

Cosmologia como exercício espiritual e suas relações com a astrologia antiga

Marcus Reis Pinheiro¹

Resumo

Este artigo faz parte de uma pesquisa intitulada “Cosmologia e Ética no Helenismo: o caso de Ptolomeu”. Nela, analisamos como as cosmologias antigas, especialmente as de Platão, Aristóteles e os Estóicos, fundamentaram a teoria da astrologia na antiguidade, especialmente aquela expressa por Ptolomeu em seu *Tetrabiblos*. Este artigo é uma revisão da introdução a um conjunto de artigos que procuram mostrar como a teoria da astrologia na antiguidade estava fundada nos sistemas cosmológicos vigentes na época. Um dos aspectos importantes destes sistemas pressuõe certas práticas de transformação de si. A ideia geral desta introdução é apresentar *a cosmologia antiga como uma tarefa que visa o aprimoramento ético do sujeito*, fundamentando, assim, uma relação intrínseca entre cosmologia e ética. Tal relação estaria na base da fundamentação teórica da astrologia, conhecimento que teve um prestígio muito grande na antiguidade.

Palavras-chave: Cosmologia Antiga. Filosofia como Forma de Vida. Ptolomeu.

Résumé

Cet article fait partie d’une recherche intitulée “Cosmologie et Éthique dans Hellénisme: le cas Ptolémée”. Nous y analysons comment les cosmologies antique, principalement celles de Platon, Aristote et les Stoiciens, ont posé les fondements théoriques de l’astrologie antique, en particulier celle de Ptolémée dans le *Tetrabiblos*. Nous avons ici révisé l’introduction d’un ensemble d’articles qui démontre comment la théorie de l’astrologie était fondée sur les systèmes cosmologiques en vigueur à l’époque. Un des aspects importants de ces systèmes est qu’ils supposent aussi des pratiques de transformation de soi. L’idée générale de cette introduction est de présenter la cosmologie antique comme *une tâche qui vise le perfectionnement éthique du sujet* et d’établir ainsi les bases d’une relation intrinsèque entre cosmologie et éthique. Cette relation serait à l’origine des fondements théoriques de l’astrologie, une sagesse qui a eu un très grand prestige dans l’antiquité.

¹ Marcus Reis Pinheiro é professor adjunto do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFF.
E-mail: marcusreis@superig.com.br

Mots-clés: Cosmologie antique. La philosophie comme un mode de vie. Ptolémée.

Uma sistematização² da astrologia só será encontrada no helenismo, já que seu primeiro manual completo será a obra *Astronomica* de Marcos Manilius (seculo I a.c.), sendo que o *Tetrabiblos* de Ptolomeu³ (sec. II a III d.c.) pode ser considerado o tratado mais sistemático da antiguidade sobre a astrologia. Sabe-se que o sistema básico, com os 12 signos e os 7 astros errantes, incluindo o sol e a lua, provém da Babilônia, e muito se discute sobre Berossus (sec. III a.c.) que teria trazido esse saber de lá para a Grécia⁴. Porém, só posteriormente encontraremos tratados e manuais completos sobre astrologia e sua prática, apresentando de modo progressivo os elementos principais que a compõem: as casas, os signos, os planetas e os aspectos e os significados de sua mútua relação tanto em relação à carta natal de um ser humano (astrologia genealógica) quanto aquela relacionada aos países, seus reis e habitantes. Há, porém, um traço pouco salientado pelos estudiosos da história da astrologia⁵: os estudos da *phýsis* em geral, e especialmente os astronômicos e cosmológicos⁶, têm uma inequívoca dimensão espiritual, de busca de sentido e orientação para a nossa vida, assim como formatação ética de nossos atos, através da imitação dos céus em nossa vida. Trata-se de uma relação estreita entre Cosmologia e Ética como vai expresso no capítulo introdutório do *Almagesto* de Ptolomeu⁷.

2 Por sistematização penso uma descrição completa e orgânica da astrologia, apresentando um conjunto total das possibilidades de combinação entre planetas, casas e aspectos, assim como uma explicação desses mesmos elementos básicos.

3 Vale sempre lembrar que Ptolomeu é autor de um tratado de astrologia, o *Tetrabiblos*, muito menos conhecido hoje do que o *Almagesto*, seu tratado de astronomia. Ver indicações bibliográficas sobre o *Tetrabiblos*.

4 Ver sobre isso, BARTON, Tamsyn. *Ancient astrology*. London & NY: Routledge, 1994.

5 A Liba Taub é a única que encontramos que coloca o tema como ponto principal nas suas discussões sobre astrologia. Em contrapartida, Tamsyn Barton, Holden, Bouché LeClerque não trabalham o traço espiritual da investigação astronômica como fundamento da pesquisa astrológica.

6 Por estudo astronômico, pensamos o estudo que investiga o estado atual dos seres celestes, com sua mecânica de movimento e a composição atual dos astros; por estudo cosmológico, pensamos um estudo mais amplo, que abarque os estudos astronômicos, mas que lide também com a gênese do universo e seu fim, ou a ausência de ambos.

7 De acordo com JONES, p. 9, nenhum estudo completo e detalhado do *Almagesto* surgiu desde 1817 realizado por Delambre, podendo ser encontrada em <http://gallica.bnf.fr>. PTOLEMÉE. *Composition Mathématique*. Traduzido por Nicolas Halma e comentado por . Delambre. Paris: Herman, 1927.

Platão⁸ foi o pensador que parece ter mais influenciado a ideia presente na introdução do *Almagesto* que afirma que há uma relação estreita entre o estudo dos movimentos matemáticos dos astros e a vida humana. Neste prefácio, Ptolomeu retoma uma famosa distinção do livro VI da *Metafísica*⁹ em que Aristóteles divide e descreve as funções das partes da filosofia, mas opera algumas modificações nas distinções de Aristóteles. Ptolomeu primeiro divide o conhecimento humano em prático e teórico¹⁰, sendo que o teórico ainda é subdividido nas ciências física, matemática e teologia. O conhecimento prático é voltado para a condução da vida, sendo que as virtudes morais podem ser encontradas até no homem ignorante do dia a dia, pois são elas mais dependentes do hábito do que propriamente de uma especulação teórica.

Mas o interesse de Ptolomeu se volta às ciências teóricas. Diferentemente de Aristóteles, Ptolomeu vai defender a supremacia da *matemática* pela sua exatidão epistemológica, isto é, o conhecimento que dela é derivado é superior, pois só ela alcança uma exatidão exemplar, o que não é possível nem com a física nem com a teologia. Ele afirma que física e teologia deveriam ser chamadas de *conjecturas* (*eikasía*) em vez de conhecimento (*katálepsis epistemoniké*) já que a teologia tem por objeto algo invisível e inalcançável (*aphanès kai anepílepton*), isto é, o princípio supremo, origem de todos os movimentos; já a física lida com “a qualidade material e que sempre se move”¹¹, e ele nos oferece exemplos, “o branco, o quente, o doce e o macio”. Também esses objetos serão descartados como possíveis de um conhecimento exato, por causa da instabilidade e falta de clareza da matéria (*ástaton kai ádelon*). Além destes, teríamos objetos intermediários, os objetos matemáticos, citados por Ptolomeu como “as qualidades da forma, do movimento espacial, procurando a figura, o número e a magnitude, mas também o lugar, o tempo e realidades semelhantes”. Tais objetos, que não são nem tão elevados como o primeiro princípio, nem tão baixos como os materiais, obscuros, se permitem ser conhecidos da maneira mais precisa, mais exata.

8 Ver por exemplo o artigo de PINHEIRO, Marcus Reis. “Cosmologia e Transformação de Si: o caso de Platão e Plotino” na revista Cosmo e Contexto, <http://www.cosmosecontexto.org.br/?p=1982>. Visualizada em 20.03.2014.

9 Trata-se da famosa distinção do livro VI, 1, 1025b a 1026a30, em que as ciências são divididas entre Produtivas, Práticas e Teóricas. A divisão e as definições das ciências são bem diferentes do que aquelas operadas por Aristóteles, e não nos interessa aqui ver semelhanças e diferenças. Para tanto, ver os comentários de TAUB, Liba. *Ptolemy's Universe*. Illinois: Open Court, 1993 e JONES, Alexander. *A survey of the Almagest*. New York: Springer, 2010.

10 É de se estranhar a ausência das ciências produtivas, que são explicitamente distintas destas duas na *Metafísica* VI,1, 1025 b.

11 *Tês hylíkês kai aeikinouménes poiótetos*.

Podem ser investigados tanto pelos sentidos, pois os objetos sensíveis se prestam a compreensões matemáticas, quanto unicamente pelo pensamento (como o primeiro princípio), e sua pesquisa é, assim, intermediária entre o estudo teológico e o estudo da física. Logo, Ptolomeu cita explicitamente a aritmética e a geometria como exemplos dos estudos matemáticos.

A virada interessante em sua discussão se dá no momento em que apresenta a astronomia como uma das matemáticas. Os astros se prestam a ser matematicamente estudados pois, como defendem diversas escolas da antiguidade, os corpos celestes, divinos, se movem de modo perfeitamente matemático, por toda a eternidade realizando os mesmos movimentos. Tais objetos, como os objetos matemáticos, são sempre o mesmos que si mesmos, e por isso se prestam a um saber que também é eterno e sempre idêntico, critérios essenciais para um conhecimento o mais rigoroso possível. Na linha de Aristóteles, Ptolomeu apresenta o argumento que por serem objetos eternos, com movimentos perfeitos e matemáticos, o seu estudo prepara o caminho para a teologia, já que aponta, de alguma maneira, para o ato imóvel e separado do primeiro princípio, origem do movimento dos astros.

Então, Ptolomeu resgata o início de seu argumento, retornando às questões das ciências práticas, com a ideia de que tal estudo, a matemática astronômica, ainda aperfeiçoaria a alma daqueles que a investigam. Vale a pena uma análise cuidadosa do trecho:

Em relação à nobreza (*kalokagathía*) de ações e caráter (*êthos*), esta mesma ciência prepararia, mais que todas, um homem compreensivo; pela contemplação da semelhança, da boa ordem, da simetria, e da modéstia nas realidades divinas, ela produziria amantes desta divina beleza naqueles que as acompanhassem, acostumando-os a uma semelhante condição da alma, como se fosse natural.

Examinemos cada passo desta passagem. Em primeiro lugar, temos o termo fundamental para a ética grega, *kalokagathía*, que reúne em uma expressão os dois termos éticos, *kalós*, belo e *agathós*, bom, sendo que seu sentido pode ser comparado com a nobreza de cidadãos corretamente educados. Percebe-se que se trata de pensar uma ciência que tem a capacidade de preparar (*kataskueúzein*) as ações e o caráter de

um homem que se torna compreensivo de certas características contempladas nos astros. Tais características são a semelhança, *homoiótes*, provavelmente consigo mesmos, sem alterações erráticas; a boa ordem, *eutaxía*, termo que já indica um juízo de valor em relação à organização supostamente matemática dos céus; simetria, *summetría*, um termo que repete a ideia do último, já que além do sentido habitual de semelhança entre dois lados de um mesma realidade, também remete à ideia de *boa proporção* e também à possibilidade de se mensurar; ausência de vaidade ou arrogância, *atuphía*, este termo deve ser conjugado com o fato de os astros serem considerados seres vivos, deuses, e por isso podem ter características subjetivas. Este último termo, talvez queira dizer apenas que eles não tentam ser o que não são, mas permanecem vivendo estritamente dentro dos limites daquilo que lhes foi designado, não procurando ter mais ou ser mais do que já são. O texto de Ptolomeu sugere que, mais que todas as outras ciências, esta produz no homem estas mesmas características, criando uma natureza humana civilizada, bela e boa.

Como uma ciência pode tornar um homem melhor? Ptolomeu lista um conjunto de características dos astros que são de alguma maneira copiadas na alma humana, criando uma condição anímica que passa a ser a natureza própria da alma. Tais características são incorporadas por um acostumar-se (*ethízo*) com essas características, pela contemplação-reflexiva (*theoreîn*) constante. Ao penarmos e estudarmos tais características, nos tornamos iguais a elas, produzindo em nossa alma as mesmas características. Ainda vale ressaltar que esta contemplação-reflexiva (*theorein*) de que Ptolomeu fala produz amantes (*erastés*) de beleza divina.

Temos nesta passagem diversos elementos que encontraremos nos escritos de Platão, por exemplo. Como se pode ver no diálogo *Teeteto*, Platão inicia uma longa tradição da prática do *assemelhar-se ao divino*, *homoiósis tõi theôi*¹², pela prática da contemplação dos objetos que mais se assemelham ao divino, os astros. Também no *Fedon*, Platão apresenta outra ideia que terá uma longa tradição, aquela que defende que o pensamento (*dianóia*) é uma forma de purificação (*kátharsis*) da alma, separando-a do

12 Sobre esse tema, ver os artigos de ANNAS, J. (1999) *Becoming like God: Human Nature and the Divine*, em J. Annas (ed.), *Platonic Ethics, Old and New*, Cornell University Press, Ithaca; ARMSTRONG, J.M. (2004) *After the Ascent: Plato on Becoming Like God*, em D. Sedley (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26: 171-183, Oxford University Press, Oxford; SEDLEY, D. (2008) *The Ideal of Godlikeness*, em Gail Fine (ed.) *Plato 2*, Oxford University Press, Oxford.

corpo e aproximando-a do ideal, da verdade. A ideia de que o processo de investigação científica produz e é produzido por homens visceralmente apaixonados (*erastés*) pelo que fazem está presente no *Banquete*, especialmente no discurso da Diotima.

Pode-se perceber que Ptolomeu, ao salientar o aspecto ético da contemplação reflexiva do sistema cosmológico está fazendo parte de uma longa tradição, e veremos de que modo os antigos em geral pensavam o estudo da natureza como um exercício espiritual.

Cosmologia como exercício espiritual

Como descrever a contemplação do cosmos como exercício espiritual?

A contemplação dos astros sempre foi uma das atividades mais elevadas da antiguidade, em diversos sentidos. As especulações sobre a mecânica celeste, por exemplo, são vistas explicitamente como um exercício espiritual, pelo menos, desde Platão em sua *República* de (486a). Trata-se de pensar que o fazer concreto daquele que estuda o cosmos não pode ser definido apenas como uma especulação teórica sobre o mundo físico, sem que haja repercussões profundas na alma daquele que investiga. Em primeiro lugar, é necessário ver tal especulação sobre o cosmos – isto é, sobre a estrutura que desvendaria o sentido dos movimentos cósmicos – como tendo intrinsecamente um valor ético, isto é, pessoal, que acarrete uma transformação do ponto de vista a partir do qual se vive e especialmente como tendo um alto poder de transformar o investimento afetivo humano no mundo à sua volta. A forma mais simples, e talvez mesmo simplista, de compreender as repercussões éticas do estudo do cosmos seria salientar, por exemplo, que ao percebermos a grandeza do universo, com seus tempos e suas distâncias, os nossos problemas de cada dia se tornariam irrisórios e nossa preocupação excessiva com eles, mera ignorância autocentrada: tal estudo das amplitudes cósmicas denuncia a cotidiana supervalorização de um horizonte existencial mesquinho, e abre a possibilidade de se investir afetivamente em horizontes antes não pensados¹³.

13 Talvez o texto mais explícito sobre esse tema seja AURÉLIO, Marco. *Meditações*. Tradução Jaime Bruna. São Paulo: Eidotra Cultrix, sem data, VII, 47 “Observa o curso dos astros como se os acompanhasses no giro e reflete assiduamente nas mútuas conversões dos elementos. Esses pensamentos lavam a impureza da vida terrena.”.

No entanto, os horizontes cósmicos e suas possibilidades éticas são mais profundos. Permitam-me detalhar a relação. Todos nós vivemos e nos movemos pelo mundo com uma forma mais ou menos consciente do lugar e do papel que nossa própria pessoa (e a humanidade, por extensão) tem frente a certa totalidade do cosmos. Andamos pelo mundo, realizando nossas pequenas atividades diárias, com diversas pressuposições mal elucidadas sobre o mundo e o cosmos em que vivemos e sobre a função e finalidade que tais atividades têm dentro desta totalidade. Que totalidade é esta, o cosmos, que nos acompanha como um padrão dentro do qual todas as atividades ganham sentido e referência? Poucos são os momentos em que nos esforçamos por destrinchá-la e elucidá-la, especialmente nas suas implicações de comportamento e de possibilidades de vivências humanas. Neste sentido, não é apenas no exato momento em que o homem desvenda as grandezas do universo que ele pode agir sobre sua alma, transformando seus horizontes afetivos, mas mesmo quando não nos voltamos voluntariamente para o cosmos, ele como se insinua por trás de todos seus atos, configurando e organizando sua vida. Porém, a dimensão matemática do estudo dos movimentos celestes ainda tem um função espiritual muito importante para a antiguidade, já que é ela que acorda a inteligência humana para duvidar dos cinco sentidos e a conclama a deixar a caverna com suas sombras¹⁴.

O presente texto é produto de uma pesquisa que se insere numa linha de estudos cosmológicos que procura suas dimensões éticas, seus aspectos espirituais, o correlato humano da fascinação do homem pelo cosmo. Trata-se menos de se perguntar sobre a real correspondência entre a teoria cosmológica e o “mundo real lá fora” e mais sobre as possíveis transformações na subjetividade humana (limites de realização humana) frente a tal teoria. Uma boa forma de tentar esclarecer a pergunta deste trabalho talvez seja: quais são os limites para o homem na medida em que ele vive dentro deste cosmos específico? Como passa a se compreender a si mesmo o homem que investiga o cosmos e se descobre em um cosmos aristotélico? E em um cosmos platônico ou estoico? Afinal, que repercussões éticas a investigação do cosmos pode operar?

14 Ver o livro VII da *República*, em que a astronomia é vista como uma das matemáticas que possibilitam o estudo dos números e suas relações, estudo esse que acorda o nosso intelecto e retira nossa atenção do mundo dos sentidos, representado pelas sombras dentro da caverna.

Uma das imagens preciosas do neoplatonismo é a de Ulisses e sua viagem de retorno a Ítaca e a Penélope¹⁵. Pensa-se que tal história, em verdade, é uma forma velada e enigmática de se contar a viagem do homem rumo ao seu Lar, o Inteligível, e para além deste Inteligível, o Uno/Bem. Trata-se da apropriação neoplatônica da interpretação estoica dos mitos antigos em que estes teriam a intenção de dizer algo que está escondido neles mesmos. O estoicismo teria iniciado as investigações alegóricas dos mitos, e Plotino, nesse mesmo movimento, percebe os enigmas da *Odisseia*. Por vários perigos atravessa Ulisses nessa viagem e, buscando em verdade a si mesmo, deve atravessar diversos monstros e sítios geográficos que o impedem de retornar ao lar: a encruzilhada de Cila e Caribde, a feiticeira Circe, os Lotófages comedores de folhas, a bela Calipso, todos são em verdade, para o pensamento de Plotino, imagens de desafios éticos que devemos ultrapassar. Vale salientar que este Lar a que aspira Ulisses é uma forma de pensar a subjetividade mais próxima e própria. Pensemos que se trata de uma Ítaca Íntima, aquilo que nos constitui da forma mais elevada, aquilo que somos de modo mais predominante (“quem somos nós?” pergunta Plotino¹⁶).

Assim, num ultrapassamento da imagem, gostaríamos de pensar num Ulisses Astronauta, que vagando pelos confins do universo buscaria esta *Ítaca Íntima*. Gostaríamos em verdade de convidar os leitores a tal jornada, vagando pelas construções da antiguidade do cosmos e tendo em mente sempre a busca metafórica empreendida na *Odisseia*: onde estamos nós no meio de tal cosmos? Ao lançar-me nessa jornada espacial, que tipo de transformações pessoais estariam em operação para que eu possa encontrar minha *Ítaca Íntima*?

O perpicillium de Galileu, o famoso telescópio, pode ser lembrando ao se pensar nessa relação entre cosmologia e ética. Sublinhemos a radical vertigem existencial pela qual passaram os homens ao descobrirem que a terra se move, depois de tantos séculos acreditando em outra organização do cosmos. Como seria possível que logo aquilo que parecia mais estável, que se mostra como sendo a base segura de toda a existência, a Mãe Terra, pode isso mesmo se mover? Como continuar a viver sabendo que seus pés

15 Ver o artigo “Plotino entre Narciso e Ulisses: Jogos de espelho e a nostalgia da casa”, PINHEIRO, 2012.

16 “O que resta de nós? Resta aquilo que somos verdadeiramente, este eu a quem é dado pela natureza de dominar as paixões” II, 3, 9 *Da influência dos astros*. Acho que pode também procurar uma citação melhor e também entrar o livro da Loraine sobre mitos em Plotino.

não pisam mais um chão estável e fixo? Não, não foi uma época em que perdemos o chão. Foi uma época em que perdemos o cosmos.

Os pensadores do cosmos da antiguidade, como Aristóteles e Platão, no entanto, utilizam outro tipo de telescópio: são os argumentos racionais que nos impulsionam e nos guiam em nossa viagem interplanetária. Nossa nave galáctica, aquilo pelo qual eles atravessaram os horizontes e exploraram o sistema cosmico, será o *logos* e não o telescópio moderno. Este telescópio moderno aumenta em muito nossa visão, no entanto mantém a prerrogativa da visão e do mundo empírico. A utilização de um telescópio para se estudar o cosmos (ou um microscópio, no seu correlato na dimensão espacial oposta) discorda por princípio da metafísica platônica, por exemplo, que defendia que os sentidos nos enganam: para Platão, não seria de grande ajuda inventar o telescópio, já que o olho a ser utilizado não é o que está em meu rosto, mas o olho da razão. No entanto, o fato histórico que nos chega afirma que o telescópio operou uma revolução formidável: fez com que nossos olhos ultrapassassem e destruíssem a barreira entre o mundo sublunar e o supralunar, tão querida desde Aristóteles e Ptolomeu.

Há ainda mais um ponto que deve ser sublinhado sobre o tipo de elucubração cosmológica empreendida na antiguidade. Além de ser um estudo ético, há também um aspecto teológico muito importante nos estudos cosmológicos. Em várias escolas antigas¹⁷, a contemplação do cosmos é uma das atividades que mais aproximam o homem da divindade, na medida mesmo em que estes objetos, eles mesmos, têm alma e são deuses, além de serem também as realidades intermediárias entre a dimensão da divindade e o nosso mundo. Pode-se dizer que a investigação sobre os astros é duplamente teológica: ao mesmo tempo em que os objetos celestes são eles mesmos divinos, são também os elementos que mais nos fazem aproximar da contemplação da divindade.

Assim, um dos pontos importantes para nossa pesquisa é compreender de que forma o aspecto ético da investigação cosmológica da antiguidade proporcionou um solo fértil para que as práticas astrológicas vindas da babilônia ganhassem força e florescessem. No entanto, o caráter puramente científico da filosofia grega também

17 Pode-se dizer que as grandes escolas Helenísticas, o Estoicismo e o Epicurismo, além da Academia e do Liceu, todas elas tinham como aspecto da investigação cosmológica alguma elucubração sobre Deus ou os Deuses.

redimensionou essa mesma prática que já tinha séculos de atividade nas terras dos caldeus. Como Nietzsche vai sublinhar muito bem, os gregos não foram grandes por terem criado originalmente disciplinas a serem estudadas, mas por terem absorvido práticas dos povos vizinhos antigos, como a astronomia dos babilônios e a matemática dos egípcios, e os transformado, investigando-os em si mesmos, sem relação prática imediata¹⁸.

Assim, quanto ao seu caráter puramente astronômico, a astrologia da época de Ptolomeu recebeu forte influência das cosmologias de Platão, de Aristóteles e dos filósofos estoicos. Os sistemas cosmológicos destes pensadores dominavam as elucubrações sobre este campo do saber, e a sistematização da astrologia operada especialmente por Ptolomeu em seu *Tetrabiblos* não podia se furtar de utilizar e pressupor elementos essenciais destas cosmologias.

Desta maneira, temos um propósito duplo em nossa pesquisa ao investigar os sistemas cosmológicos da antiguidade: por um lado, investigamos a fundamentação do aspecto espiritual e ético dos estudos físicos da antiguidade; e por outro lado, analisamos os sistemas astronômicos que estão por trás dos desenvolvimentos científicos de Ptolomeu.

Desta maneira, em relação ao seu aspecto astronômico e cosmológico, a nossa pesquisa procura esboçar os elementos principais destes sistemas apontando para o modo como o saber astrológico adaptou e utilizou esses elementos.

Referências bibliográficas

BARTON, Tamsyn. *Ancient astrology*. London & NY: Routledge, 1994.

_____. *Power and knowledge*. University of Michigan Press, 2002.

BOUCHÉ-LECLERCQ, A. *L'astrologie grecque*. Paris: Scientia Verlag Aalen, 1979 [reimpressão da edição de 1899].

18 “Não há nada de mais absurdo do que atribuir aos Gregos uma cultura autóctone; pelo contrário, assinalaram a cultura viva de todos os outros povos e, se chegaram tão longe, foi porque souberam continuar a arremessar a lança onde um outro povo a tinha deixado. São admiráveis na arte de aprender dando frutos;” Nietzsche, 2002, p. 19.

CAMPION, Nicholas. *A history of western astrology*. Volume 1: The ancient and classical worlds. Londres/NY: Continuum Books, 2008.

CORNFORD. *Plato's cosmology*. Cambridge: Hackett Publishing, 1935

CUMONT, Franz. *Astrologie et religion chez les grecs et les romains*. Bruxelas: Brepols Publishers, 2000 [editado e organizado por Isabelle Tassignon a partir do original de 1911].

JONES, Alexander (Org.). *Ptolemy in perspective: use and criticism of his work from antiquity to the nineteenth century*. NY: Springer, 2010

HOLDEN, James. *A history of horoscopy astrology*. AFA, 2006.

LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. *The Hellenistic philosophers*. Cambridge University Press: Cambridge, 1987.

MACHADO, Cristina. *A falência dos modelos normativos de filosofia da ciência: estudo do caso da astrologia*. Dissertação de mestrado em Filosofia, PUC-Rio, 2006.

MANILIUS, Marcus. *Astronomica*. Tradução de G. P. Goold. Harvard University Press, 1977 (Loeb Classical Library).

NEUGEBAUER, O.; VAN HOESEN, H. B. *Greek horoscopes*. Philadelphia: The American philosophical society, 1959.

PINHEIRO, M. R. . Plotino entre Narciso e Odisseu: Jogos de espelhos e a Nostalgia da casa.. In: BEZERRA, C. C; BAUCHWITZ, F.. (Org.). *Neoplatonismo: tradição e contemporaneidade*. São Paulo: Hedra, 2012, v. , p. 11-30.

PROCLO. *Ptolemy's Tetrabiblos paraphrase*. Tradução de J. M. Ashmand. North Hollywood: Symbols & Signs, 1976 [1822].

PTOLOMEU, Claudio. *Opera quae exstant omnia*. Volume III - 1. Apotelesmatika. Edição de Wolfgang Hübner com base na edição de 1940 de Fraz Boll e Emilie Boer. Stuttgart/Leipzig: Ed. Teubner, 1998a.

_____. *Opera quae exstant omnia*. Volume III - 1. Apotelesmatika. Edição crítica de Franz Boll e Emilie Boer. Stuttgart/Leipzig: Teubner, 1940.

_____. *Tetrabiblos*. Tradução de F. E. Robbins. Cambridge, MA: Harvard University, 2001 [1940].

_____. *Tetrabiblos*. Tradução de CMM, QHP. Lisboa: Editora Sadalsuud, s/data.

_____. *Tetrabiblos*. Tradução de Carla Vorsatz. Rio de Janeiro. Edição inédita.

_____. *Manuel d'astrologie – La Tétrabible*. Tradução de A.V. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

_____. *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*. Tradução de Simonetta Feraboli. Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, 1989.

_____. *Tetrabiblos: el fundamento de toda la astrología*. Tradução de Demetrio Santos. Madrid: Editorial Barath y Demetrio Santos, 1987.

_____. *Tetrabiblos*. Adaptação de André Barbault. Paris: Philippe Lebaud Éditeur, 1986.

ROBBINS, F. Introduction. In: PTOLOMEU. *Tetrabiblos*. Tradução de F. E. Robbins. Cambridge, MA: Harvard University, 2001 [1940].

SEDLEY, D. M. *Creationism and its critics in Antiquity*, Berkeley /Los Angeles / London: Univ. of California Press, 2007.

TAUB, Liba. *Ptolemy's universe: the natural philosophical and ethical foundations of Ptolemy's Astronomy*. Chicago and LaSalle, Illinois: Open Court, 1993.

_____. *Ancient Meteorology (sciences of antiquity)*. Routledge, 2003.

TESTER, Jim. *A history of western astrology*. Suffolk: Boydell Press, 1996.

VALENS, Vettius. *Anthologies*. Tradução de Joëlle-Frédérique Bara. Leiden: E.J. Brill, 1989.