρης πᾶσαν τὴν ἔμπυρον φύσιν, καὶ ὁ μὲν Ἄιδης τὴν χθονίαν ὅλην συνέχει ζώην, ὁ δὲ Διόνυσος τὴν ὑγρὰν καὶ θερμὴν ἐπιτροπεύει γένεσιν, ἧς καὶ ὁ οἶνος σύμβολον ὑγρὸς ὢν καὶ θερμός. πάντες δὲ οὗτοι κατὰ μὲν τὰς εἰς τὰ δευτέρα ποιήσεις διεστήκασιν, ἥνωνται δὲ ἀλλήλοις. διὸ καὶ κατὰ μίαν αὐτῶν γωνίαν συνάγει τὴν ἔνωσιν ὁ Φ. καὶ πρὸς τούτοις ὁ Φ. κατ' ἄλλην ἐπιβολὴν τὴν τοῦ τετραγώνου γωνίαν Ῥέας καὶ Δήμητρος καὶ Ἑστίας ἀποκαλεῖ. τὴν γὰρ τοῦ δωδεκαγώνου γωνίαν Διὸς εἶναι φησιν ὁ Φ., ὥς κατὰ μίαν ἔνωσιν τοῦ Διὸς ὅλον συνέχοντος τὸν τῆς δωδεκάδος ἀριθμόν.

sob o jargão de “os assim chamados pitagóricos”. Segundo Cornelli (2011: 104), o pitagorismo é um movimento filosófico extremamente heterogêneo, sempre volátil e fugaz às tentativas de identitarismo.

Aristóteles, no *De Caelo*, aborda, sem atribuir autoria, a cosmogonia de Filolau de Crotona:

Os itálicos – os assim chamados ‘pitagóricos’ – têm uma visão oposta. No meio, dizem, está o fogo, e a Terra é uma das estrelas, criando a noite e o dia por meio do seu movimento circular sobre o meio. Também, eles constroem outra Terra em oposição a nossa, a qual chamam de anti-Terra” (*De Cael.* 293a18-22).⁶¹

Vimos, no fragmento 7 (B7), que o que foi situado no centro do cosmos filolaico não foi um fogo central (*mésō pyr*), mas *hestia*. Ao tomar como verdadeira a hipótese já apresentada por Cornelli (2011: 173) – segundo a qual Aristóteles teria tido acesso à obra de Filolau –, pode-se indagar: qual teria sido a razão para Aristóteles não utilizar o termo “*hestia*” em sua literalidade? O pitagórico é insistente no uso do termo em toda a literatura fragmentária que chegou até nós. Afinal, como mostrado ao longo desta dissertação, *hestia* é uma denominação “[...] extraordinariamente rica em significado e perdemos muito ao renunciar a ela” (BETEGH, 2014: 162).⁶²

A diminuição aristotélica do termo resulta, assim, no apagamento do sentido mítico-religioso que a palavra *hestia* carrega. É notório que, pelo contexto presente no *De Caelo*, Aristóteles se preocupa com a análise fenomênica da cosmogonia de Filolau. É inegável que, apesar de ser uma leitura reducionista, a compreensão de Aristóteles de que *hestia* seja um fogo central não está errada, afinal, uma lareira contém fogo, e *hestia* está, especialmente, vinculada à ideia de centro.

Curioso é o relato de Alexandre de Afrodísia segundo o qual “O Sol também, uma vez que este próprio [diz Aristóteles] é a causa das estações, eles dizem [os pitagóricos] que está situado no local correspondente ao número sete, o qual se chama ‘justa medida’; eles dizem que o Sol ocupa o sétimo lugar [a partir da periferia] entre os dez corpos que se movem ao redor do centro, de *hestia* [...]” (Alex. Aphr. *In Metaph.* 38.20 = Arist. F203).⁶³ É possível esboçar duas possíveis respostas que motivariam o aparecimento desse termo no texto do peripatético:

⁶¹ Orig.: οἱ περὶ τὴν Ἰταλίαν, καλούμενοι δὲ Πυθαγόρειοι λέγουσιν· ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ μέσου πῦρ εἶναι φασί, τὴν δὲ γῆν, ἐν τῶν ἄστρον οὖσαν, κύκλῳ φερομένην περὶ τὸ μέσον νύκτα τε καὶ ἡμέραν ποιεῖν. Ἐτι δ' ἐναντίαν ἄλλην ταύτη κατασκευάζουσι γῆν, ἣν ἀντίχθονα ὄνομα καλοῦσιν.

⁶² Orig.: “[...] *outstandingly rich in signification and we lose a great deal by forgoing it*”.

⁶³ Orig.: καὶ τὸν ἥλιον δέ, ἐπεὶ αὐτὸς αἴτιος εἶναι τῶν καιρῶν, φησί, δοκεῖ, ἐνταῦθά φασιν ἰδρῦσθαι καθ' ὃ ὁ ἕβδομος ἀριθμὸς ἐστίν, ὃν καιρὸν λέγουσιν· ἐβδόμην γὰρ αὐτὸν τάξιν ἔχειν τῶν περὶ τὸ μέσον καὶ τὴν ἐστίαν κινουμένων δέκα σωματῶν [...].

- I) Aristóteles teria usado o termo “*hestia*” em sua obra acerca das doutrinas pitagóricas – a qual está perdida. Contudo, isso contrasta com o fato de que ele *nunca* fez uso desse termo para se referir à astronomia pitagórica no *De Caelo*, referindo-se sempre como fogo central àquilo que está no centro do cosmos dos “assim chamados pitagóricos”.
- II) Aristóteles não teria usado o termo “*hestia*”, e o uso deste no *Comentário à Metafísica* seria um erro exegético de Alexandre de Afrodísia, o qual, naquele período (II EC), deveria ter, também, algum tipo de acesso ao livro de Filolau de Crotona e, talvez, a outras obras pitagóricas.

Este trabalho está mais inclinado a concordar com a hipótese II, porque a veracidade da hipótese I implica um dilema ainda mais complicado: se fosse do interesse de Aristóteles abordar o centro do cosmos filolaico como *hestia*, por que não o fez nas demais obras? Em consonância com Huffman (1993: 203), as obras em que Aristóteles discute acerca da astronomia pitagórica são: a *Metafísica*, o *De Caelo* e a *Física*. Nesta última, ele menciona os “assim chamados pitagóricos” para tratar do ilimitado (3.4, 203a) e do vazio (4.6, 213b).

A questão do “fogo central” ganha destaque apenas no *De Caelo*. E se, neste tratado, Aristóteles emprega o termo “fogo central”, mas, no seu fragmento, usa *hestia*, poderíamos, tranquilamente, inverter o pensamento e afirmar que o que seria espúrio, na realidade, é o *De Caelo*, não o fragmento. No entanto, parece-me um raciocínio absurdo considerar essa obra como espúria, tendo em vista que, desde a Antiguidade, compreendem-na como autêntica, a exemplo de Simplicio (*in. Cael*). Além deste, notáveis comentadores e filólogos mais contemporâneos como Barnes (1994: 23) e Moraux (1965: 08) também consideram a referida obra autêntica.⁶⁴

Mas a pergunta central ainda permanece: por que Filolau posicionou *hestia* no centro do cosmos? Esse é o grande dilema que movimenta esta dissertação. Ao longo do tempo, diversas hipóteses foram traçadas na tentativa de entender/justificar os motivos que teriam levado o pitagórico a considerar *hestia* como o centro do seu cosmos em detrimento da Terra, haja vista

⁶⁴ Não avançarei mais nesta questão, pois não é o foco desta presente dissertação. Para um maior detalhamento. Cf. Barnes (1994).

que o modelo geocêntrico era, praticamente, um *standard* astronômico daquele período.⁶⁵ Uma dessas hipóteses será apresentada a seguir.

2.2.2 A maximização mítico-religiosa de Kingsley

Em contraponto ao que elabora Aristóteles – uma redução do valor mítico-religioso da cosmogonia filolaica –, temos a interpretação de Kingsley (1995), que fará uma hipervalorização do sentido mítico-religioso da cosmogonia de Filolau, afirmando, pois, que esse modelo astronômico não teria valor “científico”⁶⁶ algum e seria, basicamente, uma grande explicação mítico-religiosa para os fenômenos celestes. Essa leitura já encontra um certo suporte no texto de Burkert (1972: 342), quando este afirma que a astronomia filolaica nada mais é do que “mitologia em roupagem científica”⁶⁷.

O pilar fundamental da argumentação de Kingsley (1995: 183) baseia-se na seguinte passagem do texto de Anatólio (III EC):

Eles também afirmavam que, no centro dos quatro elementos, se encontra um certo cubo ígneo uno; e diziam que Homero conhecia igualmente essa posição central quando escreveu: “Tão abaixo do Hades quanto o céu está distante da terra”. Parece que, nesse ponto, os pitagóricos foram seguidos por Empédocles, Parmênides e, na verdade, pela maior parte dos antigos sábios, na medida em que todos descrevem a natureza monádica de como estabelecida no centro, semelhante a *hestia*, por causa do seu equilíbrio. E Eurípides, falando como discípulo de Anaxágoras, refere-se também à terra da seguinte maneira: “Os que são sábios entre os mortais chamam-na de *hestia* (Anat. *De Dec.* 6.3-13).⁶⁸

“Kingsley apresenta várias razões para considerar as três primeiras linhas como uma referência a Filolau. Primeiro, o sistema descrito nessas linhas tem, claramente, algo flamejante no meio, o que, pelo menos *prima facie*, é uma descrição adequada do fogo central no cosmos

⁶⁵ Como é o caso de Anaximandro (*De Cael.* 295b10-19) e Parmênides (28 DK A37).

⁶⁶ Não estou utilizando o termo ciência no sentido moderno, como se o modelo astronômico filolaico estivesse sujeito aos diversos critérios de crivo metodológico-científico, que compõem a nossa visão científica. Estou utilizando esse termo para referir-me a um modelo que teria, sim, – diferentemente do que afirma Kingsley (1995) –, uma tentativa de resposta fundada em observações de fenômenos, uma “ciência” *à la présocratiques*.

⁶⁷ Orig.: “[...] *mythology in scientific clothing* [...]”.

⁶⁸ Orig.: πρὸς τούτοις ἔλεγον περὶ τὸ μέσον τῶν στοιχείων κεῖσθαι τινα ἑναδικὸν διάπυρον κύβον, οὗ τὴν μεσότητα τῆς θέσεως καὶ Ὅμηρον εἰδέναι λέγοντα: τόσσον ἔνερθ’ αἶδαο, ὅσον οὐρανός ἐστ’ ἀπὸ γαίης. εἰκόασιν δὲ κατὰ γε τοῦτο κατηκολουθηκέναι τοῖς Πυθαγορικοῖς οἳ τε περὶ Ἐμπεδοκλέα καὶ Παρμενίδην καὶ σχεδὸν οἱ πλεῖστοι τῶν πάλαι σοφῶν, φάμενοι τὴν μοναδικὴν φύσιν ἐστίας τρόπον ἐν μέσῳ ἰδρῦσθαι καὶ διὰ τὸ ἰσόρροπον φυλάσσειν τὴν αὐτὴν ἔδραν. καὶ δὴ Εὐριπίδης, ὡς Ἀναξαγόρου γενόμενος μαθητῆς, οὕτω τῆς γῆς μνησθεὶς: ἐστὶαν δὲ σ’ οἱ σοφοὶ βροτῶν νομίζουσιν. ἔτι φασιν οἱ Πυθαγόρειοι καὶ τὸ ὀρθογώνιον τρίγωνον ὑπὸ Πυθαγόρου τὴν σύστασιν λαβεῖν, διὰ μονάδος κατιδόντος τοὺς ἐν αὐτῷ ἀριθμούς.

de Filolau” (HUFFMAN, 2008: 69).⁶⁹ De fato, quando nos deparamos com a citação de Anatólio, é impossível não fazermos uma relação direta com o sistema astronômico do filósofo de Crotona.

A referência à lareira deixa claro que ele [Anatólio] está falando sobre o fogo central com o qual a cosmogonia dele [Filolau] começou, e aquele a descreve como τὸ ἐν ἐν τῷ μέσῳ, o que poderia muito bem ter levado à sua descrição como ἐναδικός no grego posterior; assim, a descrição da coisa ígnea no centro como ἐναδικός é consistente com ser uma referência a Filolau (HUFFMAN, 2008: 69).⁷⁰

Huffman entende que, no trecho supracitado, Anatólio aborda a astronomia filolaica. Afinal, é a única cosmogonia pitagórica relatada que possui um objeto celeste ígneo posicionado no centro do cosmos. Entretanto, não se pode deixar de apontar que, mesmo sendo bastante plausível que Anatólio refira-se, realmente, ao sistema astronômico filolaico, o formato da *hestia* central é definido por Anatólio como um cubo ígneo. Em consonância com Huffman (1993: 214), há respaldo textual de que Filolau considerava *hestia* em formato esférico, como se extrai do fragmento 17:

B17 (Stob. *Ecl.* I.15) Das *Bacchae* de Filolau: A ordem do mundo é uma só. Ela começou a vir-a-ser exatamente a partir do meio, e a partir do meio (veio-a-ser) tanto para cima quanto do mesmo modo para baixo; e as coisas acima do meio são simétricas às que estão abaixo. Pois, nas regiões inferiores, a parte mais baixa é análoga à mais alta das (regiões) superiores, e o mesmo vale para o restante. Pois tanto as (regiões) superiores quanto as inferiores têm a mesma relação com o meio, exceto pelo fato de que suas posições são invertidas.⁷¹

Somente um formato esférico (ou circular) corresponderia ao que é afirmado no B17, pois a ideia de um cosmos ordenado a partir do centro e harmonizado de maneira análoga em todas as direções – inclusive opostas –, só poderia corresponder a uma esfera, o que também é defendido por Huffman (1993: 214). “Além disso, certamente esperaríamos que o fogo central tivesse uma forma circular ou esférica, tanto por ser chamado de ‘lareira’, que tradicionalmente era considerada circular, quanto por questões de simetria, já que se encontra no centro de uma

⁶⁹ Orig.: “Kingsley gives a number of reasons for regarding the first three lines as a reference to Philolaus. First the system being described in these lines clearly has something fiery in the middle, which, at least *prima facie*, is an apt description of the central fire in Philolaus’ cosmos”.

⁷⁰ Orig.: “The reference to the hearth makes clear that he is talking about the central fire with which his cosmogony began and he describes it as τὸ ἐν ἐν τῷ μέσῳ, which could well have led to its description as ἐναδικός in later Greek, so the description of the fiery thing in the center as ἐναδικός is consistent with its being a reference to Philolaus”.

⁷¹ Orig.: “Φιλολάου <Βάκχαι>. ὁ κόσμος εἷς ἐστίν, ἥρξατο δὲ γίνεσθαι ἀπὸ τοῦ μέσου καὶ ἀπὸ τοῦ μέσου εἰς τὸ ἄνω διὰ τῶν αὐτῶν τοῖς κάτω. ἔστι <γὰρ> τὰ ἄνω τοῦ μέσου ὑπεναντίως κείμενα τοῖς κάτω. τοῖς γὰρ κατωτάτω τὰ μέσα ἐστὶν ὥσπερ τὰ ἀνωτάτω καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως. πρὸς γὰρ τὸ μέσον κατὰ ταυτὰ ἐστὶν ἐκάτερα, ὅσα μὴ μετενήνεται”.

esfera” (HUFFMAN, 1993, p. 170).⁷² Vimos, ao longo do capítulo 1, que *hestia* é, frequentemente, representada de maneira circular. Exemplos disso são as *Fig.* (6, 7, 10, 11 e 12). Também na passagem do *Teeteto* (160e), já mencionada anteriormente, em que se discute acerca do ritual da *amphidromia*, tem-se que o movimento circular ao redor da lareira-altar corrobora a interpretação de que se trata de uma *hestia* circular.

De modo a não cometer uma injustiça epistêmica com o texto de Kingsley (1995), apresentam-se dois testemunhos compatíveis com a hipótese desse autor.

A14c⁷³ (Proc. *In Euc.* 173.11) Além disso, Filolau, de acordo com outra concepção, chama o ângulo quadrangular de Reia, Deméter e Héstia. Pois, dado que a terra é mais a fim do quadrado e dos elementos, como aprendemos no *Timeu* [55d], e a terra recebe uma emanção e forças geradoras de todas essas deusas. Com razão, ele atribui o ângulo quadrangular a essas deusas geradoras de viventes. Alguns chamam a terra de Héstia, também Deméter, e dizem que aquela participa de toda a natureza de Reia, e que, nesta, estão todas as causas geradoras ctônicas. Portanto, ele diz que o ângulo quadrangular contém uma união única dessas espécies de divino.⁷⁴

A14g (Plut. *De Is. Et Osir.* 363a) Parece que os pitagóricos consideravam Tifão como uma força *daimonica*. Dizem que Tifão nasceu na medida exata: cinquenta e seis. Também que a natureza do triângulo pertence a Hades, Dioniso e Ades; o quadrado a Reia, Afrodite, Deméter, Héstia e Hera; o dodecágono a Zeus; e o polígono de cinquenta e seis lados a Tifão, como relata Eudoxo.⁷⁵

Ambos os testemunhos associam *hestia* ao ângulo quadrangular. Então, há, sim, um certo “respaldo” documental que vincula a lareira-altar à ideia quadrangular. Huffman (1993: 387) esboça uma diferenciação do que seria ângulo e do que seria forma/formato. A leitura de Huffman parece não abranger a perspectiva de que figuras geométricas são também compostas por seus ângulos. Por exemplo, o ângulo quadrangular é indissociável do quadrado, pois este compreende aquele. A prova disso reside em *tetrágono*, que é a palavra grega para se referir ao

⁷² Orig.: “Moreover, surely we would expect that the central fire would be circular or spherical in shape both because of being called ‘the hearth’, which was traditionally thought of as circular, and because of considerations of symmetry, given that it is in the center of a sphere”.

⁷³ A separação do Testemunho em letras para fins didáticos é de Huffman (1993), aqui utilizarei do mesmo recurso proposto por ele.

⁷⁴ Orig.: καὶ πρὸς τούτοις ὁ <Φιλόλαος> κατ’ ἄλλην ἐπιβολὴν τὴν τοῦ τετραγώνου γωνίαν Ῥέας καὶ Δήμητρος καὶ Ἑστίας ἀποκαλεῖ· διότι γὰρ τὴν γῆν τὸ τετράγωνον ὑφίστησι καὶ στοιχεῖόν ἐστιν αὐτῆς προσεχές, ὥς παρὰ τοῦ Τιμαίου μεμαθήκαμεν, ἀπὸ δὲ πασῶν τούτων τῶν θεαινῶν ἀπορροίας ἡ γῆ δέχεται καὶ γονίμους δυνάμεις, εἰκότως τὴν τοῦ τετραγώνου γωνίαν ἀνῆκεν ταύταις ταῖς ζωογόνοις θεαῖς, καὶ γὰρ Ἑστίαν καλοῦσι τὴν γῆν καὶ Δήμητρά τινες, καὶ τῆς ὅλης Ῥέας αὐτὴν μετέχειν φασί, καὶ πάντα ἐστὶν ἐν αὐτῇ τὰ γεννητικὰ αἶτια χθονίως. τὴν τοίνυν μίαν ἔνωσιν τῶν θείων τούτων γενῶν τὴν τετραγωνικὴν φησι γωνίαν περιέχειν.

⁷⁵ Orig.: φαίνονται δὲ καὶ οἱ Πυθαγορικοὶ τὸν Τυφῶνα δαιμονικὴν ἡγούμενοι δύναμιν· λέγουσι γὰρ ἐν ἄρτίῳ μέτρῳ ἢ ἑκτῷ καὶ πεντηκοστῷ γεγονέναι Τυφῶνα· καὶ πάλιν τὴν μὲν τοῦ τριγώνου <φύσιν> Ἄιδου καὶ Διονύσου καὶ Ἄρεος εἶναι· τὴν δὲ τοῦ τετραγώνου Ῥέας καὶ Ἀφροδίτης καὶ Δήμητρος καὶ Ἑστίας καὶ Ἥρας· τὴν δὲ τοῦ δωδεκαγώνου Διός· τὴν δὲ <τοῦ> ἑκκαίπεντηκονταγωνίου Τυφῶνος, ὥς Εὐδόξος ἰστόρηκεν.

quadrado. Essa palavra é formada a partir de outras duas *tetrá* + *gonía*. Portanto, etimologicamente, *tetrágono* significa, literalmente, quatro ângulos.

No entanto, os testemunhos contêm problemas que me fazem desconsiderá-los como autênticos – ou relevantes – para a filosofia filolaica. Tannery (1889: 380) defende que esses testemunhos fazem alusão à astrologia, que estava em um período bastante embrionário na época de Filolau. O autor também comenta o caráter neoplatônico que esse testemunho possui, como também foi afirmado anteriormente.

Huffman (1993: 387) concorda e aduz que o texto possui conexões com as concepções platônicas apresentadas no *Timeu*, compreensão com a qual estou de acordo. Há, ao menos desde Diógenes Laércio (VIII, 85), uma tentativa de correspondência entre o *Timeu* de Platão e a filosofia filolaica. Inclusive, Platão já foi acusado de ter plagiado toda a obra de Filolau intitulada de *Sobre o Natureza* e, a partir dela, escrito o *Timeu*.⁷⁶ Além dessas questões, não há um consenso se esses testemunhos devem ou não ser considerados como autênticos. Para mim, trata-se, de fato, de textos baseados em literatura posterior ao período de Filolau (séc. V aEC), provavelmente, neoplatônico ou, talvez, neopitagórico.

Kingsley (1995), a partir do texto de Anatólio, afirma que o sistema astronômico de Filolau é, na realidade, uma transposição⁷⁷ da *Iliada*. Isso se dá porque o trecho supracitado de Anatólio (“Tão abaixo do Hades quanto o céu está distante da terra”) aparece de modo semelhante na *Iliada* (8.17). Kingsley (1995) é insistente ao dissertar que, naquele período, era impossível que quaisquer filósofos ou pensadores não lidassem, em alguma medida, com Homero, sendo Platão um exemplo *mor* disso. Afinal, Homero é, nas palavras de Kingsley (1995: 192), uma “autoridade” relevante no contexto da Grécia Antiga. Porém, como bem aponta Huffman (2008: 67), não há *nada* que ampare textualmente ou que, ao menos, permita estabelecer um vínculo entre Filolau e Homero.

Segundo Kingsley (1995: 185), o texto de Anatólio indicaria que *hestia* seria o Tártaro, e a anti-Terra (B17), o Hades. Em concordância com Huffman (2008), a hipótese de Kingsley é permeada de erros metodológicos, em especial porque Kingsley não trabalha com uma visão holística e integral do sistema de Filolau, restringindo-se à análise dos textos que são convenientes à sua hipótese. Huffman afirma que “Mesmo dentro da própria passagem de

⁷⁶ Comento essa questão com maior detalhe em D’Luca-Cornelli (2024).

⁷⁷ Utilizo, aqui, o termo tal como elaborado por Bernabé (2011).

Anatólio, ele se concentra nos aspectos que apoiam a sua teoria e deixa de lado outros aspectos da passagem que levantam questões sobre a sua interpretação” (HUFFMAN, 2008: 59).⁷⁸

Um dos grandes argumentos do artigo de Kingsley (1995: 185) se baseia na afirmação do Tártaro enquanto um local ígneo. Homero (*Il.* 8.13-15), entretanto, não adjectiva o Tártaro como ígneo, mas, sim, nevado (*heróenta*). Quem atribui aquela característica ao Tártaro é Píndaro (*Pyth.* 1. 15-25). Notando essa contradição, Huffman explica que “Isso é possível, mas então fica mais difícil entender como Filolau derivou a sua cosmologia do verso homérico, como sugere Kingsley, já que, na descrição de Kingsley, Filolau está a alterar o sistema de Homero à luz de preconceitos não homéricos” (HUFFMAN, 2008: 71).⁷⁹

O texto de Kingsley (1995), portanto, apresenta extrapolações hermenêuticas e problemas de argumentação e coesão. A interpretação de que a astronomia filolaica poderia ser reduzida a uma simples reprodução do texto homérico e, ainda, a tentativa de justificar esse argumento apoiando-se na perspectiva de a doutrina pitagórica ser envolta em mistérios oriundos, principalmente, da *akoúsmata*, parece-me uma *petitio principii*. Afinal, eu poderia afirmar o que eu bem quisesse acerca da doutrina pitagórica, por não existir evidência textual, dado que tal doutrina é sabidamente envolvida em segredos e mistérios transmitidos oralmente. Assim, o apelo aos segredos não funciona como argumento, mas como uma licença interpretativa que concede uma “carta branca” para atribuições arbitrárias aos pitagóricos.

2.2.3 Uma leitura moderada da astronomia filolaica

Apresentados os dois opostos interpretativos da astronomia filolaica – o que maximiza e o que reduz o sentido mitológico –, farei uma leitura que propõe uma hermenêutica mais moderada acerca dessa questão⁸⁰, baseada na ideia de que *hestia* não é colocada de maneira aleatória no centro do cosmos. Há razões específicas para isso, e essas não são *puramente* mitológicas, embora aproximem-se da mitologia.

No capítulo 1, demonstrei que *hestia* representava tanto o centro da vida política quanto o centro da vida doméstica, a esfera pública e a privada. A partir dessa perspectiva, o supracitado *h.Hom* (5), ao retratar o surgimento de *hestia*, conta que Zeus a concede um belo privilégio: ela

⁷⁸ Orig.: “Even within the Anatolius passage itself, he focuses on the aspects that support his theory and leaves unremarked other aspects of the passage that raise questions about his interpretation”.

⁷⁹ Orig.: “This is possible, but then it is harder to see how Philolaus derived his cosmology from the Homeric verse as Kingsley suggests, since on Kingsley’s description Philolaus is altering Homer’s system in light of non-Homeric preconceptions”.

⁸⁰ De um certo modo, essa leitura já havia sido iniciada tanto por Betegh (2014) quanto por Huffman (2008).

se fixaria no centro da casa. Também o *h.Hom* (29) relata que *hestia* ganhou, dos deuses, um assento perene. Esse assento, muito possivelmente, é uma metáfora para a posição que *hestia* ocupa, ou seja, o centro, o mesmo local do *h.Hom* (5).

A planta do Palácio de Nestor (*Fig. 10*) mostra-nos uma *hestia* circular no meio da Sala do Trono. No *Room 36* do Pritaneu de Latos (*Fig. 14*), *hestia* também está centralizada, como já exposto anteriormente. Todas essas atribuições, funções e símbolos de *hestia* eram, provavelmente, conhecidas por Filolau em sua época. Desse modo, a primeira hipótese que podemos levantar é a de que a astronomia filolaica se trata, então, de uma derivação microcosmo-macrocosmo.

De acordo com Cornford (1912), a palavra “*kosmos*” era um termo político entre os dóricos, e foi só depois que a filosofia começou a utilizar desse termo para se referir à organização do universo. Conger (1922) conceitua microcosmo como aquilo que diz respeito ao ser humano, este que é, por si só, um microcosmo. O macrocosmo é o universo ou alguma parte dele.

Para a teoria micro-macrocosmo, “[...] porções do mundo, que variam em tamanho, exibem similaridades nas estruturas e processos, indicam que uma porção imita a outra (ou outras) em uma escala diferente” (CONGER, 1922: 13).⁸¹ E, como ressalta Huffman (1993: 320), conseguimos, tranquilamente, ver a aplicação dessa teoria no B13 – o fragmento que aborda a questão da lareira-altar e do *omphalós* – de Filolau de Crotona.

A concepção filolaica “[...] é totalmente motivada por considerações metafísicas e físicas e encontra o seu lugar no quadro das especulações cosmológicas pré-socráticas; no entanto, ao mesmo tempo, incorpora e, assim, reinterpreta elementos da tradição religiosa” (BETEGH, 2014: 162).⁸²

Além disso, Betegh é preciso ao ponderar que

Da mesma forma, ao colocar a Lareira no centro do seu sistema astronômico, Filolau transmite imediatamente a imagem de que o cosmos é uma grande casa habitada por colegas – isto pode muito bem estar relacionado com a ideia pitagórica da conexão e amizade que liga as principais características estruturais do cosmos e todos os seres vivos nele (BETEGH, 2014: 163).⁸³

⁸¹ Orig.: “portions of the world which vary in size exhibit similarities in structures and processes, indicating that one portion imitates another or others on a different scale”.

⁸² Orig.: “[...] is fully motivated by metaphysical and physical considerations and finds its place in the framework of Presocratic cosmological speculations; yet, at the same time, it incorporates, and thereby reinterprets, elements of the religious tradition”.

⁸³ Orig.: “Similarly, by putting the Hearth at the center of his astronomical system, Philolaus immediately conveys the image that the cosmos is one large household populated by relatives – this might very well be related to the Pythagorean idea of the connectedness and friendship linking the main structural features of the cosmos and all living beings in it”.

Essa afirmação de Betegh (2014) acerca da ideia de um cosmos como uma grande *koinonia* encontra respaldo no texto de Cornelli, segundo o qual “[...] a definição de pitagórico estaria, no começo, mais diretamente ligada à pertença a uma comunidade e à partilha de um *bios*, constituído principalmente por *akousmata* e *symbola*” (CORNELLI, 2011: 102. Grifos no original). A ideia de *koinonia* (comunidade) permeia o pensamento *protopitagórico*, então não é de se estranhar que essa noção seja aplicável ao cosmos por meio de uma derivação micro-macrocósmica.

Nesse sentido, o cosmos poderia ser pensado como uma grande *koinonia* cósmica, em cujo centro está a lareira-altar, dando coesão, harmonia, de maneira semelhante à *pólis*. A partir disso, Betegh⁸⁴ (2014: 163) evoca uma imagem poderosa: é possível imaginarmos os corpos celestes girando em torno de *hestia*, como em um ritual de *amphidromia*, como se eles dançassem.⁸⁵

Filolau também parece ter exercido cargos de poder e influência política – o que não era incomum dentro do movimento pitagórico. Temos, como um exemplo claro disso, o pitagórico Arquitas, que era considerado um líder e general emblemático da cidade de Tarento. Isso pode ser deduzido a partir de (D. L, VII, 84), porque só aspiraria à tirania alguém que, de algum modo, tem meios de concretizá-la. Também, segundo o mesmo relato, os cidadãos de Crotona teriam lhe matado exatamente por essa aspiração.

Isso significa que Filolau, muito provavelmente, frequentava locais onde a vida política acontecia. E qual era esse local? O Pritaneu – sendo recinto central de *hestia*, como vimos no capítulo 1 –, que estava em pleno funcionamento e no seu apogeu institucional na época de Filolau. Assim, esse seria mais um indicador de que a hipótese apresentada estaria correta.

Portanto, a alocação ou o posicionamento de *hestia* no centro do cosmos filolaico parece-me uma clara derivação microcósmica-macrocósmica (*pólis*-universo). Ou seja, a partir da observação das práticas ritualísticas e simbólicas, Filolau transpôs elementos do cotidiano para o seu sistema astronômico. Isso não significa, contudo, que a *integralidade* da astronomia filolaica tenha sido uma simples derivação. Ele já buscava responder sobre certos fenômenos e problemas cosmogônicos de maneira “científica”⁸⁶.

⁸⁴ O autor tecerá um paralelo entre Filolau e o papiro Derveni. Contudo, não estou convencido de que haja, de fato, uma relação entre os dois. Futuramente, pretendo desenvolver algo nesse sentido.

⁸⁵ Cf. *Hino de Aristonoo* (p. 15) e A16 (p. 41).

⁸⁶ Cf. n. 60.

A realidade é que o sistema astronômico filolaico se relaciona, sim, com a mística pitagórica, com as práticas religiosas, com a mitologia, mas não se limita a essa aproximação. É, também, um modelo científico, adequado, elegante, que claramente dialoga com cosmogonias de outros pré-socráticos, como a de Anaximandro.

CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho, pretendi mostrar que *hestia* não significa somente uma “lareira”, é muito mais que isso. A percepção de *hestia* enquanto um local sagrado, de prática juramentar, remete à *Odisseia* de Homero. Na *Teogonia* de Hesíodo, *hestia* é a filha de Cronos e Reia, consequentemente, irmã de Zeus. Ela era, ao mesmo tempo, a mais velha e a mais nova, pois, biologicamente, nasceu primeiro; e a mais nova porque foi a última a ser regurgitada pelo seu pai. *Hestia* foi uma das poucas divindades que resistiu aos gracejos amorosos de Afrodite, ainda negou romanticamente Poseidon e Apolo. Por ela ter escolhido permanecer virgem, Zeus lhe concedeu um privilégio, o de assentar-se no centro do *oikos* para receber as melhores oferendas.

Na seção 1.4, apresentei como *hestia* estava intrinsicamente vinculada ao cotidiano grego. Ela não era cultuada apenas em festividades, em grandes celebrações e ritos, estava, também, no dia a dia, tanto na vida pública quanto na vida privada dos cidadãos gregos. *Hestia* marca três grandes momentos da vida: o nascimento, o casamento e a morte. No nascimento, *hestia* aparece no ritual da *amphidromia*, que é, basicamente, apresentar o recém-nascido ao redor da lareira-altar. No casamento, ela marcava a festividade, possivelmente com sacrifícios e libações (Fig. 6 e 9). Na morte, relata-se que era comum, após o falecimento de um ente querido, que se apagasse a *hestia* doméstica como um símbolo de luto. Essas são algumas referências do sentido privado que a lareira-altar assumia no cotidiano grego.

Na vida pública, especificamente no período Clássico, *hestia* se situava dentro do Pritaneu, que era o local onde ficavam os magistrados da *pólis*, embora não fosse restrito aos juízes. A lareira-altar comunal era o símbolo máximo de representação desse espaço, pois muitas funções do Pritaneu eram realizadas em torno de *hestia koiné*, a qual marcava o centro do Pritaneu, como o seu coração.

Após esse *background*, tentei esboçar uma resposta à pergunta “por que há uma *hestia* no centro do cosmos de Filolau de Crotona?”. Apresentei duas outras interpretações acerca da astronomia filolaica: a de Aristóteles, na *Metafísica* e no *De Caelo*, e a da Kingsley (1995). Ambas problemáticas, mas de formas divergentes. Por um lado, Aristóteles tenta justificar todo o sistema filolaico fenomenicamente, não deixando espaço para explicações mitológicas – e sempre apontando os “assim chamados pitagóricos” como influenciadores fundamentais de Platão. Kingsley (1995), por outro lado, sugere uma leitura totalmente mitológica da astronomia

filolaica, defendendo que, nesta, não há “ciência”, mas, sim, uma transposição mítica-simbólica da *Iliáda* de Homero, em que *hestia* corresponderia ao Tártaro, e a anti-Terra, ao Hades.

Propus, assim, uma interpretação intermediária, inspirada especialmente em Huffman (2008) e Betegh (2014), de modo a integrar os elementos mítico-religiosos sem sacrificar a coerência filosófica do sistema. Essa abordagem reconhece que a cosmologia pitagórica se desenvolve na fronteira entre prática ritual e especulação racional, sem que uma dimensão exclua a outra.

Nesse sentido, conclui-se que Filolau recorreu à *hestia* como princípio cósmico porque ela já desempenhava, no imaginário grego, a função de eixo harmonizador das vidas doméstica e pública. O filósofo promove, assim, uma derivação micro-macrocósmica típica do pensamento pré-socrático: parte da observação da organização da *pólis* e dos rituais cotidianos para projetar no universo um modelo de ordem e comunhão. O cosmos, para Filolau, pode ser concebido como uma grande *koinonia*, cujo centro é ocupado por uma *hestia* cósmica que confere coesão, medida e estabilidade.

A presença de *hestia* no centro do mundo não é um detalhe arbitrário, mas a expressão filosófica de um dos símbolos mais fundamentais da experiência grega. Essa compreensão permite restituir à cosmogonia filolaica sua complexidade própria, situada entre mito e razão, entre ritual e especulação, uma vez que Filolau transformou a lareira doméstica – tão presente no cotidiano da *pólis* – em princípio estruturante do cosmos.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Constituição dos Atenienses*. Tradução: Delfim Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.
- ARISTÓTELES. *Du Ciel*. Tradução: Paul Moraux. Paris: Les Belles Letres, 1965.
- ARISTÓTELES. *Metafísica Livros I, II e III*. Tradução: Lucas Angioni. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, 2008.
- ARISTÓTELES. On The Heavens. In: *The Complete Works of Aristotle I*. Tradução: John L. Stocks. United States of America: Princeton University Press, 1991.
- ARTEMIDORO. *Oneirocritica: Text, Translation, and Commentary*. Tradução: Daniel Harris-McCoy. United Kingdom: Oxford University Press, 2012.
- BARNES, J. *The Cambridge Companion to Aristotle*. United Kingdom: Cambridge University Press, 1994. p. 7(7).
- BARNES, J. *The Presocratic Philosophers*. London: Routledge, 1982.
- BERGER, E. *Die Geburt der Athena in Ostgiebel des Parthenon*. Basel: Archäologischer Verlag, 1974.
- BERNABÉ, A. *Platão e o Orfismo: diálogos entre religião e filosofia*. Tradução: Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Annablume, 2011.
- BETEGH, G. Pythagoreans, Orphism and Greek religion. In: Carl Huffman (ed.). *A History of Pythagoreanism*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2014.
- BURKERT, W. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. United States of America: Harvard University Press, 1972.
- BURKERT, W. *Greek Religion: Archaic and Classical*. Tradução: John Raffan. Reino Unido: Blackwell Publishing, 1985.
- BYWATER, I. On the Fragments Attributed to Philolaus the Pythagorean. *Journal of Philology*. Vol. I, 21-53, 1988.
- ÇAYIR, E. *The Study of the Concept of the Sacred Hearth and Greek Goddess of the Hearth and Their Association with the Prytaneion, Its Origins, and Its Development*. Ancara: Bilkent University, 2006.
- CHAIGNET, A. *Pythagore et la Philosophie Pythagoricienne*. Paris: Librairie Académique, 1874.
- CHILDE, G. *Man Makes Himself*. New York: Mentor Books, 1951.
- CICERO. *De Oratore*. Tradução: E.W. Sutton. Vol. I. Inglaterra: Harvard University Press, 1945.

- CONGER, G. P. *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy*. United States of America: Columbia University Press, 1922.
- CORNELLI, G. *O Pitagorismo como Categoria Historiográfica*. São Paulo: Annablume, 2011.
- CORNFORD, F. M. *From Religion to Philosophy: a Study in the Origins of Western Speculation*. United States of America: Harper Torchbooks, 1912.
- CORNFORD, F. *Plato's Cosmology: the Timaeus of Plato*. Indianapolis, Hackett Pub, 1997.
- COSTA, A. *Heráclito: fragmentos contextualizados*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.
- DETIENNE, M. *Apollon le Couteau à la Main*. France: Galimard, 2009.
- DIELS, H; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Band I. Berlin: Weidmann, 1903.
- D'LUCA, E. A Centralidade Do Fogo Na Cosmogonia Do Pitagórico Filolau. *PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, v. 11, n. 22, p. 28–48, 2022.
- D'LUCA, E. A Epistemologia Numérica de Filolau. In: GONZAGA, G.; CHAIA, J. (org.). *Cadernos: Coleção Do Encontro Nacional de Pesquisa Na Graduação Em Filosofia da Universidade de Brasília*. Porto Alegre: Editora Fi, 2023. v. 4, p. 18–35.
- D'LUCA, E., CORNELLI, G. Pitagorismo no Timeu de Platão. *DoisPontos*, 21(2), 2024.
- FRAZER, J. G. The Prytaneum, the Temple of Vesta, the Vestals, Perpetual Fires. *The Journal of Philology*. v. 14, p. 145-172, 1885.
- GONZALEZ, F. Hestia chez Homère: foyer ou déesse? In: D. Auger; C. Delattre (Dir.); *Mythe et fiction*. p. 369 – 382, 2010.
- HAMILTON, R. Sources for the Athenian Amphidromia. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 25: 243–51, 1984.
- HANSEN, M. *Polis: an Introduction to the Ancient Greek City-State*. Estados Unidos: Oxford University Press, 2006.
- HAUBOLD, J. *Homer's People: epic poetry and social formation*. Cambridge: Cambridge Classical Studies, 2000.
- HESÍODO. *Teogonia*. Tradução: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- HINOS Antigos*. Tradução e notas: Pedro Barbieri, Leonardo Antunes, Rafael Brunhara e José Baracat Jr. São Paulo: Madamu, 2024.
- HINOS Homéricos*. Edição e introdução: Wilson Alves Ribeiro Jr. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

- HOMERO. *Odisseia*. Tradução: Christian Werner. São Paulo: Ubu Editora, 2018.
- HUFFMAN, C. *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic. A commentary on the fragments and testimonia with interpretative essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- HUFFMAN, C. Philolaus and the Central Fire. *Reading Ancient Texts. Volume I: Presocratics and Plato*. p. 58–94, 2. Leiden, The Netherlands: Brill, 2008.
- KINGSLEY, P. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and the Pythagorean Tradition*. Clarendon Press, Oxford, 1995.
- KONSTANTINOU, A. The anthropomorphism of Hestia: reconsidering the early Greek sources. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 144, p. 247–260, 2024.
- LAÉRCIO, D. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008.
- LEXICON *Iconographicum Mythologiae Classicae*. (LIMC) III. Zürich, München: Artemis Verlag, vol. I: 646 – 658; vol. II: 507 – 525, 1986.
- LEXICON *Iconographicum Mithologiae Classicae. Vol. V (1): Herakles – Kenchrias*. Artemis & Winkler Verlag. Alemanha: Zürick, 1990a.
- LEXICON *Iconographicum Mithologiae Classicae. Vol. V (2): Herakles – Kenchrias*. Artemis & Winkler Verlag. Alemanha: Zürick, 1990b.
- MARESCOTTI, C.; ROMAGNO, D. Hestia as an Oath Witness: Greek Innovation or Indo-European Tradition? *Studi Classici e Orientali*, v. 68, p. 91–124, 2022.
- MARTIN, T.; SUN, I. *Raised ceremonial hearth in center of megaron, Pylos*. 1987a. Fotografia. Acesso em: 12 jun. 2025.
- MARTIN, T.; SUN, I. *Small circular hearth in room's center, Pylos, Queen's Megaron*. 1987b. Fotografia. Disponível em <<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/image?img=Perseus:image:1987.08.1001>>. Acesso em: 12 jun. 2025.
- MATTHEWS, B. *The Herder Dictionary of Symbols: Symbols from Art, Archaeology, Mythology Literature and Religion*. Illinois: Chiron Publications, 1986.
- MERKELBACH. Der Kult der Hestia im Prytaneion der griechischen Stadte. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 37, p. 77-92, 190.
- MILLER, S. *The Prytaneion: Its Function and Architectural Form*. Estados Unidos: University of California Press, 1977.
- PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia*. Livro I. Tradução: Maria de Fátima Sousa e Silva. Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022.

PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia*. Livro V. Tradução: Maria de Fátima Sousa e Silva. Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2023.

PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia*. Livro X. Tradução: Maria de Fátima Sousa e Silva. Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2025.

PLATÃO. Laws. In: *Plato Complete Work*. Tradução: Trevor J. Saunders. Edição, introdução e notas: John M. Cooper. United States of America: Hackett Publishing Company, 1997.

PLATÃO. *Fédon ou Sobre a Alma*. Tradução: Gabriele Cornelli. São Paulo: Penguin-Companhia, 2025.

PLATÃO. *Teeteto*. Tradução: Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro; São Paulo: Ed. PUC-Rio, Editora Loyola, 2020.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas*: Sólon e Públicola. Tradução: Delfim Leão e José Luís Brandão. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas*: Aristides-Catão e Censor. Tradução: Joaquim Pinheiro. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2021.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas IV*: Aristides – Catón – Filopemén – Flaminino – Pirro – Mario. Tradução: Juan M. G. Hermida e Óscar M. García. Madrid: Editorial Gredos, 2007.

ROUSSEL, P. Hestia a l’Omphalos. *Revue Archéologique*. p. 86-91, 1911.

SARIAN, H. 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.

SCHMALZ, G. The Athenian Prytaneion Discovered? *Hesperia*, v. 75, p. 33 – 81, 2006.

SCOTT, M. *Delphi: A history of the center of the Ancient World*. United Kingdom: Princeton University Press, 2014.

STROUD, R. Theozotides and the Athenian Orphans. *Hesperia*, v. 40, p. 280 – 301, 1971.

TANNERY, P. Sur les Fragments de Philolaos. *Archiv für Geschichte der Philosophie* (2): p. 379 – 386, 1889.

THESAURUS LINGVAE GRAECAE. *A digital library of Greek literature*. Disponível em: <https://stephanus.tlg.uci.edu/index.php>. Acesso em: 9 jan. 2025.

TSAKOS, K.; VIGLAKI-SOFIANOU, M. *Samos: The Archeological Museum*. Atenas: John S. Latsis Public Benefit Foundation and Eurobank Ergasias S.A., 2012.

VERNANT, J.P. *Mito e Pensamento Entre os Gregos: estudos de psicologia histórica*. Tradução: Sarian Haiganuch. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

YUCATAN. The Omphalos in the Museum of Delphi. *Wikipedia*. 06 de abril de 2018. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Omphalos_of_Delphi. Acesso em: 11 de novembro de 2025.

ZHMUD, L. “All is number”? *Phronesis*. v. 34, n. 1, p. 270–292, 1989.