



HAL
open science

O paradigma da esfera na Antiguidade: mito, filosofia e psicanálise

Julio Cesar Lemes de Castro

► **To cite this version:**

Julio Cesar Lemes de Castro. O paradigma da esfera na Antiguidade: mito, filosofia e psicanálise. Notandum, 2009. hal-03225699

HAL Id: hal-03225699

<https://hal.science/hal-03225699>

Submitted on 18 May 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

O Paradigma da Esfera na Antiguidade: Mito, Filosofia e Psicanálise

Júlio César Lemes de Castro
Doutorando em Comunicação
e Semiótica - PUC-SP

RESUMO: Este artigo mostra que o paradigma da esfera, presente nas concepções cosmológicas antigas, corresponde a uma herança mítica que persiste após o advento da filosofia. Em termos lacanianos, trata-se de elementos imaginários que impregnam o simbólico, o qual só ganha autonomia de fato na modernidade.

PALAVRAS-CHAVE: Esfera. Antiguidade. Mito. Filosofia. Psicanálise. Lacan.

ABSTRACT: This article shows that the paradigm of the sphere, present in the antique cosmological conceptions, corresponds to a mythical heritage which persists after the arrival of philosophy. In Lacanian terms, what we have here are imaginary elements permeating the symbolic, which only gains effective autonomy in modernity.

KEYWORDS: Sphere. Antiquity. Myth. Philosophy. Psychoanalysis. Lacan.

O mito engaja toda a sociedade, é compartilhado coletivamente. Além disso, ele fornece uma visão totalizante do mundo. “É característica do mito, diante de um problema, pensá-lo como homólogo a outros problemas que surgem em outros planos: cosmológico, físico, moral, jurídico, social etc. E analisar tudo em conjunto” (LÉVI-STRAUSS; ERIBON, 2005: 196). A explicação mítica é abrangente porque nas sociedades tradicionais, predominantemente rurais e orais, todos esses planos estão ligados, cada um deles constitui uma faceta do que Mauss (1999: 147), na expressão consagrada do “Ensaio sobre o dom”, chama de fato social “total”:

“Tudo se mistura, tudo aquilo que constitui a vida propriamente social das sociedades que precederam as nossas – até aquelas da proto-história. Nesses fenômenos sociais 'totais', como propomos chamá-los, exprimem-se de uma vez e num só golpe todas as tipos de instituições: religiosas, jurídicas e morais (e estas, políticas e familiares ao mesmo tempo), econômicas (e estas supõem formas particulares da produção e do consumo, ou melhor, da prestação e da distribuição), sem contar os fenômenos estéticos aos quais conduzem esses fatos e os fenômenos morfológicos que manifestam essas instituições”.

O aspecto abrangente do mito permite-lhe dar conta de tudo que acontece a seu redor, observa Lacan (1981: 226):

“É graças a seus mitos que o primitivo se acha aí na ordem das significâncias. Ele tem chaves para todas as espécies de situações extraordinárias. Se ele se põe em ruptura com tudo, os significantes

o suportam ainda, por exemplo dizendo-lhe exatamente a forma de punição que comporta sua saída, a qual pôde produzir desordens. A regra impõe-lhe seu ritmo fundamental”.

A *Weltanschauung* impregnada pelo mito é frequentemente dominada pela figura da esfera, que designa um espaço finito e hierarquizado do centro para a periferia. Nas cosmologias dos povos ditos primitivos e na Antiguidade, o mundo tende a organizar-se em torno de um núcleo onde a criação teve início e o céu e a terra mantêm um elo de comunicação (ELIADE. 1985: 26-32).

Na tradição judaico-cristã, coincidem nesse ponto o Éden e o Gólgota: o sangue de Cristo cai sobre a cabeça de Adão, enterrado aos pés da cruz, e o resgata. “Pensamos que o *Paraíso* e o *Calvário*, / a cruz de *Cristo*, e a árvore de *Adão*, ficavam no mesmo lugar”, escreve Donne (1933: 337, destaques do autor), que num de seus sermões declara: “Um dos mais convenientes hieróglifos de Deus é um Círculo” (DONNE, 1987: 221). Ezequiel (5,5) situa Jerusalém no coração da Terra Prometida, a qual por sua vez está no centro do mundo: “Assim diz o Senhor Deus: Esta é Jerusalém! Eu a estabeleci no centro das nações e os países ao redor dela” (BÍBLIA SAGRADA, 1985, p. 1038). Posição central e ligação com a origem remetem à metáfora do umbigo (Ez 38,12): “Um povo recolhido do meio das nações, que se dedica à pecuária e ao comércio e mora no umbigo da terra” (ibid., p. 1074). A metáfora também é aplicada especificamente ao monte Gerizim, no centro da Palestina (Jz 9,37): “É gente descendo do lado do Umbigo da Terra” (ibid., p. 274). Entre os incas, tal privilégio é reservado à capital de seu império: o topônimo “Cuzco” é a versão em espanhol do quíchua “Qosqo”, que significa “umbigo do mundo”. Via de regra, as edificações sagradas, que ao mesmo tempo condensam a *imago mundi* e se debruçam sobre o mundo como mirantes, têm também o condão de hierarquizar o espaço:

“Um templo maia, uma catedral medieval ou um palácio barroco eram alguma coisa mais que monumentos: pontos sensíveis do espaço e do tempo, observatórios privilegiados de onde o homem podia contemplar o mundo e o transmundo como um todo. Sua orientação correspondia a uma visão simbólica do universo; a forma e a disposição de suas partes abriam uma perspectiva plural, verdadeira encruzilhada de caminhos visuais: para cima e para baixo, na direção dos quatro pontos cardeais. Ponto de vista total sobre a totalidade. Essas obras não só eram uma visão do mundo como estavam feitas segundo a sua imagem: eram uma representação da figura do universo, sua cópia ou seu símbolo” (PAZ, 1984: 319).

Na cultura helênica, a Grécia e o santuário de Delfos ocupam posições análogas às da Terra Prometida e de Jerusalém para os judeus, como mostra essa passagem de Agatêmero, geógrafo grego que se supõe ter vivido no século III: “Os antigos descreveram a terra como redonda, tendo a Grécia no centro e, no centro desta, Delfos, pois em Delfos estava o umbigo da terra” (OS PRÉ-SOCRÁTICOS, 1973: 326). Conta a lenda que, para determinar o centro do mundo, Zeus soltou duas águias a partir dos extremos opostos, a leste e a oeste, e o local exato onde elas se encontraram foi Delfos. Já no espaço doméstico a ideia de umbigo é associada à lareira, *Hestia*, que ao mesmo tempo está firmemente implantada na terra e, através do fogo, estabelece a comunicação com os deuses.

Todavia, há uma importante mudança simbólica entre os gregos, que implica um certo abalo na hegemonia do mito:

“Se o advento da filosofia, na Grécia, marca o declínio do pensamento mítico e os começos de um saber de tipo racional, pode-se fixar a data e o local de nascimento da razão grega, estabelecer seu estado civil. É no começo do século VI [a.C.], na Mileto jônica, que homens como Tales, Anaximandro, Anaxímenes inauguram um novo modo de reflexão” (VERNANT, 2000: 100).

Essa mudança simbólica inclui a incorporação e a sofisticação do paradigma da esfera, que, como figura geométrica, envolve uma certa abstração. Quando se institui a ágora, ela é definida como uma *Hestia* pública. E o pensamento filosófico universaliza esse conceito: “O nome que os filósofos dão à Terra, imóvel e fixa no centro do cosmo, é precisamente o de *Hestia*” (VERNANT, 1973: 167). Em *A teoria do romance*, Lukács (2000: 30) menciona “o círculo em que vivem metafisicamente os gregos”, “o círculo cuja completude constitui a essência transcendental de suas vidas”. Quando desponta, a filosofia herda do mito o dualismo hierárquico entre o centro e as bordas, que se manifesta em dicotomias paradigmáticas (ser/não-ser, essência/aparência, forma/matéria, bem/mal). Adicionalmente, a metáfora da esfera é usada de forma explícita por vários pensadores em diversos contextos. “Esse *sphairos* que assombra o pensamento antigo”, diz Lacan (2001: 112), “essa esfera, nós a encontramos por toda a parte” (ibid., p. 113).

Parmênides de Eleia refere-se assim ao ser: “Então, pois limite é extremo, bem terminado é, de todo lado, semelhante a volume de esfera bem redonda, do centro equilibrado em tudo” (OS PRÉ-SOCRÁTICOS, 1973: 149). Empédocles faz coincidir a unidade primordial com um ser esférico:

“Ali nem de sol são distinguidos ágeis membros,
nem tampouco de terra força hirsuta, nem mar;
de tal modo em cerrado invólucro de Harmonia está fixado
Esfero torneado, alegre em sua solidão circular” (ibid., p. 232).

No *Timeu*, Platão (2001: 67) afirma que “a divindade, desejando emprestar ao mundo a mais completa semelhança com o ser inteligível, o mais belo e o mais perfeito em tudo, formou-o à maneira de um só animal visível que em si próprio encerre os seres vivos aparentados por natureza”. A forma escolhida como a mais conveniente para esse animal foi aquela que abarca todas as outras: Deus “tornou o mundo em forma de esfera, por estarem todas as suas extremidades à igual distância do centro, a mais perfeita das formas” (ibid., p. 69). Além disso, “conferiu-lhe o movimento mais indicado para sua forma esférica: (...) fê-lo girar uniformemente em torno de si mesmo, impondo-lhe o movimento circular” (ibid., p. 70). Argumentando em prol da esfericidade do universo, Aristóteles declara: “Visto que, em cada gênero, o um é [por natureza] anterior ao múltiplo, e o simples anterior ao composto, o círculo acontece de ser a primeira das figuras planas” (ARISTOTE, 2003: 63). E, na mesma linha, completa: “É portanto evidente que a esfera é a primeira das figuras sólidas” (ibid., p. 64). Às esferas concêntricas do cosmos platônico, o Estagirita acrescenta o conceito de Primeiro Motor, descrito por Lacan (1975, p. 77) como “esse Ser supremo, manifestamente mítico em Aristóteles, essa esfera imóvel de onde procedem todos os movimentos”. Para Plotino, “a Esfera Intelectual (o Divino) apenas é Razão” (PLOTINUS, 1991: 138).

Da divindade e do cosmos, o paradigma da esfera propaga-se à natureza humana. No mito do andrógino, utilizado no *Banquete* para explicar a origem do homem, a conexão com o modelo cosmológico é clara, seja porque o próprio cosmos é descrito no *Timeu* como um ser animado, seja porque o andrógino deriva explicitamente dos astros, conforme essa passagem da fala de Aristófanes:

“A razão de serem então os sexos em número de três e assim formados é que o masculino era primitivamente um rebento do Sol, o feminino, um da Terra, e o comum-de-dois, um da Lua, porquanto também a Lua é comum-de-dois. Eram circulares, não só na figura como na locomoção, justamente por serem semelhantes a seus progenitores” (PLATÃO, s.d.: 59).

Nesse ponto, comenta Lacan, Platão parece divertir-se às custas de sua própria concepção de mundo: “O discurso de Aristófanes é a derrisão do *sphairos* platônico, tal como ele é articulado no *Timeu*” (LACAN, 2001: 117). De todo modo, temos aqui outro exemplo da extraordinária pregnância dessa forma geométrica no pensamento antigo:

“A considerar essa esfericidade do Homem primordial, assim como sua divisão, é o ovo que se evoca e talvez se indica como reprimido depois de Platão, por força da preeminência concedida durante séculos à esfera em uma hierarquia das formas sancionada pelas ciências da natureza” (LACAN, 1966: 845).

Platão (2001, p. 83) também afirma que, “copiando a forma redonda do universo, incluíram os deuses as duas revoluções divinas num corpo esférico que presentemente denominamos cabeça, a porção mais divina de nós mesmos e que comanda as outras”. O atributo da esfericidade aplica-se não apenas à sede da inteligência, mas à própria inteligência, segundo essa passagem de Marco Aurélio, duplê de imperador romano e filósofo estoico, que contém uma alusão a Empédocles: “Ela permanece inatacável pelo fogo, pelo ferro, pelo tirano, pela calúnia, pelo que quer que seja. Uma vez que se tenha tornado uma ‘esfera perfeitamente redonda’, ela assim continua” (MARC-AURÈLE, 1951: 144). Seccionado ao meio por uma linha horizontal, o círculo representa ainda a mortalidade para os gregos – a figura resultante é a letra teta maiúscula, que, por ser a inicial de Tânatos e lembrar vagamente uma caveira, é associada à morte. “Círculos e linhas retas limitam e fecham todos os corpos, e o mortal círculo atravessado por uma reta deve extinguir e calar todos” (BROWNE, 1831: 223).

A visão helênica do cosmos é sintetizada, no século II, por Cláudio Ptolomeu. Em seu sistema, a Terra é uma esfera imóvel, em torno da qual giram nove esferas concêntricas, correspondendo respectivamente aos céus da Lua, de Mercúrio, de Vênus, do Sol, de Marte, de Júpiter, de Saturno, das estrelas fixas e do Empíreo, que dá acesso ao Primeiro Motor. A ordem dos sete corpos celestes então conhecidos, afora as estrelas, vem dos babilônios, sendo a mesma utilizada, em sentido decrescente, no cálculo que dá origem aos nomes dos dias da semana em muitas línguas, conquanto isso não seja intuitivo – a 1ª. hora do primeiro dia da semana é regida por Saturno, assim como a 8ª, a 15ª e a 22ª; a 23ª será então regida por Júpiter, a 24ª por Marte, a 1ª do segundo dia pelo Sol etc.; e cada dia recebe o nome do astro que rege sua primeira hora. Cabe aqui o registro de que os judeus herdaram dos babilônios a concepção da semana de sete dias que aparece no Gênesis, embora não lhes dessem os nomes dos astros. Com a difusão do cristianismo, essa concepção

impôs-se no Império Romano, associada aos nomes pagãos: *dies Martis*, *dies Mercurii* etc. Eles são também nomes de deuses; no latim, a própria palavra “dia” vem de “deuses” – “*dies dicti a diis*” (ISIDORO DE SEVILLA, 2004: 528). Incomodada com essas denominações, a Igreja propõe em seu lugar, a partir do século III, *tertia feria*, *quarta feria* etc., mas na Europa Ocidental a proposta só vinga em Portugal (FALK, 1999). Agostinho, em seu comentário ao Salmo 93, aborda essa questão:

“O primeiro dia da semana é o dia do Senhor; o segundo é o dia que pessoas mundanas chamam o dia da Lua; o terceiro dia elas chamam o dia de Marte. Assim o quarto dia da semana é o dia nomeado com base em Mercúrio pelos pagãos, e por muitos cristãos também, infelizmente! Não gostamos dessa prática, e desejaríamos que os cristãos corrigissem seu costume e não empregassem o nome pagão. Eles têm sua própria linguagem que podem usar” (AUGUSTINE, 2002: 375).

A permanência do paradigma da esfera após o surgimento da filosofia mostra a persistência dos elementos míticos. Um postulado fundamental da cosmologia antiga é a relação entre macrocosmo e microcosmo:

"O pensamento cosmológico está fundado essencialmente sobre a correspondência não biunívoca, mas estrutural, o envelopamento do microcosmo pelo macrocosmo. Que esse microcosmo o chamem como quiserem, sujeito, alma, vocês; que esse cosmos o chamem como quiserem, realidade, universo. Mas suponham que um envelope o outro e o contenha, e que o que é contido se manifeste como o resultado desse cosmos, o que corresponde a ele membro a membro. É impossível extirpar essa hipótese fundamental, e é daí que data uma certa etapa do pensamento" (LACAN, 1964-1965, 16 de dezembro de 1964).

A harmonia entre as várias esferas é garantida por um feixe de equivalências entre o macrocosmo e o microcosmo. O foco dessas equivalências está no alto da hierarquia, no ponto fixo a partir do qual tudo se move. Ademais, há uma dicotomia qualitativa entre o mundo sublunar e o céu. A Terra é vista como corruptível, imperfeita, inferior. Nela, os quatro elementos (terra, fogo, ar e água) estão sujeitos à transmutação, tudo está submetido ao nascimento e à destruição. Já os corpos celestes compõem-se de uma matéria especial, a quinta-essência, que não sofre nenhuma transformação, limitando-se a realizar o movimento perfeito, ou seja, circular. Nesse sistema, cada coisa tem seu lugar natural, preestabelecido.

Reconhecemos aqui os traços distintivos do mito. As coisas se repetem sempre do mesmo modo, há um “retorno regular dos astros e dos planetas” (LACAN, 1981: 78), não há história e de certa forma nem tempo. Num poema didático latino do século I, inspirado pelo estoicismo, Manílio escreve:

"E, para que possas reconhecer melhor as constelações resplandecentes, elas não variam nem suas saídas nem seus retornos, mas cada uma surge no dia que lhe corresponde, mantendo suas auroras e seus ocasos de acordo com a ordem estabelecida. E não há nada mais admirável nesse imenso universo que seu desígnio, e o fato de que tudo obedece a leis fixas. Em nenhuma parte causa perturbação o elevado número de estrelas, e

em nenhuma parte nenhuma anda errante, nem gira em uma órbita mais ampla ou mais estreita, ou segundo uma ordem alterada" (MANILIO, 1996: 86).

Isidoro de Sevilha (2004, p. 539) nota a relação etimológica entre “anel”, círculo, e “ano”, pois este volta ao ponto inicial após doze meses. As sociedades tradicionais, rurais e orais, tendem a reproduzir esse ritmo cíclico. Para a agricultura, por exemplo, os movimentos celestes constituem uma referência essencial, como assinala Virgílio nas *Geórgicas*:

“Assim quem lê nos céus, para a ignorância escuros,
faz que sirva ao presente o anúncio dos futuros:
o prazo de colher, e o de semear conhece” (VIRGÍLIO, 1970: 13).

Mesmo as cidades antigas não rompem com a circularidade do mundo rural, e isso transparece na própria etimologia de “urbe”: o termo latino “*urbum*”, curvo, vem de “*urbs*”, curvatura do arado, nota Vico (1999: 37), indicando que as cidades geralmente eram fundadas em campos cultivados. E aqui se deve levar em conta também a afinidade etimológica entre “urbe” e “orbe”, do latim “*orbis*”. “Até uma época muito recente, a presença mental do que ocorre no céu como referência essencial está comprovada em todas as culturas, inclusive naquelas cuja astronomia nos assegura do estado muito avançado de suas observações e suas reflexões” (LACAN, 1981: 78). Os parâmetros celestes funcionam como uma espécie de âncora primordial para o simbólico:

“Não é certamente por nada que, desde sempre, e em todas as culturas, o nome dado às constelações desempenha um papel essencial no estabelecimento de um certo número de relações simbólicas fundamentais, que são ainda mais evidentes quando nos encontramos na presença de uma cultura mais primitiva, como dizemos” (ibid., p. 113).

Dada a importância desses parâmetros para a vida humana, a astronomia é, desde seu início até o Renascimento, ao mesmo tempo astrologia. Isso se aplica também à astronomia de Ptolomeu. Não por acaso, a tradição hermética conflui para a cosmologia ptolomaica. De Agostinho aos renascentistas, acreditou-se que Hermes Trismegisto teria sido um egípcio mais ou menos contemporâneo de Moisés (trata-se do deus Tot, referido pelos egípcios como “duas vezes grande” e identificado, no ambiente sincrético da época helenística, ao deus grego Hermes, daí o epônimo “Trismegisto”, “três vezes grande”). Atualmente se considera que os textos filosóficos a ele atribuídos, o *Corpus hermeticum* e o *Asclepius*, foram escritos por vários autores, provavelmente gregos, por volta dos séculos II e III – ou seja, na época de Ptolomeu. E a concepção do cosmos que aparece nessas obras é compatível com a ptolomaica. Tomando aos estoicos a ideia de “governo do mundo”, os astros são apresentados como os “governadores” que circulam em sete esferas concêntricas ao redor da Terra:

“O Nous Deus, que é macho-fêmea, que existe como vida e como luz, engendrou com uma palavra um segundo Nous demiurgo. Este, sendo deus do fogo e do sopro, formou Governadores, em número de sete, que envolvem com seus círculos o mundo sensível, e seu governo chama-se O Destino” (TRISMEGISTO, 1966: 40).

Noutro ponto é descrita uma ascensão através das esferas celestes que de certo modo prefigura a da *Divina comédia*. Em cada etapa, o homem liberta-se de determinado aspecto negativo:

“E dessa maneira o homem lança-se, a partir desse momento, em direção ao alto, através da armação das esferas. No primeiro círculo abandona a capacidade de crescer e de decrescer; no segundo, as artimanhas da maldade, espírito do engano que adiante já carece de efeito; no terceiro, a ilusão do desejo, inoperante no que sucede; no quarto, a ostentação do mando, desprovida de seus alvos ambiciosos; no quinto, a audácia ímpia e a temeridade presunçosa; no sexto, os apetites ilícitos que produz a riqueza, doravante inativos; e, no sétimo, a mentira que prepara as trapaças” (ibid., p. 46-47).

De onde vem o apelo da esfera? Ao longo de sua trajetória, Lacan retorna diversas vezes a essa questão, mesclando a reflexão sobre o saber à reflexão mais diretamente psicanalítica. “Aparentemente a mais simples das estruturas topológicas” (LACAN, 2006: 249), essa forma está carregada de conotações imaginárias. Ela indica totalidade, completude: “Uma esfera, é difícil não conceber que está ligada à ideia de todo. O fato de que se representa de bom grado a esfera por um círculo liga ao círculo a ideia de todo” (LACAN, 2005: 109). Associado a esse sentido há o de delimitação: “É muito divertido considerar por que é assim, ver quais são verdadeiramente as propriedades do movimento circular, e por que os gregos tinham feito dele o símbolo do limite, *peirar*, como oposto a *apeiron*” (LACAN, 2001: 115-116). Vendo a si mesmo como um microcosmo que reflete um macrocosmo, o sujeito experimenta uma ilusão comparável àquela diante da imagem especular. A esfera sugere a nostalgia imaginária de uma harmonia paradisíaca ou incestuosa. “*Nós dois somos um só*. Cada um sabe, com certeza, que isso nunca aconteceu entre dois, que eles sejam um só, mas, enfim, *nós dois somos um só*. É daí que parte a ideia do amor” (LACAN, 1975: 46, destaques do autor). Na unidade primordial de Empédocles, tal como no andrógino primordial de Platão, a esfera é mantida coesa pela força aglutinante do amor, que precede a intervenção do ódio – o referencial não vai além da dualidade imaginária (LACAN, 2001: 112-113). A esfera é autossuficiente; nela não há excesso, nem falta, nem corte; o que se representa imaginariamente aí é a forclusão da castração:

"A ilustração incidental que nos é dada sob a pena de Platão, que se pode também chamar um poeta, não nos mostra que aquilo de que se trata nessas formas, em que nada excede nem se deixa enganchar, tem seus fundamentos na estrutura imaginária? Mas a que se refere a adesão a essas formas no que ela é afetiva, senão à *Verwerfung* da castração?" (ibid., p. 117).

Daí porque o velho sistema cosmológico esférico equivale a um simbólico ainda não plenamente desenvolvido, sem autonomia, impregnado de imaginário: esse sistema está obstruído por “elementos imaginários, que não têm nada nada a ver com a simbolização moderna dos astros” (ibid., p. 114). A ilusão da forma esférica “deixou o espírito humano durante os séculos nesse erro” (ibid., p. 117). Por tudo isso, a ruptura do modelo ptolomaico é uma das revoluções que inauguram a modernidade. Apenas na era moderna, portanto, com o declínio definitivo do mito, se completaria o percurso inaugurado pelo Logos grego. Esse percurso, em termos lacanianos, corresponde a

uma depuração do simbólico, sua liberação dos elementos imaginários a ele acoplados.

Referências bibliográficas

- ARISTOTE. **Du ciel**. Paris: Les Belles Lettres, 2003.
- AUGUSTINE, S. **Expositions of the Psalms (73-98)**. New York: New City Press, 2002.
- Bíblia sagrada**. São Paulo: Círculo do Livro, 1985.
- BROWNE, T. Hydriotaphia, urn-burial, or a discourse of the sepulchral urns lately found in Norfolk. In: _____. **Miscellaneous works of Sir Thomas Browne: with some account of the author and his writings**. Cambridge (MA): Hilliard and Brown, 1831. p. 149-232.
- DONNE, J. **The poems**. London: Oxford University Press, 1933.
- DONNE, J. **Selected prose**. London: Penguin Books, 1987.
- ELIADE, M. **O mito do eterno retorno**. Lisboa: Edições 70, 1985.
- FALK, M. Astronomical names for the days of the week. In: **Journal of the Royal Astronomical Society of Canada**, 93, Jun 1999. p. 122-133.
- ISIDORO DE SEVILLA, S. **Etimologías**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- LACAN, J. **Le séminaire, livre XII: problèmes cruciaux pour la psychanalyse**. Association Freudienne Internationale (publication hors commerce), 1964-1965.
- LACAN, J. **Écrits**. Paris: Seuil, 1966.
- LACAN, J. **Le séminaire, livre XX: encore**. Paris: Seuil, 1975.
- LACAN, J. **Le séminaire, livre III: les psychoses**. Paris: Seuil, 1981.
- LACAN, J. **Le séminaire, livre VIII: le transfert**. Paris: Seuil, 2001.
- LACAN, J. **Le séminaire, livre XXIII: le sinthome**. Paris: Seuil, 2005.
- LACAN, J. **Le séminaire, livre XVI: d'un Autre à l'autre**. Paris: Seuil, 2006.
- LÉVI-STRAUSS, C.; ERIBON, D. **De perto e de longe**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- LUKÁCS, G. **A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica**. São Paulo: Duas Cidades/34, 2000.
- MANILIO. **Astrología**. Madrid: Gredos, 1996.
- MARC-AURÈLE. **Pensées pour moi-même, suivies du Manuel d'Épictète et du Tableau de Cébès**. Paris: Garnier, 1951.
- MAUSS, M. **Sociologie et anthropologie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- Os pré-socráticos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- PAZ, O. **O arco e a lira**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- PLATÃO. **Diálogos**. São Paulo: Cultrix, s.d.
- PLATÃO. **Timeu, Crítias, O Segundo Alcibiades, Hípias Menor**. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001.
- PLOTINUS. **The Enneads**. London: Penguin, 1991.
- TRISMEGISTO, H. **Tres tratados: Poimandres, La llave, Asclepios**. Buenos Aires: Aguilar, 1966.
- VERNANT, J.-P. **Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro/Editora da Universidade de São Paulo, 1973.
- VERNANT, J.-P. **Les origines de la pensée grecque**. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
- VICO, G. **A ciência nova**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 1999.
- VIRGÍLIO. **Geórgicas**. In: _____. **Geórgicas; Eneida**. Rio de Janeiro, São Paulo e Porto Alegre: W. M. Jackson, 1970. p. 1-100.

(recebido para publicação em 01-02-09; aceito em 15-02-09)