

O historiador Kocku von Stuckrad apresenta, nesta abrangente *História da astrologia*, o percurso de um saber tradicional constituído na Mesopotâmia antiga e destinado então a regular a vida coletiva, os ritos e o trabalho, até o mundo atual, em que proliferam os horóscopos preocupados em orientar o indivíduo na sociedade de massas. Em sua prosa leve e informativa, fica evidente como a astrologia, mantendo alguns princípios básicos, modificou-se ao longo do tempo em correlação com as grandes mudanças da sociedade.

ISBN 978-85-250-4202-6



9 788525 042026

Kocku von Stuckrad

História da astrologia



Kocku von Stuckrad

# História da astrologia

Da Antigüidade aos nossos dias



Hoje, um em cada quatro norte-americanos acredita na previsão dos astros e um em cada dois franceses tem algum interesse pela astrologia. Se esse saber foi constituído, em seus traços básicos, na Mesopotâmia de cerca de 2000 a.C., ele permaneceu por muito tempo prerrogativa de sacerdotes e conheceu diversos reveses ao longo de sua história. Entretanto, desde o final do século XIX, associadas ao desenvolvimento da psicologia, as previsões dos astros foram ganhando cada vez mais interessados, até se tornarem um dos elementos centrais da cultura contemporânea. Associando um núcleo fundamental a transformações significativas (o que fazer quando se passa do geocentrismo ao heliocentrismo, quando se descobrem novos planetas no sistema solar, e assim por diante), ao longo do tempo, a astrologia tem uma história fascinante, profundamente associada às grandes transformações da humanidade. Entender essa história pode nos ajudar a compreender melhor o mundo em que vivemos.

## HISTÓRIA DA ASTROLOGIA

Kocku von Stuckrad

---

HISTÓRIA DA ASTROLOGIA

Da Antigüidade aos nossos dias

tradução:  
Kelly Passos



Copyright © Verlag C. H. Beck oHG, München 2003

Copyright da tradução © 2007 by Editora Globo S.A.

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta edição pode ser utilizada ou reproduzida – em qualquer meio ou forma, seja mecânico ou eletrônico, fotocópia, gravação etc. – nem apropriada ou estocada em sistema de bancos de dados, sem a expressa autorização da editora.

Título original:

*Geschichte der Astrologie*

Preparação: Claudia Abeling

Revisão: Maria Sylvania Corrêa e Carmen T. S. Costa

Índice remissivo: Luciano Marchiori

Capa: Ettore Bottini, sobre página do *Atlas Coelestis seu Harmonia Macrocosmica* (1708), de Andreas Cellarius (c. 1595-1665). © Christie's Images/CORBIS/LatinStock

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

---

Stuckrad, Kocku von

História da astrologia : da Antiguidade aos nossos dias / Kocku von Stuckrad ; tradução Kelly Passos. – São Paulo : Globo, 2007.

Título original: *Geschichte der Astrologie*  
ISBN 978-85-250-4202-6

1. Astrologia – História I. Título.

---

06-4834

CDD-133.509

Índice para catálogo sistemático:

1. Astrologia : História 133.509

Direitos de edição em língua portuguesa  
adquiridos por Editora Globo S. A.

Av. Jaguaré, 1485 – 05346-902 – São Paulo, SP

www.globolivros.com.br

*Para Heike, o Sagitário em minha vida*

## SUMÁRIO

|   |    |
|---|----|
| Prefácio .....  | 11 |
| I. Introdução .....   | 15 |
| 1. O tempo interpretado: o que é astrologia? .....  | 16 |
| <i>A astrologia no contexto das disciplinas esotéricas, 17</i>  |    |
| 2. Os elementos da interpretação astrológica .....  | 20 |
| <i>Conceitos básicos e ferramentas, 21 — Campos de atuação e questionamentos, 30</i>  |    |
| II. Dos primórdios ao complexo sistema de interpretação .....   | 34 |
| 1. Calendário, culto e cosmos: astrologia na Idade da Pedra? .....  | 36 |
| <i>Religiões astrais na Europa antiga, 36 — Círculos de pedra, cones e chapéus: a conotação religiosa dos calendários, 38</i> |    |
| 2. Mesopotâmia .....  | 45 |
| <i>A consolidação da tradição no segundo milênio, 448 — Dos presságios astrais à astrologia, 62</i>                           |    |
| 3. A influência do Egito .....  | 74 |
| <i>Teorias dos decanatos, 77 — Hermes Trismegisto, 79</i>   |    |

|      |  |     |  |  |  |
|------|--|-----|--|--|--|
| III. | A astrologia na Antigüidade . . . . .  | 83  |  |  |  |
|      | 1. A astrologia grega até Hiparco . . . . .  | 87  |  |  |  |
|      | Os filósofos, 87 — <i>A transmissão da astrologia babilônica:</i><br><i>Berosos, 92 — Hiparco calcula a precessão, 94</i>  |     |  |  |  |
|      | 2. A ascensão da astrologia à condição de técnica<br>dominante de interpretação do tempo em Roma . . . . .   | 96  |  |  |  |
|      | <i>As escolas filosóficas e a astrologia, 96 — Sinais celestes<br/>    e alta política: o exemplo de Virgílio, 105 — Astrólogos e<br/>    imperadores, destino e política, 109 — As grandes obras<br/>    astrológicas do fim da Antigüidade, 121 — A astrologia<br/>    torna-se alvo dos tribunais cristãos, 127</i> |     |  |  |  |
|      | 3. Como as antigas religiões se posicionaram frente<br>à astrologia? . . . . .   | 133 |  |  |  |
|      | <i>O culto a Mitras: a precessão como mito da<br/>    criação?, 134 — Judaísmo: entre Jerusalém,<br/>    Alexandria e a Babilônia, 137 — Cristianismo:<br/>    a variedade de posturas possíveis, 149 —<br/>    Maniqueísmo: a astrologia em nova vestimenta, 164</i>  |     |  |  |  |
| IV.  | Cor em vez de escuridão: a Idade Média . . . . .   | 170 |  |  |  |
|      | 1. Introdução: a construção do “Ocidente cristão” . . . . .  | 170 |  |  |  |
|      | 2. A astrologia na cultura islâmica . . . . .  | 172 |  |  |  |
|      | <i>A astrologia islâmica entre ciência, filosofia natural e<br/>    esoterismo, 175 — De Bagdá a al-Andalus, 180</i>   |     |  |  |  |
|      | 3. A astrologia na cultura cristã . . . . .  | 198 |  |  |  |
|      | <i>A preservação do conhecimento antigo no cristianismo,<br/>    199 — Processos de intercâmbio cultural, 204 —<br/>    Posições escolásticas perante a ciência dos astros, 213</i>  |     |  |  |  |
| V.   | Porta giratória para a modernidade: a Renascença . . . . .   | 221 |  |  |  |
|      | 1. A redescoberta da sabedoria “antiga” . . . . .  | 223 |  |  |  |
|      | <i>Marsilio Ficino traduz o Corpus hermeticum, 225</i>   |     |  |  |  |
|      | 2. Filosofia natural e esoterismo . . . . .  | 227 |  |  |  |
|      | <i>Um conflito entre sábios, 228 — Magia natural,<br/>    hermetismo, medicina, 237</i>  |     |  |  |  |
|      | 3. Astrólogos profissionais e professores universitários . . . . .   | 242 |  |  |  |
|      | <i>A ferramenta astrológica, 242 — A prática do<br/>    aconselhamento e estudos psicológicos: Girolamo<br/>    Cardano, 244 — Diagnósticos políticos e históricos, 248</i>  |     |  |  |  |
|      | 4. O primeiro acontecimento midiático de massa<br>da Idade Moderna . . . . .   | 251 |  |  |  |
|      | <i>O Almanaque de Johannes Stöffler, 251 — A previsão<br/>    do dilúvio para 1524, 253</i>  |     |  |  |  |
| VI.  | O fim da astrologia? Revoluções científicas e<br>pesquisa natural iluminista . . . . .   | 259 |  |  |  |
|      | 1. A astrologia sob a influência das confissões . . . . .  | 261 |  |  |  |
|      | <i>Messias ou filho de Satanás: a discussão em torno do<br/>    horóscopo de Lutero, 262 — A Igreja Católica e o<br/>    controle do discurso, 267</i>   |     |  |  |  |
|      | 2. As “revoluções” científicas e filosóficas . . . . .   | 270 |  |  |  |
|      | <i>O fim do modelo geocêntrico, 272 — Newton e o<br/>    estabelecimento de uma visão de mundo mecanicista,<br/>    279 — A astrologia em crise, 283</i>   |     |  |  |  |
|      | 3. Do iluminismo ao romantismo . . . . .   | 295 |  |  |  |
|      | <i>Iluminismo, esoterismo, astrologia, 295 — Romantismo<br/>    e a restauração da antiga ciência dos astros, 301</i>  |     |  |  |  |
| VII. | Linhas de evolução da astrologia moderna . . . . .   | 309 |  |  |  |
|      | 1. A Grã-Bretanha no século XIX . . . . .  | 310 |  |  |  |
|      | <i>Planetas sobre planetas, 311 — Almanques, revisitas,<br/>    arenas públicas, 317 — Um novo elo entre esoterismo<br/>    e astrologia, 324</i>  |     |  |  |  |

|  |     |
|--|-----|
| 2. A evolução em outros países . . . . .   | 333 |
| <i>"Splendid isolation" também na França, 334 — Mais do que um ramo britânico: os Estados Unidos da América, 338 — O renascimento da astrologia na Alemanha, 346</i> |     |
| 3. Alma em vez de acontecimento . . . . .  | 363 |
| <i>Carl Gustav Jung, 364 — O diálogo Pauli-Jung e sua repercussão, 367</i>   |     |
| 4. A situação atual . . . . .  | 371 |
| <i>Astrologia psicológica, 373 — O legado da Sociedade Teosófica: astrologia cármica e espiritual, 380</i>   |     |
| 5. A astrologia na pesquisa social empírica . . . . .  | 386 |
| <i>Tentativas de quantificação, 388 — Hermenêutica em vez de ciência exata, 394</i>  |     |

#### Apêndices

*Bibliografia, 401 — Quadro cronológico, 411 — Glossário de expressões astrológicas, 419 — Símbolos astrológicos, 425 — Índices, 427 — Créditos das ilustrações, 447*

## PREFÁCIO

De algum modo, o historiador precisa, ser fiel à capacidade de resistência e de adaptação dessa tradição, precisa unir a sensibilidade diante da teimosa longevidade da astrologia como existência ímpar, reconhecível através dos tempos, a um sentido aguçado, disposto a entender o processo contínuo de transformação a que se submetem tanto os diferentes contextos sociais como as técnicas e teorias dessa arte.

A continuidade da tradição astrológica é única na história das humanidades no mundo ocidental

ANTHONY GRAFTON

ESCREVER UMA HISTÓRIA DA ASTROLOGIA ocidental não é tarefa fácil. É grande o risco de sucumbir, por amor à exatidão histórica, a descrições intermináveis de fatos isolados ou omitir, em nome da concisão sistemática, detalhes importantes, aplainando-se simplesmente as mudanças vividas pela astrologia no decorrer da sua longa história. Logo compreendi que essa tarefa só poderia dar certo na forma reivindicada por Anthony Grafton: é preciso deter o olhar sobre a impressionante continuidade das tradições astrológicas na história da cultura ocidental e, ao mesmo tempo, considerar as diversas mudanças que resultaram de transformações sociais, políticas e culturais. Já que o fascínio da astrologia advém justamente da força com que impregna a cultura, força que se mostra sempre diferente em cada contexto, este livro foi concebido como uma história da cultura, que

retrata não só as evoluções ocorridas do ponto de vista da técnica e do conteúdo como também busca a todo momento o lugar específico dessas evoluções, as retóricas políticas, as implicações religiosas, os debates filosóficos e o meio social daqueles que praticam essa arte.

Para apresentar a história da astrologia ocidental em um único livro, é necessário, na escolha e apresentação do material, focar importantes representantes de cada época que ilustrem os debates e as linhas de evolução da astrologia do período em questão. Com isso, o critério a ser considerado não é a representação completa, mas a relevância dos exemplos escolhidos. Ao mesmo tempo, é importante revelar as conexões existentes entre as épocas. Para manter a clareza, segui uma divisão de épocas relativamente comum, mas que não deve ser levada muito a sério: na “Idade Média” foram desenvolvidos argumentos que são freqüentemente atribuídos ao “Renascimento”, a “Idade Moderna” não é tão “moderna” como ela mesma supunha, e a “Idade Contemporânea” reproduz em muitos casos retóricas encontradas também na “Antigüidade”. Podemos reconhecer essas conexões ao examinar os objetos da interpretação astrológica e as linhas de argumentação continuamente destrinchadas nos últimos 3 mil anos.

Toda representação histórica tem de estabelecer focos e fazer reduções. A redução mais substancial que fiz foi excluir completamente a astrologia praticada fora da Europa, em especial as tradições hindus e latino-americanas, donas de uma história própria bastante complexa. Estabeleci os focos, por um lado, onde as características da astrologia ocidental se tornam visíveis e, por outro, em fatos que costumam desempenhar um papel pequeno em representações históricas. Por essa razão, pus, digamos assim, uma lupa histórica sobre a Antigüidade, a Idade Média e, sobretudo, a atualidade.

Devo agradecer a muitos pesquisadores que apontaram as inexatidões de minha argumentação ou me apresentaram a novas discussões sobre o tema. Gostaria de registrar aqui os nomes de Christoph Auffarth, Harum Behr, Ulrich Berner, Anna Caiozzo, Markus Dressler, Nils P. Heeßel, Hans G. Kippenberg, Gerhard Mayer, Günther

Oestmann e Jörg Petrasch. Quaisquer erros em meu trabalho são, evidentemente, de minha única responsabilidade. Agradeço aos estudantes em Bremen e em Bayreuth, onde ministrei palestras sobre astrologia nos últimos anos, pelos muitos incentivos e discussões; Nadja Paprotzki foi de grande ajuda no levantamento da bibliografia e na revisão. Devo um agradecimento especial à editora C. H. Beck e principalmente a Ulrich Nolte, que incentivou o projeto e o acompanhou com grande interesse e profissionalismo. *Last ut not least*, agradeço à minha mulher Heike pelas maravilhosas conversas sobre o sentido e a falta de sentido da astrologia, bem como pela felicidade de uma vida plena. A ela, então, dedico este livro.

KOCKU VON STUCKRAD  
Bremen, março de 2003

## I INTRODUÇÃO

Já que a arte é infinita, não é possível ensiná-la como sistema completo, mas somente a partir da formação da capacidade crítica.

GIROLAMO CARDANO

ESTE LIVRO TRATA DA ASTROLOGIA em sua evolução histórico-cultural, partindo dos primórdios da reflexão astrológica até chegar à astrologia psicológica da atualidade. Diante de tal extensão de contextos e épocas, logo se percebe que o objeto de estudo sofreu constantes mudanças ao longo da história no que se refere à sua conceituação e à sua formulação concreta. Por outro lado, figura entre os fatos históricos mais notáveis o surgimento de um núcleo tradicional da astrologia ainda na Antigüidade, que marcou os séculos seguintes com grande continuidade. Para entender a relação entre essas tradições, de um lado, e, de outro, o seu lugar cultural em evolução, sua recepção e transformação, é preciso primeiro esclarecer o que é a astrologia e o que a distingue de outras disciplinas. Esse será o tema deste capítulo introdutório. Em um primeiro passo, localizarei a astrologia na história geral do esoterismo no Ocidente para, em seguida, elucidar as mais importantes “pedras fundamentais” da interpretação astrológica.

## I. O TEMPO INTERPRETADO: O QUE É ASTROLOGIA?

De um modo bastante geral, a *astrologia* (do grego “ciência das estrelas”) busca a conexão entre fenômenos celestes e acontecimentos na Terra. Até pouco tempo, a pesquisa sobre essas conexões não se diferenciava absolutamente da ciência matemática dos astros — que hoje chamamos de *astronomia* —, embora na Antigüidade já se soubesse que a astronomia e a astrologia representam dois enfoques diferentes dos acontecimentos celestes. No entanto, não havia uma distinção conceitual dos dois termos e, com freqüência, falava-se simplesmente de “matemática” quando se queria dizer astrologia. A ciência matemática dos astros era a ferramenta que deveria fornecer os dados para a ciência interpretativa dos astros.

Quando se falar a seguir em astrologia, deve-se entender em primeira linha aquele ramo interpretativo da ciência dos astros. Ao indagar sobre o *significado* dos acontecimentos celestes para a esfera terrestre, a astrologia importa-se com a determinação da *qualidade do tempo*, ao contrário da mera quantidade do tempo, ou seja, da medida da duração e do cálculo das dimensões planetárias. Para esclarecer o significado dos acontecimentos astrais, a astrologia postula uma *correspondência* entre o nível planetário e o nível terrestre, uma correspondência que é construída basicamente sobre analogias simbólicas. Os astrólogos não foram unânimes ao julgar *como* essa correspondência se realiza — se existe uma sincronia misteriosa, uma interligação geral de todos os seres, ou se os astros influenciam a Terra de maneira causal. Entretanto, mesmo aqueles astrólogos que admitem a causalidade desenvolvem suas leituras com a ajuda de interpretações simbólicas.

Ler os “signos do céu” ou reconhecer os “signos do tempo” são interesses diretamente ligados a questões religiosas e políticas. Assim, não é de admirar que na Antigüidade a astrologia tenha sido praticada por especialistas que exerciam influência na religião e na política. Também os astrólogos da Idade Média e da Idade Moderna

encontravam-se no foco do interesse público e não raramente viam-se em conflito entre as exigências das autoridades religiosas e políticas e as posições astrológicas. Ao longo desta explanação, voltarei a falar sobre esse conflito, que muitos astrólogos tentaram resolver com enorme criatividade e capacidade de adaptação.

Devemos, portanto, considerar a enorme importância da astrologia para a história da religião e da cultura européias, visível também no fato de ter se tornado uma disciplina central do que hoje chamamos de “esoterismo”.

### *A astrologia no contexto das disciplinas esotéricas*

Existe uma certa polêmica em torno do conceito de “esoterismo”, cunhado pela primeira vez no século XIX. Deparamo-nos com freqüência com a idéia de que o esoterismo — de acordo com o significado etimológico do grego *esôteros*, “interior” — seria uma espécie de “doutrina secreta”, somente acessível a um “círculo restrito” por meio de rituais de iniciação. Essa conceituação não nos leva muito longe, visto que não foi apenas agora que as tradições esotéricas passaram a ganhar uma ampla aceitação e que muito pouco tenha permanecido verdadeiramente oculto. As pesquisas realizadas no âmbito da ciência da religião tiveram de tomar, então, um outro caminho, inspirado principalmente por Antoine Faivre, titular da primeira cátedra do mundo de História do Esoterismo (na Sorbonne de Paris), até a sua aposentadoria no ano de 2002. Faivre propôs descrever o esoterismo como uma *forma de pensamento* com a qual a realidade é concebida de um modo específico.

*Uma definição prática de “esoterismo”* — Por meio de uma definição heurística, apresentada pela primeira vez em 1992, Faivre introduz quatro, na verdade, seis características básicas do pensamento esotérico na sistemática científica, que logo encontraram aplicação geral (Faivre, 2001, 24-34):

(1) Essencial para qualquer disciplina esotérica é um *pensar em correspondências*. Pressupõe-se, com isso, que os diversos níveis ou “classes” da realidade (plantas, seres humanos, planetas, minerais etc.), ou seja, as partes visíveis e invisíveis do universo, estejam ligadas entre si por um elo de correspondências. Essa ligação não deve ser entendida como causal, mas sim como simbólica, no sentido da frase “como em cima, embaixo”, conhecida dos chamados manuscritos herméticos do final da Antigüidade. O universo é visto como uma espécie de teatro de espelhos onde todas as coisas podem conter referências a outras coisas. Mudanças acontecem paralelamente em todos os níveis da realidade. (2) A idéia de *natureza viva* entende o cosmos como sistema complexo, dotado de alma e banhado por uma energia viva. A principal escola filosófica da Antigüidade a desenvolver um tal conceito do cosmos foi a *stoa*, o qual viria a se tornar, mais tarde, um modelo determinante tanto para a chamada *magia naturalis* como para a filosofia natural. (3) *Imaginação e mediações* indicam que o conhecimento acerca das correspondências exige uma grande capacidade de imaginação simbólica ou é revelado por autoridades espirituais (divindades, anjos, mestres, espíritos). Dessa forma, os “hieróglifos da Natureza” são decifrados. (4) Finalmente, a *experiência da transmutação* cria um paralelo entre a ação exterior e a vivência interior; em analogia à alquimia, o esoterismo preocupa-se em explicar o homem no seu caminho espiritual, possibilitando-lhe uma metamorfose interior.

A esses quatro traços básicos, que Faivre chama de intrínsecos, ou seja, centrais, podem ser acrescentados ainda dois outros elementos: (5) A *prática da concordância* esforça-se em encontrar um denominador comum ou “origem primordial” de diversas doutrinas que apenas se mostram sob outro prisma em diferentes épocas históricas. (6) *Transmissão ou iniciação por mestres* significa que as respectivas doutrinas são freqüentemente transmitidas por autoridades espirituais e que a transformação do fiel pode se tornar visível externamente por meio de ritos de iniciação.

A vantagem de tal taxinomia reside em relacionar sistematicamente diferentes tradições — entre elas, o hermetismo, a gnose, a

magia, a astrologia e a alquimia — sem elevar uma dessas tradições à categoria de “disciplina-mestre”. A freqüente precaução na delimitação conceitual daquelas tradições também é, de certo modo, neutralizada por aquele conceito ideal de esoterismo. O que se torna visível é um modo de pensar que ajudou a moldar a religião e a filosofia européias o mais tardar desde o Renascimento e que, portanto, deve ser considerado como um sólido componente da história moderna das humanidades. Não se pode absolutamente opor o esotérico ao iluminismo e à ciência. Ao contrário, as conexões interiores entre esoterismo, ciência e iluminismo foram fundamentais para a história da religião européia do início da Idade Moderna e da Idade Contemporânea. Tratarei mais detalhadamente dessa questão.

*A astrologia como disciplina-chave* — É verdade que, dentro do esoterismo, não se pode elevar uma única linha de tradição à categoria de disciplina-mestre, mas um olhar sobre os campos de atividade esotéricos mais importantes — magia, alquimia e astrologia — mostra que a astrologia goza de uma importância especial entre eles. Considerando a magia (em especial na sua forma de *magia naturalis*, como se desenvolveu no início da Idade Moderna) como uma intervenção ativa na rede de correspondências entre o homem e o cosmos, vemos que a astrologia oferece uma linguagem simbólica neutra com a qual o trabalho da magia pôde ser sistematizado. Por esse motivo, até o século XX, qualquer feiticeiro ambicioso era obrigado a possuir bons conhecimentos básicos de astrologia, não só para entender as combinações “certas” das forças simbolizadas pelos planetas e suas manifestações nos rituais como também para determinar o momento “certo” para sua realização.

Algo semelhante ocorreu com a alquimia, disciplina que estuda as mudanças materiais que se realizam nos processos químicos e o significado simbólico de tais mudanças. A busca pela “pedra dos sábios” ou por um elixir universal da vida — sem falar na transformação de matéria simples em ouro — também é considerada por essa disciplina como uma analogia para o amadurecimento e a transforma-

ção do homem. Para descrever esses processos, a alquimia utiliza-se sempre da linguagem simbólica da astrologia, por exemplo, entendendo os metais como manifestações das forças planetárias.

O fato de a astrologia ter alcançado uma grande importância dentro do conjunto de tradições esotéricas deve-se, sobretudo, à sua neutralidade e abstração, já que trabalha com um número limitado de “princípios cósmicos primordiais” (representados pelos doze signos do zodíaco e pelos planetas correspondentes), que são suficientemente amplos para serem aplicados em concretizações diversas, como o princípio “inibidor” ou o princípio “propulsor”, mas permitem, ao mesmo tempo, uma grande variedade de combinações.

## 2. OS ELEMENTOS DA INTERPRETAÇÃO ASTROLÓGICA

Após essa definição geral da astrologia, pretendo agora expor com maior precisão os instrumentos com os quais os astrólogos tentam analisar a “qualidade do tempo”. Tratarei, inicialmente, das ferramentas básicas e, em seguida, das diferentes áreas de atuação e questionamentos em que essas ferramentas podem ser aplicadas. Talvez deva adiantar que só descreverei *o que* os astrólogos fazem quando interpretam horóscopos; não discutirei aqui *como* chegam especificamente às suas interpretações. Alguns aspectos serão, de fato, esclarecidos ao longo do livro; no entanto, aqueles que querem realmente aprender sobre a prática da interpretação de horóscopos devem consultar as respectivas obras de introdução ao tema: a forma de proceder dos antigos astrólogos é muito bem explicada por Tamsyn Barton (1994, 114-78), que a apresenta com base no exemplo do horóscopo do príncipe Charles. Rafael Gil Brand (2000) ensina — do ponto de vista dos astrólogos da atualidade — sobre a astrologia islâmica da Idade Média. As obras de Gertrud I. Hürlimann (1990), J. Claude Weiss (1992) e Peter Niehenke (1994) são boas introduções à astrologia moderna (psicológica). No que se refere às técnicas de dinami-

zação, gostaria de mencionar ainda o livro didático de Marion D. March e Joan McEvers (1998).

### *Conceitos básicos e ferramentas*

Interpretações astrológicas baseiam-se em combinações sempre novas de um número limitado de elementos individuais. A divisão do céu em doze segmentos de igual tamanho resulta nos já citados doze “elementos primordiais”, representados pelos doze *signos do zodíaco*. Há também os *planetas* que, como já diz o termo grego, são “astros errantes”. Até a invenção do telescópio, sete astros errantes (inclusive o Sol e a Lua) podiam ser vistos a olho nu e suas trajetórias no céu eram calculadas e interpretadas. Signos do zodíaco e planetas são necessários para elaborar um horóscopo, ou seja, um registro momentâneo do céu. Porém, no horóscopo, um terceiro elemento é ainda relevante para a interpretação, as chamadas *casas*, que o horóscopo também divide em doze segmentos.

Como são indispensáveis a qualquer trabalho astrológico, esses três instrumentos de interpretação serão explicados aqui, embora de forma extremamente concisa.

*Constelações, signos e planetas* — Todos sabemos que existem astros fixos e que certos grupos de estrelas fixas são chamados desde sempre de constelações (Cassiopeia, Ursa Maior, Aquário etc.). Muitas dessas constelações foram incorporadas a mitos e lendas associados a estrelas. No entanto, para a história da astrologia, somente se tornaram relevantes aquelas constelações em cuja proximidade o Sol completa o seu percurso anual. O caminho do Sol através das constelações chama-se *eclíptica*, o círculo daí resultante, *zodíaco*, uma espécie de cinto cuja largura resulta do movimento do Sol entre os trópicos do norte e do sul (cerca de 12° cada um de ambos os lados da eclíptica). *Zôdia* é a palavra grega para “ser vivo”, um termo mais adequado do que a palavra alemã *tierkreis*, “círculo de animais”, já que várias “constelações de animais” sabidamente não representam

animais (Aquário, Gêmeos, Virgem e Sagitário, a Balança foi muitas vezes representada por uma portadora).

As figuras 1 e 2 mostram antigas representações da faixa zodiacal sobre um globo. A segunda figura já deixa entrever a diferença existente entre as verdadeiras constelações e os signos utilizados na astrologia. As constelações que podem ser observadas no céu são de tamanhos diferentes; no entanto, desde o começo, começou-se a dividir a eclíptica em doze segmentos de igual tamanho e dar-lhes nomes que correspondiam aproximadamente ao trajeto do Sol no decorrer do ano. Como explicarei melhor no capítulo II.2, essa simplificação resultou, no fundo, da necessidade de bases de cálculo confiáveis e uniformes (já que nunca se chegou a um consenso sobre onde começa e onde termina uma constelação). O termo técnico para essa divisão relativa às estações é *zodiaco trópico*, enquanto a divisão astronômica “correta” recebe o nome de *zodiaco sideral*. A distinção entre signos e constelações é importante porque a posição real do Sol em relação às constelações, desde então, perdeu a importância para a interpretação astrológica; o que importa é o segmento zodiacal em que o Sol se localiza e que, na verdade, pode ter qualquer nome. O fato é que no decorrer do tempo os signos se movimentam na direção contrária das constelações (a chamada *precessão*), um fenômeno que já havia sido calculado por Hiparco (ver capítulo III.1).

O movimento do Sol através da eclíptica é, obviamente, apenas uma impressão que se tem da Terra. Na realidade, como se sabe desde as revoluções científicas da Idade Moderna, é a Terra que se movimenta ao redor do Sol. Entretanto, os astrólogos mantiveram a visão *geocêntrica* até hoje, pois acreditam que uma interpretação destinada a seres humanos na Terra deveria remeter àquilo que compõe a sua experiência de mundo; além disso, a visão tradicional seria mais eficaz para a interpretação do que uma mudança para sistemas heliocêntricos.

A perspectiva heliocêntrica também é válida para o movimento dos planetas, que, depois do zodíaco, é o segundo elemento mais importante da interpretação astrológica. Desde a Antiguidade, havia o interesse pelo Sol e pela Lua, mas também pelos movimentos dos “astros



Fig. 1: Globo zodiacal, gravura de 1779 inspirada num afresco, hoje destruído, da Villa di Diomede em Pompéia, antes de 79 d.C. A musa aponta com um bastão para um globo zodiacal, cujo *zodia* pode ser visto da parte superior à esquerda para a inferior à direita de Áries a Virgem.

errantes” Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno. Como seus trajetos — observados a partir da Terra — ganham por vezes formas inusitadas, serviam muito bem para dar asas à fantasia dos homens. Transformavam-se, assim, em representantes de divindades e simbolizavam sua vontade ou a alteração das qualidades com as quais eram associados. Desde cedo, já se sabia calcular as trajetórias desses planetas, dando-se especial atenção às fases da sua aparente retrogradação. Até hoje, associam-se períodos de tempo “progressivos” e “retrógrados” ao fortalecimento ou à retração do princípio correspondente.



Fig. 2: Atlas com o globo celeste, o chamado Atlas Farnese, cópia do século II d.C., segundo um original da segunda metade do século I a.C. O zodíaco está dividido por três círculos paralelos, por meridianos e, ocasionalmente, por barras transversais que se destinam à separação dos “signos”. Algumas das imagens ultrapassam as linhas consideravelmente e estão representadas da esquerda para a direita na seqüência usual.

A atribuição dos planetas aos signos do zodíaco foi realizada de forma muito simples: a partir de um corte entre os signos de Câncer e Leão (ou seja, no ponto do solstício), Câncer foi atribuído à Lua e Leão, ao Sol. Depois, os cinco planetas restantes foram distribuídos simetricamente com os outros signos. Com exceção do Sol e da Lua, todos os planetas possuem dois “domicílios”, ao menos até a descoberta de novos planetas (a partir do século XVIII) e a sua classificação no esquema (ver tabela).

#### *Atribuição dos planetas aos signos zodiacais*

| <i>Planeta</i> | <i>Domicílio</i>      |
|----------------|-----------------------|
| Sol            | Leão                  |
| Lua            | Câncer                |
| Mercúrio       | Gêmeos e Virgem       |
| Vênus          | Touro e Libra         |
| Marte          | Áries e Escorpião     |
| Júpiter        | Peixes e Sagitário    |
| Saturno        | Aquário e Capricórnio |

#### *Planetas utilizados hoje*

|        |           |
|--------|-----------|
| Urano  | Aquário   |
| Netuno | Peixes    |
| Plutão | Escorpião |

A combinação de sete planetas (aos quais, para efeito de simplificação, se somam também o Sol e a Lua) com os signos zodiacais já proporciona uma grande variedade de possibilidades de interpretação. A coisa se torna ainda mais complexa se considerarmos os ângulos que os planetas formam entre si, ou seja, os chamados *aspectos* (em latim, “olhar”). Da perspectiva geocêntrica, os planetas podem ficar próximos no céu (o que é chamado de conjunção), posicionarem-se exatamente um em frente ao outro (oposição, 180°) ou formarem um ângulo reto (a quadratura, 90°). Além dos aspectos da série 45°, tam-

bém aqueles da série 60° e, sobretudo, o trígono (120°) tornaram-se importantes. Na tradição astrológica, oposição e quadratura são geralmente considerados aspectos “difíceis” ou “desafiadores”, enquanto o trígono e o sêxtil (60°) costumam representar aspectos “fáceis” ou “estimulantes”.

**O horóscopo** — O horóscopo, a transcrição gráfica do céu em um momento concreto, representa o instrumento de trabalho mais importante da astrologia. O termo provém do grego *hōroskopos* que, na Antigüidade, designava o grau do zodíaco a elevar-se no Oriente (*hōra*, “a hora” e *skopein*, “olhar”). Hoje, esse grau da eclíptica é chamado de “ascendente” (do latim *ascendere*, ascender).

Com o ascendente (AC), já se menciona um importante elemento do horóscopo. É muito fácil entender como ele surge: se o horóscopo é o registro momentâneo do céu estelar, então, há também um horizonte que separa a metade visível da metade invisível do céu. Com a rotação da Terra, todos os doze signos e todos os planetas realizam, em vinte e quatro horas, uma volta completa em torno do observador. O signo que “ascende” no Oriente é o signo ascendente; ao meio-dia, os signos e os planetas passam pela chamada culminação, posicionando-se no meio do céu (que ao norte do Equador, porém, não se encontra em posição perpendicular em relação ao observador), para desaparecerem novamente no Ocidente à noite. O meio do céu é chamado na astrologia de *medium coeli* (MC), o horizonte ocidental, poente, é o descendente (DC). Da mesma forma como AC e DC se encontram face a face, há, em oposição ao MC, também o *immum coeli* (em latim, “fundo do céu”).

Ao transcrevermos graficamente esses quatro pontos do céu da perspectiva de um observador, surgem, então, dois eixos principais do horóscopo que, por sua vez, formam quatro quadrantes. Atualmente, costuma-se dar preferência a uma representação circular na qual a linha horizontal representa o horizonte (AC à esquerda, DC à direita), enquanto a divisão vertical (MC em cima, DC abaixo) é adaptada res-



Fig. 3: Horóscopo do político Joschka Fischer. Um horóscopo é a aplicação gráfica das constelações planetárias num determinado momento, num determinado local, aqui em 12 de abril de 1948, 5h30, em Gerabronn.

pectivamente à latitude de cada local. Nesse gráfico, incluem-se, então, os planetas, e os respectivos aspectos formados entre eles são demonstrados mediante linhas de ligação (muitas vezes em cores diferentes). A figura 3 mostra uma forma contemporânea de representação do horóscopo. Trata-se do horóscopo natal do político alemão Joschka Fischer com o Sol e o ascendente em Áries; como Fischer nasceu pouco antes do amanhecer, o Sol encontra-se na primeira casa logo abaixo do ascendente.

Além dos elementos já descritos, o gráfico mostra ainda uma outra divisão importante: as chamadas *casas*. Por *casas*, entende-se a divisão dos quatro quadrantes em três segmentos cada, os quais são contados em sentido anti-horário a partir do ascendente (ver também p. 191 e segs.). Desde a Antigüidade, a posição das *casas* de um planeta recebeu atenção especial, visto que oferecia referências mundanas para a interpretação: a sétima *casa* tinha a ver com relacionamento e casamento; a décima, com o sucesso social; a quinta, com os filhos; a segunda, com bens materiais e assim por diante. Embora a astrologia tenha se tornado mais cautelosa com essas classificações estereotipadas, pouco mudou até hoje no sentido básico atribuído a cada *casa*.

A arte da interpretação de horóscopos reside em extrair uma leitura de um quadro geral extremamente complexo que tanto dá conta dessa complexidade como a reduz, isolando temas principais e criando uma espécie de hierarquia dos elementos interpretativos. Além disso, trata-se de “traduzir” a linguagem simbólica abstrata para a linguagem concreta do cotidiano. A maioria dos astrólogos trabalhava e ainda trabalha descrevendo inicialmente uma impressão geral (começando com a posição do Sol, com o ascendente e os eixos principais), para depois se dedicar a posições individuais dos planetas, que são introduzidas nessa impressão geral a fim de completá-la. Observa-se a localização de um planeta nos signos e nas *casas*, bem como a estrutura de aspectos na qual ele pode estar inserido. Daí resultam interpretações muito detalhadas e, por vezes, também contraditórias, que o astrólogo tem de levar em conta para apreender toda a personalidade do nativo (no caso da interpretação do horóscopo natal).

**Dinamizações: o eixo do tempo** — As possibilidades da astrologia não se esgotam em absoluto no trabalho de interpretação de um horóscopo, como exposto acima. Além de ser possível comparar vários horóscopos entre si e interpretar os aspectos existentes entre eles, a tradição astrológica desenvolveu uma série de técnicas para incluir a dimensão temporal na interpretação, pressupondo que nem todos os fatores de um horóscopo natal — fala-se também de horóscopo

*radix*, ou seja, “horóscopo de raiz, radical” — são vivos ao mesmo tempo com a mesma intensidade, mas que determinadas constelações são “desencadeadas” em determinados momentos. De certo modo, isso equivale a “dinamizar” o horóscopo.

A forma mais simples de dinamização consiste na análise dos trânsitos (do latim *transite*, “transição”) que ocorrem em um momento concreto. Com velocidades de rotação diversas, os planetas atravessam o zodíaco e tocam nos pontos que, no horóscopo natal, estão identificados por eixos ou por planetas. Nesses períodos, “desencadeiam o fator” da maneira correspondente ao seu caráter.

Uma outra técnica de dinamização, também conhecida desde a Antigüidade, consiste em “deslocar” lentamente todo o horóscopo radical. Existem várias possibilidades: as *direções* deslocam o horóscopo radical anualmente no arco diário de um planeta (geralmente o Sol, daí se falar em direção do arco do Sol); no caso do Sol, todos os fatores são “deslocados” em aproximadamente 1° por ano (o arco diário do Sol), o que acarreta transições muito lentas dos fatores deslocados sobre os fatores radicais. Um método alternativo consiste nas chamadas *progressões*; nesse caso, também se utiliza a equação “um ano = um dia”, observando-se, contudo, o movimento de todos os planetas. Caso se queira, por exemplo, elaborar o horóscopo de progressão para o 25º ano de vida, observam-se as posições dos planetas no 25º dia após o nascimento, relacionando-as ao horóscopo radical.

Do mesmo modo, os *solares* têm sido utilizados desde sempre para a dinamização de um horóscopo: calcula-se, para um determinado ano de vida, o retorno exato do Sol à sua posição radical e elabora-se para esse momento do “aniversário astronômico” e para o domicílio atual um horóscopo próprio, que será interpretado em relação ao respectivo ano de vida. Os *lunares* — horóscopos para o retorno da Lua à sua posição radical ou simplesmente horóscopos da Lua Nova —, por sua vez, são utilizados para uma espécie de “sintonização precisa”. Como só têm validade de um mês, recebem naturalmente menor importância do que os *solares*.

No decorrer do tempo, várias técnicas novas foram desenvolvidas e testadas para tornar os prognósticos astrológicos mais exatos. Além disso, as bases matemáticas dos métodos de direção e progressão foram aprimoradas. O que hoje os astrólogos deixam a cargo do computador tinha de ser descoberto arduamente no passado, com a ajuda de tábuas de calcular ou simplesmente por meio da observação. Fica claro que a astrologia — ao menos na sua versão mais metódica, que pretendia dominar todas as técnicas citadas — é uma disciplina altamente exigente.

### *Campos de atuação e questionamentos*

Interpretações e instrumentos astrológicos podem ser aplicados em questionamentos completamente diferentes. O horóscopo é, na maioria das vezes, o ponto de partida para a interpretação, mas é claro que pode ser elaborado não só para pessoas, como também para acontecimentos históricos, países, empresas e muito mais. Daí resultam diferentes campos de atuação da astrologia, que, *grosso modo*, podem ser divididos em duas áreas: o interesse público e o privado.

*Astrologia mundana* — O principal interesse da astrologia — o que pode parecer surpreendente diante da situação atual — concentrava-se, até a Idade Moderna, menos nas questões particulares e muito mais nas públicas. A astronomia descrevia a qualidade do tempo em relação a acontecimentos políticos e econômicos. Ao se analisar, por exemplo, o horóscopo de um rei, não se agia em razão do interesse por sua personalidade individual, mas porque ele representava e conduzia o destino do país. O termo técnico para esses questionamentos é, desde a Antiguidade, *astrologia mundana* (do latim *mundus*, mundo).

A astrologia mundana abre-se, por sua vez, num leque de diferentes ramos. No passado, eram de grande importância os prognósticos para a agricultura, que previam condições climáticas e os resultados das colheitas. Com o advento da meteorologia científica, esses prognósticos tornaram-se obviamente desnecessários, de modo que

as tradições astrológicas sobreviveram apenas em creias simples dos camponeses ou nos hoje populares “calendários hares”, que supostamente indicam os melhores dias para semear, [ra cortar o cabelo etc. Hoje em dia, apenas a lavoura biodinâmica, c influência antroposófica, busca ainda harmonizar a agricultura com ritmos cósmicos” por meio de análises detalhadas dos movimentos dos astros.

A astrologia continua a desfrutar, no entanto, de certa importância em vastos setores da economia. Enquanto antigamente c astrólogos tinham de prever períodos de fome, enchentes, doenças e preços de bens econômicos, o interesse hoje recai principalmente sobre possíveis ganhos na bolsa de valores e o desenvolvimento de determinadas empresas. Há uma série de técnicas que merecem ser analisadas: astrólogos especializados em economia examinam, por exemplo, os horóscopos de fundação de empresas (elaborados com base no registro comercial ou no “nascimento” da idéia para a empresa), comparam-nos com os horóscopos natais de seus executivos e funcionários, relacionando-os também com os horóscopos de determinados estados ou cidades para descobrir os melhores locais para o estabelecimento das empresas, ou observam os trânsitos e demais vibrações a fim de dar conselhos a respeito de investimentos. Há uma série de grandes empresas que contratam astrólogos. Ao lado das tarefas citadas, espera-se também que, por ocasião de novas contratações, estudem os horóscopos dos candidatos com o intuito de verificar se combinam com a visão da empresa, com os outros funcionários e com o trabalho exigido.

A análise dos fatos políticos, porém, sempre esteve e continua a estar no foco da “astrologia da atualidade”. Diversas técnicas foram inventadas para entender e prognosticar o desenvolvimento de coletividades (ver Baigent et al., 1989), entre elas, a análise dos horóscopos de fundação de cidades, estados e países, bem como a interpretação dos horóscopos natais dos seus soberanos. Como o rei ou o imperador representavam o país inteiro, admitia-se que os seus horóscopos também eram importantes para os súditos. Essa hierarquização servia, de quebra, para explicar por que várias pessoas sofriam o mesmo destino em uma batalha ou em épocas de fome, e apesar de

seus horóscopos serem diferentes: o responsável era o horóscopo do Estado ou do soberano (voltarei a falar sobre isso).

Aqui, é preciso mencionar uma técnica que é utilizada na astrologia mundana e, ao mesmo tempo, em questões individuais: a chamada *astrocartografia*. Jim Lewis desenvolveu um método que se utiliza da moderna informática para complementar a astrogeografia, comum há tempos, mas freqüentemente criticada devido a seu caráter estático. A astrocartografia examina, para um momento concreto, *onde* no mundo, nesse espaço de tempo, fatores interpretativos se posicionam nos eixos principais do horóscopo (por exemplo, Saturno no ascendente). Os pontos calculados são ligados em um globo por meio de linhas. Quando essas linhas se cruzam, surgem focos onde — assim defende a teoria — as figuras de aspecto do horóscopo em questão aparecem de um modo especial (ali se encontra, por exemplo, não só Saturno no ascendente, mas também Júpiter no meio-do-céu). Com a ajuda da astrocartografia, pode-se representar no espaço acontecimentos da astrologia mundana (por exemplo, eclipses ou “entradas” de planetas em signos) ou investigar os horóscopos de Estados ou pessoas no que se refere a suas possíveis relações com outros lugares do mundo.

*Do interesse público ao privado* — A história da cultura da Idade Moderna é também uma história da individualidade e de modelos pessoais que se modificam. Isso se refletiu na astrologia, na medida em que, desde o Renascimento, as questões individuais foram merecendo cada vez mais atenção. Já no século XV, de modo geral, era comum os astrólogos manterem consultórios próprios onde atendiam grandes clientelas (provenientes, sobretudo, das camadas sociais mais altas). No século XX, após a “campanha vitoriosa” da astrologia psicológica, a interpretação de horóscopos natais individuais tornou-se o principal campo de trabalho dos astrólogos.

Todas as técnicas já expostas podem ser aplicadas ao horóscopo individual, que, via de regra, é elaborado com base no momento do nascimento, visto que esse — ao contrário do momento da concepção — pode ser determinado com precisão e também porque o corte

do cordão umbilical ou a primeira respiração são considerados o início da vida independente. No centro do horóscopo nat individual (também chamado genetiologia) encontra-se, claro, a análise das características do nativo, bem como a dinamização temporal da personalidade, que, antes, costumava conter um prognóstico concreto do decorrer da vida, ao passo que hoje se prefere falar de um “processo de desenvolvimento”, interpretando-se simbolicamente as vibrações como chances de aprimoramento.

Além disso, uma grande variedade de questionamentos é associada à astrologia, por exemplo, a *astrologia medicinal*, que sempre pertenceu ao repertório da ciência dos astros e investiga as correspondências entre constelações astrológicas e características físicas, diagnosticando doenças e prognosticando o seu desenvolvimento; com a ajuda de um *horóscopo comparativo*, as relações entre duas (ou mais) pessoas podem ser analisadas (a astrologia de relacionamentos, por sua vez, criou novas técnicas para chegar a conclusões diferenciadas nessa área); desde o século XIX, formou-se, na esteira da astrologia teosófica, a *análise cármica de horóscopos*, a qual procura influências provenientes de vidas passadas; finalmente, é preciso mencionar a *astrologia local*, que faz afirmações sobre os lugares onde a personalidade do nativo poderá se desenvolver melhor e onde será tolhida. Para isso, pode-se utilizar tanto a astrocartografia como elaborar o chamado “horóscopo de relocação”, no qual simplesmente se escolhe, para o momento do nascimento, uma outra cidade, relacionando-se o horóscopo daí resultante ao mapa radical “verdadeiro”. Pode-se também comparar o horóscopo individual com o horóscopo da cidade ou do país onde o nativo vive.

É fácil reconhecer que as possibilidades da interpretação astrológica e a combinação de suas técnicas possuem fronteiras tênues. Embora o arcabouço básico da astrologia seja formado por apenas uma dúzia de “princípios primordiais”, a combinação desses princípios e a inserção de outros instrumentos conduzem a uma ampliação exponencial da sua capacidade assertiva. O trabalho astrológico é, no sentido mais verdadeiro, um processo criativo, que gera interpretações e, às vezes, estabelece conexões surpreendentes.

## II

### DOS PRIMÓRDIOS AO COMPLEXO SISTEMA DE INTERPRETAÇÃO

Neste livro, não serão concedidos prêmios para as conquistas científicas de algumas pessoas ou grupos, também não haverá críticas àqueles que se perderam dos modernos ideais da ciência. Acredito que a antiga tendência de ver a astrologia como pseudociência seja um desvio anacrônico da questão muito mais fértil de saber como a astrologia funcionava na Antigüidade. [...] A atribuição de superioridade intelectual de uma cultura sobre uma outra é um procedimento marcado por maciços preconceitos ideológicos.

TAMSYN BARTON

NÃO É FÁCIL RESPONDER quando e em que cultura a astrologia teve o seu início. A resposta depende muito do que se entende exatamente por “astrologia”, se a mera criação de uma analogia entre fenômenos celestes e acontecimentos terrestres é suficiente ou se só apenas podemos falar em astrologia a partir do domínio especulativo e matemático dessas correspondências. A isso se soma um conflito que se instala constantemente entre determinadas disciplinas. Enquanto estudiosos do antigo Oriente tendem a atribuir toda a astrologia clássica à região mesopotâmica, os conhecedores da história da cultura grega ressaltam que, sem o pensamento sistemático-científico dos

gregos, a astrologia jamais teria chegado ao florescimento que alcançou na Antigüidade. Finalmente, os egiptólogos querem por sua vez, comprovar a forte influência da cultura egípcia sobre a história da astrologia, o que muitos apenas ridicularizam. E, claro, os estudiosos da Pré-História e da Idade Antiga defendem que já na Idade da Pedra Européia seria possível comprovar conhecimentos astronômicos de um nível considerável.

Para manter a clareza em meio a esse conflito, é necessário ter como ponto de partida uma idéia clara daquilo que distingue uma astrologia estruturada dos seus estágios precedentes, por um lado, e das correntes de interpretação astral-mitológicas, de outro. Se quisermos considerar qualquer especulação sobre o Sol, a Lua e as estrelas como uma parte da história da astrologia, perderemos rapidamente o fio da meada, diante dos infindáveis exemplos presentes em diversas culturas. E é questionável em que medida a influência de tais correntes tradicionais sobre a astrologia ocidental pode, de fato, ser comprovada. Por essa razão, deveríamos proceder de modo inverso e indagar quando e de onde foram trazidas aquelas características da prática interpretativa e matemática da astrologia que, no decorrer da história, se mostraram decisivas e culturalmente marcantes. Ao fazê-lo, constatamos de imediato que a astrologia “clássica” da era romana apresenta uma conexão de elementos heterogêneos que poderiam provir tanto da Mesopotâmia quanto da Grécia e do Egito. Esses elementos precisam ser examinados isoladamente quanto à sua importância e, na verdade — no âmbito deste livro —, com vistas a toda a evolução posterior.

Como não há dúvidas sobre o papel decisivo da história da cultura mesopotâmica para a astrologia, vou dedicar-me a seguir especialmente essa região. As contribuições egípcias tiveram efeito sobretudo na era romana, quando, a partir do século III a.C., o chamado hermetismo começou a influenciar também a astrologia. O papel da filosofia, da religião e da ciência gregas na formação de todo o sistema astrológico será esclarecido no Capítulo III, já que a postura romana em relação à astrologia tem de ser explicada a partir daí. Mas, primeiro,

vamos nos ocupar rapidamente de uma questão que está relacionada à Pré-História e à Idade Antiga: será que os círculos de pedra da Idade Antiga, os muros da Idade da Pedra e os artefatos da Idade do Bronze já não indicam um tamanho grau de competência astronômica para buscarmos aí as origens da ciência dos astros?

### I. CALENDÁRIO, CULTO E COSMOS: ASTROLOGIA NA IDADE DA PEDRA?

Os estudos da Pré-História e da Idade Antiga confrontam-se com o grande problema de lidar com registros arqueológicos que não podem ser interpretados em associação com documentos escritos. Ao contrário do que ocorre no Egito ou na Mesopotâmia, onde fontes escritas facilitam substancialmente a interpretação de monumentos, registros da Idade Antiga têm de ser interpretados no contexto em que foram encontrados — o *ensemble* — e à luz de características culturais gerais de uma época ou de uma área de povoação. É evidente que muitas lacunas têm de ser preenchidas com conclusões, mais ou menos justificáveis, estabelecidas por analogia, como também com teorias especulativas, a fim de se chegar a afirmações generalizadas acerca da região de uma determinada cultura. Nesse sentido, o importante é que quanto mais contextos forem conhecidos, menor será a especulação, quanto mais descobertas arqueológicas passíveis de comparação existirem, maior a segurança na interpretação.

#### *Religiões astrais na Europa antiga*

No que se refere à questão das concepções religiosas e cosmológicas da Europa antiga, estreitamente ligada à questão da competência astronômica das culturas da época, as últimas décadas trouxeram alguns avanços. Em razão de uma série de descobertas que mostram um simbolismo astral em objetos de uso e adornos, muitos cientistas tendem hoje a admitir que a Europa do Neolítico e da Idade do

Bronze foi marcada por uma espécie de “culto ao Sol” (ver Kaul, 1998, I, 11-54). É claro que queremos saber o que se entende exatamente por essa palavra-chave, pois o significado religioso do Sol e da Lua pode trazer conseqüências mitológicas, rituais e sociais completamente distintas e os recorrentes círculos em forma de raios sobre taças e anéis nada revelam a respeito da função religiosa de tais peças ou mesmo do papel de sacerdotes em uma determinada comunidade. Para isso, é preciso recorrer a outras informações obtidas no contexto das descobertas. Generalizações precipitadas têm de ser evitadas. As conclusões e interpretações são inicialmente válidas apenas para a região onde os objetos descobertos se encontram, para dali serem entendidas por analogia, com toda a cautela, a povoações vizinhas.

Apesar dessa limitação, a pesquisa de tais culturas alcançou, sem dúvida, resultados surpreendentes, principalmente nos locais onde uma variedade de objetos encontrados fornece um cenário diferenciado com boas possibilidades de comparação. Um bom exemplo é a Escandinávia da Idade do Bronze. Hoje, a tese de que culturas da Idade do Bronze que habitavam a Dinamarca e o sul da Suécia conferiam ao Sol e ao seu movimento no céu uma enorme importância religiosa, enfatizada em seus rituais, pode ser vista como plausível. Um grande número de representações de navios mostra constância iconográfica: determinados conjuntos de símbolos só são encontrados no percurso dos navios do leste para o oeste, outros, ao contrário, do oeste para o leste. Pode-se excluir a hipótese de que essa recorrência seja fruto do acaso. Como comprova Flemming Kaul, temos de considerar a grande disseminação de certas características mitológicas e culturais na região sul da Escandinávia, que se concentram na grande importância do Sol e nas conotações iconográficas do navio (Kaul, 1998, I, 258-72).

Não são apenas as representações de navios que revelam a importância religiosa do movimento do Sol na Idade do Bronze, mas também a descoberta mais famosa daquele período, a chamada “carruagem solar de Trundholm”. Encontrada em 1902 em Sjøjaelland, no noroeste da Escandinávia, a carruagem apresenta a figura de um

cavalo atrelado a um reboque no qual se vê um disco ornamentado. Uma face do disco é dourada, a outra, prateada, o que nos permite imaginar que a carruagem tenha sido utilizada em um ritual, sendo transportado para o oeste ou para o leste, simbolizando, portanto, o trajeto do Sol durante o dia (face dourada) e durante a noite (face prateada) (Kaul, 1998, 1, 30-5).

Ao se admitir a importância religiosa do astro central para a Idade Antiga européia, põe-se de imediato a questão, ao mesmo tempo interessante e polêmica, de saber se podemos supor a existência nessas culturas de conhecimentos astronômicos que ultrapassem a mera atividade astral-mitológica com o Sol. Para entendermos melhor essa questão, é indispensável refletir sobre a importância religiosa do *calendário*.

#### *Círculos de pedra, cones e chapéus: a conotação religiosa dos calendários*

Na história da astrologia, constata-se frequentemente que, na maioria das vezes, um *calendário* — isso se constata frequentemente na história da astrologia — na maioria das vezes não se resume em absoluto a um simples instrumento destinado a medir intervalos de tempo, mas serve à *determinação qualitativa* do tempo em um contexto religioso. Recorrências astronômicas, como a trajetória anual do Sol pelos quatro pontos cardeais ou as fases da Lua, que serviam à divisão do tempo, receberam, por esse motivo, grande atenção nas culturas do mundo antigo que possuíam uma escrita, e resta supor que o mesmo aconteceu nas culturas européias desprovidas de escrita. Enquanto questionamentos a esse respeito eram antes discutidos sobretudo com base nos círculos de pedra neolíticos — dos quais Stonehenge é o monumento mais famoso —, desenvolveu-se, nos últimos anos, uma discussão inflamada em torno da existência de calendários na Idade Antiga, que alguns cientistas julgam reconhecer em artefatos e cones de ouro da Idade do Bronze. Uma análise sucinta pretende esclarecer esse ponto.

*Círculos* — Vamos começar com as construções em círculo. Stonehenge e monumentos similares sempre exerceram um fascínio especial tanto em razão do enorme desempenho lógico e artesanal necessário à sua construção como pelo fato de haverem permitido a representação exata dos movimentos do Sol através dos quatro pontos cardeais e da ascensão das constelações. Interpretações mais amplas — da perspectiva científica ou esotérica — não tardaram a surgir, e muitos deduziram que Stonehenge tivesse sido um observatório, um centro de culto de importância para toda a Inglaterra ou um calendário. Sem dúvida, a disposição exata dos círculos de pedra e dos longos muros que os circundam indica o esforço em retratar um cenário cosmológico, não de uma maneira simbólica geral, mas sim com a grande pretensão de representar precisamente acontecimentos astrais.

Em um trabalho recente, John North expôs como as pequenas digressões da medida ideal desaparecem quando se considera que os geniais construtores erigiram horizontes artificiais para chegar a medidas astronômicas exatas (a existência real daqueles horizontes compostos por muros é, porém, de difícil comprovação). Além disso, ele está certo de que a arquitetura e sua expressão artística não podem ser explicadas somente como calendários, conforme supõem outros cientistas, mas sim como uma cosmologia materializada em pedra. Por meio de comparações (aliás, vagas) com as culturas detentoras de escrita do terceiro e segundo milênios antes de Cristo fica evidente, segundo North, que “acontecimentos astronômicos centrais [...] foram absorvidos em explicações religiosas” (1996, 519; cf. também North, 1994, xxv). Isso não exclui, evidentemente, que as construções tenham possuído a função adicional de calendários, especialmente se consideramos o calendário como uma conquista significativa para a religião.

A interpretação de Stonehenge torna-se difícil, na medida em que não se pode esquecer que não estamos diante de um único monumento, mas de toda uma série de construções, que foram erguidas e ampliadas por um longo período de tempo (de aproximadamente

3000 a 1700 a.C.). A dificuldade aumenta pela existência de vários objetos análogos nos quais não se pode comprovar uma nítida disposição astronômica. Fica evidente, porém, que é possível supor que tais construções desempenhavam um papel importante em cultos religiosos de conotação astral, ao examinarmos um outro grupo de construções, os fossos em círculos da metade do período Neolítico, localizados na Europa Central, que são, em parte, bem mais antigos que Stonehenge. A partir dos anos 1990 — sobretudo por meio do desenvolvimento da prospecção aérea sistemática — foram descobertas várias construções subterrâneas de grande porte que pertencem a essas construções do Neolítico, cujas aberturas parecem, em muitos casos, se voltar para os pontos cardeais.

No que se refere à função dos fossos, a tendência hoje é descartar a sua destinação como meras fortalezas (fortificações), defendendo-se que se tratava de centros destinados a assembléias e cultos. Em relação à cultura Lengyel (começo do terceiro milênio), Jörg Petrasch conclui que “se deve buscar a sua função principal no âmbito religioso” (1990, 518). Sem muita especulação, pode-se afirmar algo semelhante das construções bávaras de Rondell, que podem ser datadas do quinto milênio, das quais a “eclipse” de Meisterthal é, certamente, a mais impressionante, pois representa um dos raros exemplos antigos dessa forma. E ainda: com essa construção, obtivemos dados exatos, além da determinação das posições solares, sobre outras divisões presentes nos calendários. Em uma dessas edificações de grande dimensão — com fossos de paliçadas, colunas e possivelmente até uma cobertura — tratava-se muito provavelmente de um importante local de assembléias, de modo que alguns até arriscam dizer que a construção, além de um calendário, tenha sido um importante centro de culto do Sol.

É preciso ter muito cuidado com tais especulações, principalmente enquanto não possuímos provas claras a respeito dessas atividades religiosas. Podemos, no entanto, admitir a conotação religiosa da arquitetura de inspiração cosmológica e a grande importância que os membros daquelas culturas atribuíam aos ciclos do Sol e da Lua. Hoje,

podemos também aceitar como provável a formação de um grupo de especialistas que possuía os conhecimentos necessários para construir tais edificações e orientar o considerável número de operários. Se esse grupo era formado, porém, por uma “casta de sacerdotes” ou se os responsáveis por essas construções eram especialistas em astronomia, é uma outra história.

*Calendários da Idade do Bronze?* — A discussão em torno dos “calendários” da Idade do Bronze na Europa Central pode nos ajudar a explicar como descobertas arqueológicas e especulações modernas confundem-se facilmente exatamente nessa questão. Depois que Wilfried Menghin, diretor do Museu Berlimense da Pré-História e Idade Antiga, interpretou os adornos sobre os chamados cones de lâminas de ouro da Idade do Bronze como códigos extremamente complexos de dados astronômicos relativos a calendários, iniciou-se uma discussão acalorada sobre a possibilidade de os homens da Idade do Bronze europeia terem, de fato, possuído tal conhecimento e a razão pela qual o teriam codificado dessa forma. Para Menghin, isso se explica facilmente pelo surgimento de castas de sacerdotes, que sabiam proteger seus conhecimentos secretos e, assim, exerciam o papel de “senhores do tempo”. Com base em uma insistente comparação com símbolos e divindades do Sudoeste asiático, Menghin tenta provar que elementos religiosos cruciais dessa região chegaram à Europa Central no segundo milênio antes de Cristo.

Como nas culturas mesopotâmicas, é evidente que a astrologia também desempenhava um papel importante nas religiões da Idade do Bronze europeia. Ela não foi assimilada completamente do Oriente Próximo, mas baseava-se igualmente nas observações da Natureza de gerações autóctones, a partir do Neolítico, com suas “obras de calendário”. Em decorrência das reviravoltas históricas na região oriental do mar Mediterrâneo e no Sudoeste asiático, a partir do século XIV antes de Cristo, é possível observar também na Europa uma mudança cultural que abrangiu muitas áreas da vida intelectual e econômica e levou a profundas reestruturações sociais. (Menghin, 2000, 101-3).

Menghin imagina que os “senhores do tempo” utilizavam aqueles cones de ouro como “chapéus” para consolidar, de forma mágica, a sua autoridade. Embora a maioria dos cientistas se mantenha cética diante dessa teoria, muitos examinaram com maior precisão as suas descobertas, supostamente apenas adornadas com saliências (elevações), inscrições (cavidades) e linhas, buscando, como Menghin, recorrências que pudessem indicar a existência de um calendário. Alguns acabaram fazendo descobertas e supondo que as culturas da Idade do Bronze teriam conhecimentos matemáticos até agora ignorados, conseguindo integrar os trajetos solar e lunar num sistema de calendário lunissolar.

Independentemente de como essa discussão venha a se desenvolver, podemos já agora assegurar o seguinte: parece inadmissível que uma cultura sem escrita pudesse haver transmitido complexos procedimentos matemáticos, como os que são necessários à elaboração de um sistema de calendário, através de gerações, ainda que tivessem de fato chegado até aí. As formas matemáticas propostas por Menghin e outros são tão complexas que teriam sido destituídas de qualquer manuseio prático numa cultura sem escrita.

**O disco celeste de Nebra** — No ano de 2002, foi encontrado na cidade de Nebra, no estado alemão da Saxônia-Anhalt, um disco com uma representação do céu que logo começou a ser discutido como uma das mais espetaculares descobertas dos últimos cem anos. O *ensemble* — espadas de bronze com pegadores dourados, entre outros — indica o início da Idade do Bronze, ou seja, há aproximadamente 3.600 anos antes da nossa era. O “disco celeste” com suas representações das estrelas, do Sol e da Lua, pesa dois quilos e é sensacional por ser até agora a prova mais remota da existência de uma cosmologia europeia antiga (ver figura 4). Se considerarmos as características do local — do Mittelberg, perto de Nebra, vê-se a maior montanha da região do Harz, o Brocken —, então não é impossível que os dados astronômicos representados correspondam às figuras celestes observadas —

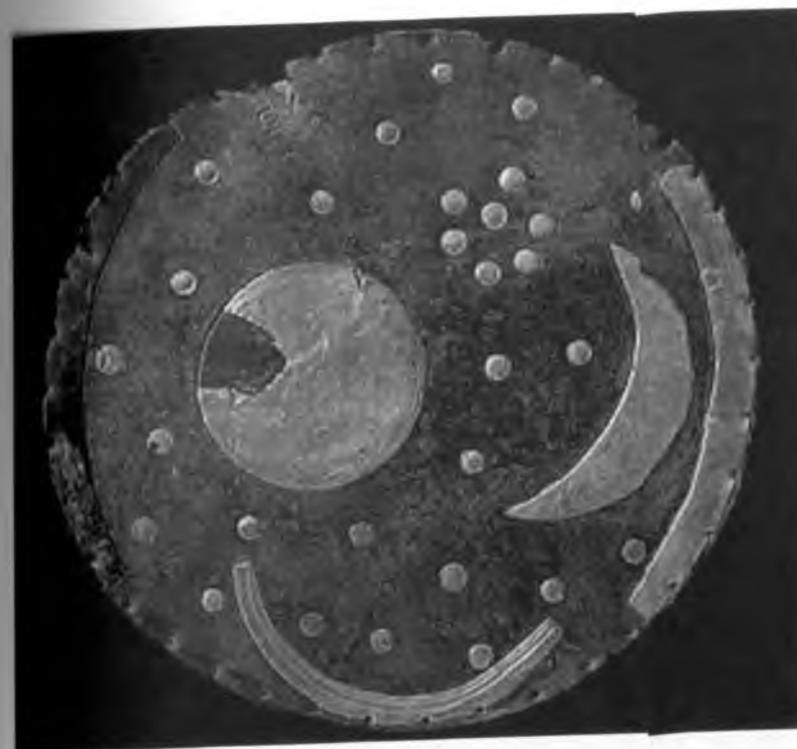


Fig. 4: O Disco Celeste de Nebra. O disco de 3.600 anos e pesando 2,1kg é decorado com 32 estrelas de ouro, bem como com representações falciformes e circulares, cujo significado astronômico tem sido objeto de discussões científicas.

é o que acreditam eufóricos os pesquisadores do Instituto Estadual de Arqueologia da cidade de Halle.

Apesar de ser, sem dúvida, impressionante, o disco é de difícil interpretação. Será que o disco completamente dourado representa o Sol ou a Lua Cheia? Os sete pontos dourados que o artista reuniu em um grupo simbolizam as Plêiades? As foices podem ser entendidas como faces da Lua (então, por que duas?) ou como “barca celeste” sobre a qual o Sol se locomove durante a noite? Será que uma das foices é idêntica à Via Láctea? Os riscos localizados nas extremidades do disco reproduzem os limites do horizonte para observações astro-

## 2. MESOPOTÂMIA

nômicas, como sugere uma outra teoria? E os dados retratados correspondem realmente ao pôr-do-sol sobre o Brocken no solstício de verão e em 1º de maio — conhecido bem mais tarde (!) no calendário festivo pagão como Beltane — sobre o vizinho Kulpenberg, de forma que se possa falar em um “observatório”? Tudo isso ainda não foi explicado até agora, embora amplas especulações sobre as conexões religiosas da “religião central” européia com o Antigo Oriente e com o Egito grassem por toda a parte. A revista alemã *Der Spiegel* estampou o disco celeste até na capa, sob o título: “O culto às estrelas dos antigos germanos: a descoberta de uma alta cultura desaparecida” (Caderno Edição 48 [25.11.2002]). É claro que não se pode excluir completamente tais conexões, mas elas também não ficaram comprovadas pelo disco de Nebra.

Assim como com as construções em círculo e os cones dourados, teremos, portanto, de nos satisfazer em presumir, em algumas partes da Europa antiga, um interesse astronômico, bem como grandes conhecimentos arquitetônicos — que sempre podiam ser aprimorados no decorrer da construção por meio de medições —, que, por sua vez, se encontravam num contexto religioso. A existência de religiões astrais é muito provável nos primeiros milênios antes de Cristo, com possíveis influências do Sudoeste asiático, mas não são de modo algum imprescindíveis. Teremos de concordar com John North, quando afirma que “nós temos todos os motivos para incluir esse primeiro trabalho astronômico na Europa em nossos estudos: *ele foi, no sentido mais verdadeiro, científico, pois reduziu o que foi observado a um determinado número de regras*” (North 1994, xxv [destaques no original]). No que se refere à história da astrologia européia, porém, é preciso constatar que, com exceção de uma tendência a unir dados astrais e dados terrestres, que, ademais, pode ser melhor comprovada na Mesopotâmia, a sobrevivência de uma suposta capacidade astrológica do Neolítico que ultrapasse o primeiro milênio a.C. não pode ser verificada.

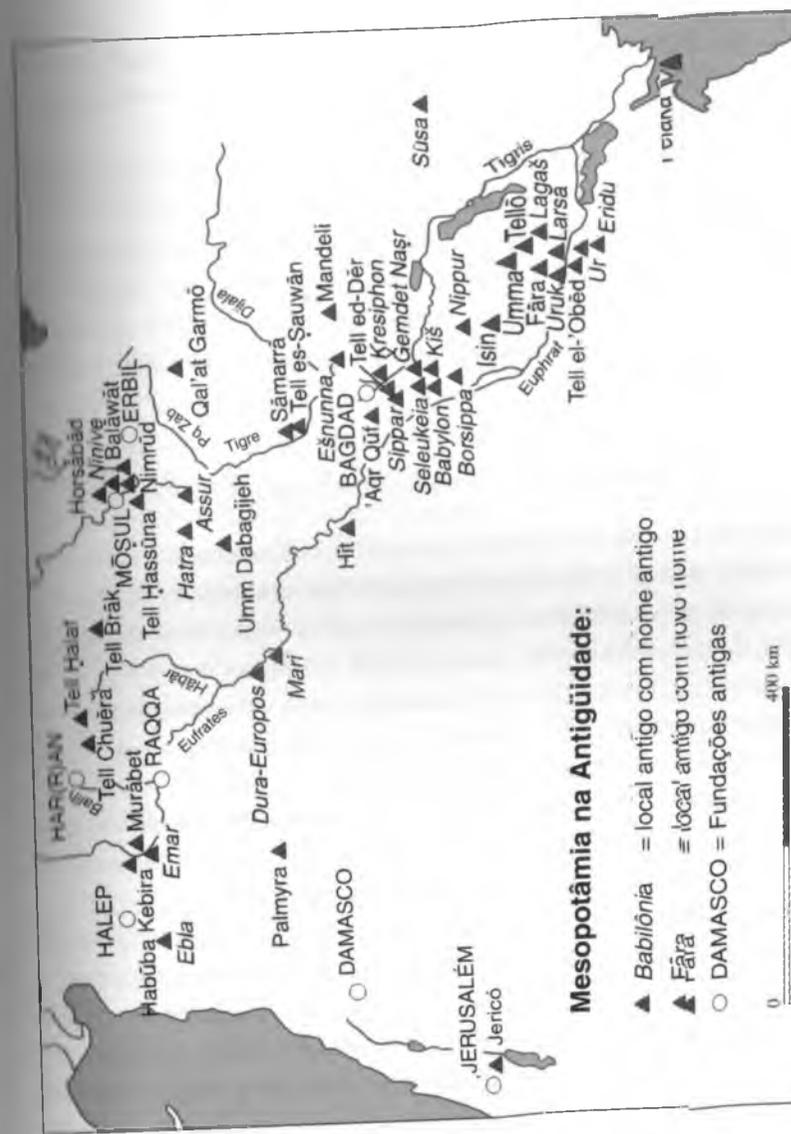
A Mesopotâmia, a “terra entre os rios”, o Eufrates e o Tigre, pouco perdeu até hoje do seu fascínio como “berço da astrologia”. Se o Egito era conhecido pelos antigos autores romanos como pátria da magia, a denominação *caldeus* tornou-se um código que representava os babilônios conhecedores das estrelas, sobre os quais logo surgiram lendas repletas de aventuras. Hoje, sabe-se que muitas dessas lendas contêm um cerne histórico e que a astrologia matemática, interpretativa da Mesopotâmia de fato alcançou desde cedo um alto nível. Entretanto, as freqüentes especulações acerca das conquistas astrológicas do terceiro ou quarto milênio a.C. originam-se da interpretação vaga de textos ou da generalização de alguns documentos. Somente no segundo milênio — sobretudo por meio do processo de unificação ocorrido sob Hamurabi — foi possível sistematizar os conhecimentos astrológicos, o que permitiu um trabalho diferenciado com os planetas.

Porém, antes de retratar a dinastia Hamurabi e as realizações que se seguiram, é importante delinear o cenário religioso e político. “Mesopotâmia” é, na verdade, uma denominação genérica para diferentes culturas que, pouco a pouco, se fundiram por meio de guerras e relações comerciais em um único quadro. No quarto milênio, o sul do país era habitado pelos sumérios, os quais já dispunham de uma cultura altamente desenvolvida, com cidades, canais e templos. Ao norte, viviam os acádios, que, sob o rei Sargão I (que havia subido ao trono em 2276), conquistaram as cidades-Estado sumérias e assimilaram a escrita cuneiforme desenvolvida por aqueles povos, bem como suas tradições religiosas. Quando, em 2000, os amorritas foram incorporados a esse grande império, foi se formando uma cultura relativamente homogênea, conduzida a um grande florescimento no Antigo Império Babilônico, em especial no que se refere à astrologia.

Para entender por que os contextos astrológicos eram tão importantes na Babilônia, é preciso ter em mente que a religião ali praticada

se baseava em um dinâmico sistema politeísta que dependia fortemente da *comunicação* entre deuses e homens, e, na verdade, sob dois aspectos: por um lado, os fiéis dirigiam-se com orações, rituais e sacrifícios às forças divinas para obter ajuda e apoio; por outro lado, as divindades manifestavam a sua vontade aos homens por meio de *sinais*. Esses sinais eram lidos por especialistas religiosos, seja em acontecimentos extraordinários que se produziam na Natureza — trovões, tempestades, más colheitas etc. —, nas tripas de animais sacrificados ou nos movimentos dos astros, cuja recorrência foi sendo cada vez mais reconhecida ao longo do tempo, o que, por sua vez, facilitava o prognóstico da influência divina a ser esperada (cf. Oppenheim, 1977, 206-27). No entanto, é claro que a completa revelação da vontade divina permanecia inalcançável diante de tão amplo leque de interpretações possíveis dos movimentos dos astros.

Daí se depreende que, na Mesopotâmia, eram os *sacerdotes* os responsáveis pelo desenvolvimento da astronomia e da astrologia. E conseguimos entender por que a astronomia, a ciência matemática dos astros, surgiu como instrumento acessório para a astrologia interpretativa. Ao se ordenar o céu, entendia-se também melhor o mundo das deusas e dos deuses. Os planetas — a título de simplificação, incluo aqui também o Sol e a Lua — eram os representantes das divindades. Ao contrário do que se costuma supor, os babilônios não adoravam os planetas como divindades, mas sim como estrelas dos deuses (cf. Aveni, 1992, 115). O Sol — o astro do deus do Sol, Schamasch —, a Lua, representante do deus da Lua, Sin, e Vênus, que representava a deusa Ishtar, eram especialmente importantes. Depois que Marduk passou a ser considerado o maior deus da Babilônia, o seu planeta, Júpiter, também se tornou um símbolo muito respeitado do poder divino. O filho de Marduk chamava-se Nabu e se revelava através do planeta Mercúrio. O planeta Marte representava o deus das trevas Nergal, guerreiro e portador de agouros, enquanto o mais lento dos planetas visíveis, Saturno, era visto pelos babilônios como um sol que havia se fatigado e, muitas vezes, também como uma estrela do deus da caça e das tempestades, Ninurta. Saturno representava para



eles a Justiça, a resistência e a ordem, uma qualidade que esse planeta viria a perder na astrologia posterior em favor de características mais negativas.

A astrologia na Mesopotâmia formava, portanto, um sistema complexo e dinâmico, dotado de grande impacto religioso, público e político. Os especialistas que detinham a autoridade para interpretar possuíam um poder público que não pode ser subestimado. Ao mesmo tempo, encontravam-se muitas vezes na precária situação de ter de adaptar as suas interpretações à vontade do soberano para não cair em desgraça.

### *A consolidação da tradição no segundo milênio*

Embora seja possível admitir que certos conhecimentos e tradições astronômicos já estavam presentes em épocas anteriores na interpretação de sinais celestes e terrestres, os documentos hoje conhecidos não deixam dúvidas de que, somente no segundo milênio, tenha ocorrido uma crescente sistematização e uma continuidade da astrologia mesopotâmica (a respeito de especulações sobre estágios anteriores mais antigos, cf. Koch-Westenholz, 1995, 32-6). E o fato de, nos séculos VII e VI a.C., ainda existirem grandes dificuldades para realizar cálculos exatos de calendários e posições planetárias, mostra a inconsistência do sistema astrológico daquela época.

Um importante capítulo da história da astrologia foi a dinastia de Hamurabi, que fundou o Antigo Império da Babilônia e permaneceu no poder entre 1728 e 1689 antes da nossa era. Ele reuniu as inúmeras cidades-Estado da Suméria e da Acádia em um só império e realizou uma série de centralizações. Do ponto de vista da história da cultura, é importante ressaltar o estabelecimento de uma única língua, o acádio, e de um sistema jurídico uniforme. Dessa forma, foi possível sintetizar linhas de tradição que antes eram bastante díspares. Importantes documentos religiosos como o épico da criação do mundo e o épico de Gilgamesh, bem como hinos, salmos e orações,

foram valorizados, transformando-se em uma única identidade mesopotâmica (o que, antes de Hamurabi, já havia sido tentado pelos três reis Ur e pelos acádios). O mesmo ocorreu com a astrologia. Foi Hamurabi quem reformou o calendário e se preocupou em introduzir os nomes dos doze meses babilônicos em todo o império. Em épocas de tempo irregulares, intercalava-se um mês adicional, a fim de harmonizar o calendário lunar com os equinócios da primavera e do outono (as intercalações do décimo terceiro mês passaram a ser realizadas regularmente somente a partir de 527 antes da nossa era).

Como já foi sugerido, o que importava na elaboração de calendários uniformes não era apenas a simplificação de acontecimentos econômicos e políticos, mas também a representação correta de contextos religiosos. Somente um calendário correto podia assegurar a realização das grandes festas “na época certa” e só assim era possível interpretar adequadamente os sinais das deusas e dos deuses. Os especialistas religiosos tinham, portanto, que se ocupar de duas coisas: tinham que pesquisar os fenômenos astronômicos, as fases da Lua e os movimentos dos planetas e inserir sinais, principalmente se ocorressem em datas já comprovadas, em um contexto astrológico. Essas intensas atividades que tiveram lugar no antigo período babilônico podem ser demonstradas, por exemplo, em um texto, da primeira dinastia babilônica, que prevê os acontecimentos do ano com base na observação do céu no dia do Ano-Novo. As fases da Lua Nova entre os outros meses também foram examinadas, a fim de se descobrir se seriam observados determinados acontecimentos extraordinários que permitissem chegar a conclusões sobre desdobramentos terrestres, ou seja, mundanos. Aqui se unem, portanto, os presságios com a classificação dos sinais no calendário. Todo um ramo da astrologia dedica-se a essas conexões: o horóscopo ou também “hemerologia”.

*Horóscopo* — As primeiras tentativas de determinação qualitativa de dias e meses podem ser encontradas já no terceiro milênio a.C. Na Suméria, havia um provérbio que se referia ao uso de chapéus novos

no sexto mês, e ao abate de porcos no sétimo mês, e relatórios referentes a obras do rei Gudea de Lagash testemunham que se costumava escolher dias apropriados para a colocação da pedra fundamental para não prejudicar de antemão todo o projeto, como mostram pesquisas recentes de Nils Heessel. Assim, um texto do período de 1500 antes da nossa era logo viria a se tornar uma das obras de consulta mais importantes para a comunidade de sacerdotes astrólogos, sendo já conhecido na capital hitita de Hattusa e na cidade de Ugarit em 1300. Trata-se do chamado “Almanaque Babilônico”. O Almanaque divide o ano solar em doze meses de trinta dias cada, procedendo, portanto, de forma diferente da utilizada, via de regra, nos cultos do calendário lunar. Para cada um dos 360 dias do ano, consta uma avaliação que vai de informações bastante gerais como “apropriado”, “desapropriado” e “parcialmente apropriado” a dicas concretas de natureza prática. Para o mês de primavera Nisannu, por exemplo, consta:

Mês Nisannu, 13º dia: ele não deve se casar; 14º dia: apropriado para ir à Justiça; 15º dia: será tomado por um feitiço; 16º dia: alcance um objetivo! 17º dia: um médico não deverá tocar em nenhum doente. (Labat, 1941, 23)

Os prognósticos afetam todos os domínios da vida privada e pública. Embora se encontrem entre eles algumas informações sobre questões militares, como a conquista de uma cidade, o Almanaque destina-se em primeira linha à organização do cotidiano. De resto, até hoje ainda não se conseguiu ordenar as razões subjacentes aos prognósticos em um sistema fechado.

A repercussão do Almanaque Babilônico foi ampla. Ele foi copiado, ampliado e adaptado a outros questionamentos, principalmente de caráter religioso. O chamado “Horóscopo de Assur”, que completava o Almanaque, contém informações sobre a realização de cultos, orações e rituais, sobre a observância de tabus ou sobre qual dia seria ideal para levar oferendas de pão a qual divindade. Outro anexo refere-se às conseqüências que adviriam do desrespeito a essas recomen-

dações. Nils Heessel conclui, a partir dessa evolução, que o interesse em torno das possibilidades divinatórias do horóscopo cresceu no decorrer do tempo, enquanto as fases anteriores se concentraram sobretudo na regulamentação do comportamento social. Assim, essa tradição diagnóstica tornou-se interessante também para outras áreas. Um texto do século XI antes da nossa era, por exemplo, prevê o desenrolar de uma enfermidade febril, interpretando o futuro do doente com base no mês, no dia e no horário em que a febre havia começado (Heessel, 2000, 104-10 e 237-9). Um outro exemplo seria a série “Quando uma cidade se situa em uma elevação”, na qual a interpretação de sinais que aparecem depende do mês de observação e, em alguns casos, — como na construção de um túmulo — se estende também ao dia da construção (Freedman, 1998, 240-2).

Aqui, cabe indagar qual o papel para a vida cotidiana dessas classificações de dias bons e ruins, às vezes extremamente meticulosas. Protocolos datados de rituais de sacrifícios, documentos jurídicos e uma série de cartas conservadas nos levam a concluir que o horóscopo estava solidamente ancorado na vida pública. Documentos assírios de Assur, Nínive e Kalhu mostram nitidamente que havia um cuidado extremo em evitar dias desapropriados para a assinatura de contratos e a realização de rituais. Marduk-schakin-schumi, o principal feitiçeiro do rei, escreve ao seu senhor que não iria realizar no dia seguinte o ritual real *b t rimki*, que se estenderia por vários dias, com a seguinte justificativa:

O Rei, meu Senhor, sabe que um feitiçeiro não deve proferir a “oração das mãos erguidas” em um dia perigoso. Por isso, vou conferir, reunir e copiar várias — precisamente 20, 30 — tábuas canônicas e não canônicas, recitar (porém, as orações, somente) amanhã à noite ou na noite do décimo quinto dia. [...] No entanto, se o Rei, meu Senhor, desejar, deve escrever a Calah e mandar rezar contra todo o Mal para o Príncipe Herdeiro e o Príncipe da Babilônia a “oração das mãos erguidas” e realizar o ritual de proteção perante o deus da Lua. Que mal (isso) teria? (Parpola, 1993, 191)

Voltarei a falar da difícil situação dos sacerdotes, não raro divididos entre suas próprias previsões e suas obrigações perante o rei. Aqui, interessa inicialmente o fato de que Marduk-schakin-schumi deixa de realizar um ritual para o rei, porque — orientando-se pelo Horóscopo de Assur e textos similares — o décimo quarto dia do mês era considerado perigoso. Um outro episódio também revela quanto a vida pública podia ser influenciada por decisões semelhantes: para fazer um conserto necessário na canalização do Templo de Adad em Assur, foi preciso escrever para o palácio perguntando quando os trabalhos deveriam ser realizados. Os responsáveis ordenaram o primeiro dia do décimo primeiro mês, uma informação supostamente extraída do Almanaque Babilônico.

É claro que tal prática de elaboração de horóscopos não representa ainda uma astrologia no sentido estrito. Ela divide com a astrologia, porém, a determinação qualitativa do tempo e constitui, com a sua posição entre interpretações baseadas no calendário e a observação de fenômenos astrais, um importante predecessor da astrologia posterior. O próximo passo nesse caminho foi a compilação de fenômenos celestes e presságios, redigidas em grandes coleções e legadas às gerações seguintes como manuais de referência.

*As grandes coleções de presságios* — Junto com a enorme biblioteca de Assurbanipal, descoberta em Nínive no século XIX, foi encontrada também uma coleção de tabuletas de argila em escrita cuneiforme, que é considerada hoje a primeira grande obra da história da astrologia, nomeada por suas palavras iniciais *Enuma Anu Enlil* (“Como Anu [e] Enlil, abreviada por EAE). Ao observarmos essas tabuletas de fácil manuseio, hoje conservadas no Museu Britânico, é possível imaginar que tais textos tenham sido a obra de consulta mais importante para os astrólogos profissionais das cortes (Rochberg-Halton, 1988, 8). Milhares de presságios, distribuídos em 70 “livros”, ou seja, tabuletas, estão inscritos aqui e avisam, de uma maneira relativamente uniforme, quais acontecimentos terrestres devem ser esperados diante de determinadas aparições celestes. Eis um exemplo: “Se Vênus desapareceu no

Ocidente no décimo quinto dia do mês abatu, permanecendo invisível durante três dias e reaparecendo no décimo oitavo abatu, (então haverá) catástrofes com reis; Adad trará chuva, EA águas subterrâneas; reis enviarão saudações a reis” (cf. Van der Waerden 1968, 35). Essa previsão foi extraída da famosa 63ª tabuleta da série EAE, muito discutida por servir de prova para previsões de Vênus que já teriam sido realizadas e compiladas no Antigo Período Babilônico. Por meio de reconstruções de diversas cópias dessa tabuleta, sabe-se que ela deve ter contido originalmente uma lista completa de todas as ascensões e declinações helíacas de Vênus ao longo de um período de 21 anos. Como se refere explicitamente ao oitavo ano de governo de Amisaduga, que regeu na metade do século XVII a.C., essa tabuleta é denominada de “Tabuleta de Vênus de Amisaduga”. Aliás, a passagem citada também permite deduzir *en passant* que os babilônios conheciam, já nessa época precoce, a identidade da estrela da manhã e da estrela da noite — Vênus se põe à noite no Ocidente e surge de manhã no Oriente —, um conhecimento que autores gregos mais tarde atribuíram a uma nova descoberta feita por Parmênides ou Pitágoras. Ambas as aparições de Vênus receberam o nome divino “NIN.DAR.AN.NA, algo como “colorida Senhora do Céu”.

Os presságios compilados no EAE originam-se, em sua grande parte, de observações simples. Nota-se, porém, que alguns presságios, na realidade, jamais poderiam ter se concretizado, como por exemplo, um eclipse lunar que teria ocorrido no vigésimo primeiro dia do ciclo lunar. Essas incongruências indicam que havia uma tentativa de desenvolver esquemas que eram, então, passados adiante, independentemente da observação empírica. Há indícios indiretos de tal processo de sistematização dos presságios, iniciado ainda no segundo milênio. Pois documentos semelhantes foram encontrados não só nas grandes bibliotecas da Babilônia e da Assíria, mas também no vizinho Império dos hititas, hoje Anatólia. Na capital hitita Hattusa, descoberta no ano de 1907, também foram encontradas, além dos já citados almanaques, tabuletas da série de presságios, que foram traduzidos do babilônio para o idioma hitita. Uma dessas tabu-

letas parece ter contido uma introdução ao EAE. Na capital elamita de Susa, a leste da Babilônia, foram igualmente encontradas cópias da série de presságios. Finalmente, fragmentos do EAE localizados na cidade síria de Katna, que aparentemente abrigava uma biblioteca e foi destruída em torno de 1300 antes da nossa era, indicam que a astrologia babilônica, já na sua fase inicial, gozava de uma excelente reputação em toda a região.

De modo geral, pode-se admitir hoje com grande certeza que a série de presságios EAE foi compilada na segunda metade do segundo milênio, tornando-se rapidamente um manual de referência quase canônico para os especialistas em astrologia. A série completa já devia existir em torno do ano 1000 antes da nossa era, quando sábios assírios organizaram sistematicamente os presságios tradicionais. Nas cortes, havia cópias mais ou menos completas, ao passo que outros achados sugerem que sábios abastados também mandavam redigir cópias e excertos da série, em parte em compilações resumidas que possibilitassem uma consulta rápida e prática aos dados. É provável que quase todos os astrólogos da Assíria e da Babilônia dispusessem de pequenas coleções pessoais do EAE. Além disso, havia tradições de interpretação alternativas, como demonstra a carta de um astrólogo chamado Issar-schumu-eresch (século XVII antes da nossa era) ao seu rei em Nínive. Sua interpretação dos presságios, assim ele explica ao Asarhaddon, proviria “não da série, mas da tradição oral dos mestres. [...] Ela não provém da série, ao contrário, é não canônica” (Parpola, 1993, 9).

*A busca por cálculos confiáveis* — A sistematização das interpretações tradicionais dos presságios correspondia ao desejo da política e da religião de obter informações as mais exatas possíveis sobre os acontecimentos futuros e os sinais enviados pelas divindades. A Tabuleta de Vênus de Amisaduga, bem como outras previsões transmitidas no EAE, ainda dependiam fortemente, porém, da observação dos movimentos dos astros. Somente após se ter a observação do nascer helíaco ou do ocaso de um astro era possível identificar nas tabuletas correspondentes o significado do acontecimento. É claro que, com o

tempo, isso não era suficiente, então, começou-se a buscar métodos de cálculo que permitissem elucidar de antemão as ascensões e declinações, os solstícios etc.

Os chamados *astrolábios*, que surgiram aproximadamente no fim do segundo milênio, constituem um primeiro resultado dessa busca. Tratava-se inicialmente de representações circulares das estrelas que nascem de forma helíaca ao longo do ano. O círculo é dividido em doze setores (representando os meses) que, por sua vez, se dividem por meio de círculos concêntricos em três áreas. Os 36 setores daí resultantes foram designados com o nome de um astro e um número, distinguindo-se três grupos: as estrelas do Ea encontravam-se no anel externo, as do Anu no anel central e do Enlil no anel interno.

Mais tarde, além dos astrolábios circulares, foram utilizados também astrolábios em forma de texto. Nesses também eram informados os horários em que cada astro se tornava visível pela primeira vez na alvorada (ou seja, sua ascensão helíaca). Para complementar esses dados, há agora, pela primeira vez, bases de cálculo para a aparição dos planetas, a duração do dia e da noite, bem como as ascensões e declinações da Lua. Com isso, a previsão relativamente simples das fases de Vênus, como era praticada no segundo milênio, foi aprimorada em alguns pontos. Com a ajuda dos astrolábios, podia-se acompanhar o movimento dos astros no decorrer de todo um ano e também prever o futuro.

Se os astrolábios ainda representavam uma forma bastante primitiva de astronomia científica, a ciência babilônica dos astros deu um grande passo com a série *Mul.Apin*. Essa série, denominada por suas letras iniciais, compõe-se de duas tabuletas cuja cópia mais antiga conservada remonta ao ano de 686 antes da nossa era. Enquanto alguns cientistas acreditam encontrar “precursores” do *Mul.Apin* já no terceiro milênio, a maioria deles hoje prefere ser mais cautelosa, argumentando que a série foi compilada em algum momento entre 800 e 686 e, na verdade, mediante a utilização de materiais oriundos da Antiga Babilônia e de datas mais recentes. No que se refere à elaboração da teoria do movimento dos planetas que

a sustenta, é provável que os fundamentos já estivessem lançados no segundo milênio, possivelmente na Antiga Babilônia (segundo Brown, 2000, 113-22). Como ocorre com frequência, é difícil apresentar uma prova clara disso.

Mas do que trata o Mul.Apin? A primeira das duas tabuletas ocupa-se principalmente com as estrelas fixas, que estão distribuídas em “três caminhos” no céu, partindo do chamado caminho do meio, que corresponde a uma faixa equatorial de 30 graus. É possível relacionar muito bem os três caminhos com os já citados astrolábios, os quais mostram uma divisão semelhante do céu. Além disso, a tabuleta exibe uma lista de 33 estrelas Enlil, 23 estrelas Anu e quinze estrelas Ea, bem como uma lista de catorze das chamadas estrelas *ziqpu*, que são, na verdade, posições estelares, ou melhor, a culminação (ou seja, a posição mais alta) dos respectivos astros. Finalmente, a tabuleta ainda enumera estrelas que se encontram na órbita da Lua.

A segunda tabuleta trata dos planetas, do Sol e da Lua, de Sirius, dos equinócios e solstícios, das ascensões e declinações dos planetas, dos chamados quatro “cantos” do Céu, das estações astronômicas, da prática babilônica da intercalação, das tabuletas de gnômones (um gnômon é um bastão vertical que permite medir o tempo com base no comprimento da sua sombra), bem como presságios baseados nas estrelas fixas ou nos cometas — portanto, um vasto compêndio do conhecimento da astronomia e dos calendários, como estava formado no início do primeiro milênio. O exemplar mais valioso dessas tabuletas, por se tratar do mais completo, foi encontrado em Assur. No entanto, a existência de, no mínimo, sete réplicas (três de Assur, três da biblioteca de Assurbanipal e uma do período neobabilônico) não deixa dúvida sobre a grande importância e a difusão do Mul.Apin.

Somente com o resumo sistemático do conhecimento antigo e o crescente domínio matemático das regras de intercalação dos calendários, das ascensões e declinações dos planetas, criou-se no século VII um pré-requisito essencial para que uma astrologia exigente pudesse se estabelecer. Nesse sentido, gostaria de ilustrar o importante papel precursor do Mul.Apin com base no exemplo do chamado *esquema*

*zodiacal*, ou seja, a divisão do céu em doze segmentos de igual tamanho, que foram designados posteriormente de zodíaco. É verdade que nenhum trecho do Mul.Apin menciona o zodíaco, mas análises precisas mostram que esse texto deve representar o último estágio antes da introdução do zodíaco, o que se desprende da descrição das constelações que se encontram na órbita da Lua. Na tabuleta II, 8<sup>o</sup> segmento, são citadas dezessete ou dezoito constelações (dependendo da forma de leitura) que se localizam nas proximidades da trajetória da Lua. Se excluirmos seis constelações dessa lista, restam exatamente os nomes babilônicos dos futuros signos do zodíaco, especificamente, do signo de Touro ao signo de Áries. (Alguns querem deduzir, pelo fato de a série começar com Touro, que o texto tenha se originado durante a Era de Touro, ou seja, no terceiro milênio a.C. Essa tese, porém, não pode ser comprovada e atualmente é rejeitada pela grande maioria.) Aliás, observa-se nesse texto que a denominação posterior dos signos do zodíaco foi realizada de modo bastante simples, escolhendo-se o nome de uma constelação localizada perto da trajetória da Lua e nomeando-se, portanto, o segmento por essa constelação. Inicialmente, encontram-se ainda formas diversas de nomeação.

O segmento 14 da segunda tabuleta também demonstra que o Mul.Apin, de fato, preparou a introdução dos signos do zodíaco. Lá está escrito:

De XII 1 a II 30, o Sol encontra-se no caminho do Anu: vento e tempestade.

De III 1 a V 30, o Sol encontra-se no caminho do Enlil: colheita e calor.

De VI 1 a VIII 30, o Sol encontra-se no caminho do Anu: vento e tempestade.

De IX 1 a XI 30, o Sol encontra-se no caminho do Ea: frio.

Aqui, as estações astronômicas, que dividem o ano solar em doze segmentos de igual duração (meses), são, portanto, designadas. Mas o interessante nessa passagem não é apenas a nomeação do esquema

zodiacal, mas também a correspondência estabelecida entre o trajeto do Sol e constelações correspondentes. Se projetarmos a órbita solar nas zonas citadas do Anu, do Enlil e do Ea, o esquema só funciona se o Sol descrever um círculo oblíquo através dos signos zodiacais. Só assim as mudanças do Sol — os equinócios e solstícios — caem no meio dos meses I, IV, VII e X, como realmente é afirmado no Mul.Apin (cf. Van der Waerden, 1968, 78s.). Os babilônios do século VIII conheciam a chamada “inclinação da eclíptica” e desenvolveram a partir dela o esquema zodiacal, um conhecimento que alguns cientistas antes preferiam atribuir aos gregos do século VI e VII a.C., por exemplo, a Cleostrato de Tenedos (por volta de 520 antes de nossa era), o primeiro a citar o zodíaco completo, sem Libra.

Tratarei melhor do zodíaco propriamente dito mais à frente. Porém, já agora podemos fixar que a sua base estava formulada na astronomia do Mul.Apin. Além disso, as fontes procedentes do início do primeiro milênio a.C. mostram que a introdução do zodíaco nada teve a ver com especulações místicas, mas se deve a reflexões puramente pragmáticas. Nas palavras de Otto Neugebauer: “De fato, o zodíaco era pouco mais que uma idealização matemática, utilizada e necessária para procedimentos de cálculo” (1951, 97s.)

**Os astrólogos** — Já foi mencionado acima que os especialistas em astronomia detinham um papel importante na religião e na política da Mesopotâmia. Hoje, temos a sorte de possuir conhecimentos detalhados acerca da situação profissional e pessoal dos astrólogos do período neo-assírio e neobabilônico. As cartas, relatos e outros documentos conservados nos permitem vislumbrar o cotidiano e o clima intelectual dominante nas cortes.

No primeiro milênio a.C. — e mesmo antes, de forma um pouco diferente — o rei empregava um séquito de conselheiros e especialistas que eram responsáveis tanto pela elaboração teórica de pareceres como pela realização de rituais, evocações e práticas divinatórias (cf. a esse respeito Parpola, 1993; Maul, 1994; Brown, 2000, 33-52). Um termo neo-assírio geral para esses especialistas é *ummânu*, usual-

mente traduzido por “cientista”, “pesquisador” (*scholar*, em inglês). Esses termos reproduzem melhor a extensão das disciplinas e das obrigações do que a denominação “mago” ou “astrólogo”, já que naquela época os especialistas tinham que ser versados em diversas áreas. Distinguiam-se, então, os seguintes especialistas: os “escrivães” e os “conhecedores do Céu” eram encarregados de interpretar os sinais celestes (e terrestres); *haruspices* eram especialistas em ler as entranhas dos animais e relacionar os sinais ali encontrados com outros; “exorcistas” (a palavra de cunho cristão, na verdade, confundido) eram responsáveis pelos rituais mágicos com os quais os presságios encontrados podiam ser enfraquecidos em sua importância, fortalecidos ou, como comprova Stefan Maul (1994), completamente anulados. A corte empregava, claro, também médicos e, finalmente, *lenticieiros* que tentavam aplacar a ira dos deuses com rituais de canto. Ao lado dessas tarefas principais, havia também outros especialistas, como profetas ou — o que põe sob um prisma muito interessante as relações culturais da época — *escrivães* e magos egípcios e aramaicos (*hartibi*).

Os astrólogos, como os chamarei a título de simplificação, tinham de passar por uma formação intensa que, via de regra, estava estreitamente ligada aos templos existentes no país. Pertenciam à mais alta camada intelectual e religiosa do reino. No período neo-assírio, encontramos dinastias inteiras de astrólogos que conseguiram manter os seus postos na corte ao longo de vários séculos. Havia também astrólogos que trabalhavam por conta própria, porém, a importante tarefa de perscrutar os fenômenos celestes, aconselhar o rei e realizar rituais apropriados ficava a cargo daqueles especialistas altamente respeitados que trabalhavam na esfera diretamente em torno do rei. Enquanto pesquisas mais antigas falavam com freqüência do grande poder dos astrólogos mesopotâmicos que agiam “atrás do trono”, seus relatos e cartas ao rei revelam uma imagem completamente diferente. Eles eram dependentes econômica e politicamente dos favores do soberano. “Mande-me, por favor, um burro”, escreve o astrólogo babilônico Nergal-itiir a seu rei, “para que alivie os meus pés” (Thompson, 1900, II, LXI);

um outro pede ajuda médica: “Bil-ipusch, o mago babilônico, está doente. Faça o rei ordenar que um médico venha vê-lo” (Thompson, 1900, II, XXXIV-XXXV). E, sobretudo, se não fornecessem os relatórios pedidos pelo rei a contento, via-se a sua precária situação de dependência da corte:

Com relação à questão que o Rei, meu Senhor, me escreveu: “Você certamente deve ter observado algo no céu”; eu observei atentamente, (porém) devo dizer que nada vi, nem ninguém, (por isso) não escrevi ao Rei. Nada se elevou; nada pude observar. [...] O Rei, meu Senhor, deve ter me abandonado! (Estou) em profundo temor, (pois) nada tenho a relatar. (Parpola, 1993, 34s.)

Concretamente, o trabalho dos astrólogos consistia em observar toda noite com atenção o céu e possíveis sinais, fossem de fenômenos a ser aguardados, como movimentos de planetas ou fases da Lua, ou extraordinários, como aparições de cometas, colorações do céu etc. Faziam-no consultando as cópias existentes nos arquivos da grande série de presságios *Enuma Anu Enlil* e deduzindo o que deveria ser feito. Um ótimo exemplo é o seguinte relatório enviado ao rei:

No que concerne à chuva que neste ano foi tão escassa a ponto de nada se poder colher: trata-se de um bom presságio para a vida e a força do Rei, meu Senhor. Talvez o Rei, meu Senhor, responda: “Mas onde você vê algo assim? Explique-me!”. Em um relato que Ea-muschallim enviou a seu senhor Marduk-nadin-ahhe consta: “Quando encontrar um sinal no céu que não possa ser evitado e lhe aconteça que a chuva seja escassa, providencie para que o Rei tome o caminho da guerra contra o inimigo: ele vencerá qualquer país em que pisar e os dias da sua vida serão numerosos”. (Parpola, 1993, 77)

É provável que o conselho de fomentar a guerra em tempos de más colheitas tivesse razões muito pragmáticas, afinal, o que é mais fácil do que, havendo fome no próprio país, servir-se dos estoques do vizinho?

A menção de um presságio “que não pode ser evitado” refere-se ao fato de que os sinais interpretados acabavam em decisões diretas do rei ou dos funcionários dos templos. Como os fenômenos celestes representavam a vontade das divindades, em muitos casos, era possível influenciar positivamente os presságios negativos com a ajuda de rituais apropriados. Essa tarefa era atribuída aos especialistas em astrologia, que muitas vezes também ocupavam cargos sacerdotais (cf. o exemplo de Marduk-schakin-schumi acima). O pensamento baseado em correspondências da astrologia mesopotâmica era, assim, não rigorosamente “sincrônico”, mas sim um empreendimento voltado à comunicação com as forças divinas.

Para compreender o pensamento em correspondências de origem mesopotâmica e suas conseqüências para o trabalho dos astrólogos no início do primeiro milênio a.C., vale a pena dar uma olhada no *Diviner's Manual*. Lá está escrito explicitamente:

Os sinais no céu nos dão tantas indicações como aqueles na Terra. O céu e a Terra produzem presságios de igual modo. Embora surjam separadamente, não são independentes um do outro, (pois) o Céu e a Terra estão ligados. Um mau sinal no céu é (também) ruim na Terra e um mau sinal na Terra é ruim no Céu. (Oppenheim, 1974, 204)

Em seguida, por ocasião do surgimento de um presságio celeste, o texto proclama o sábio, por ocasião do surgimento de um presságio celeste, a consultar os respectivos manuais (ou seja, sobretudo o EAE) quanto à importância do sinal e *ao mesmo tempo* buscar presságios terrestres que ocorressem paralelamente e pudessem apoiar a interpretação encontrada ou contradizê-la. Só com essa espécie de controle recíproco seria possível obter certeza na interpretação. E, mesmo assim, o texto não deixa dúvidas sobre a difícil situação do astrólogo:

(Quando) tiveres identificado o sinal e te mandarem salvar o Rei e os seus súditos do inimigo, da peste e da fome, o que dirás? Quando vierem queixar-se a ti, como queres evitar (as más conseqüências)? (Oppenheim, 1974, 205)

Em tais textos, pode-se verificar a responsabilidade atribuída aos astrólogos da época — astrólogas só aparecerão na era romana — na teia da religião e da política. Eram tanto cientistas como especialistas religiosos, obrigados a refletir continuamente sobre as consequências das suas descobertas. A carta citada acima, que fala de medo por não haver o que relatar, mostra como se aterrorizavam, às vezes, diante da sua responsabilidade. Uma possibilidade de tirar o corpo fora em casos de descobertas obscuras era, claro, a seguinte: “Com respeito ao que o Rei, meu Senhor, escreveu [...], enviarei [um relatório] amanhã. Não é bom refletir sobre esse assunto no dia de hoje” (Waterman, 1930, 1, 245).

### *Dos presságios astrais à astrologia*

No decorrer do primeiro milênio a.C., observam-se algumas mudanças significativas, que influenciaram decisivamente o desenvolvimento da ciência dos astros. Uma dessas mudanças refere-se ao papel do rei: embora os presságios do segundo milênio tivessem sempre a pessoa do rei como objeto das previsões, ocupavam-se em primeira linha com o bem-estar de todo o país. Somente no período neo-assírio e neobabilônico — sobretudo sob Asarhaddon e Assurbanipal — o rei deslocou-se completamente para o centro do interesse. Ele era o destinatário principal dos sinais divinos; a ele se dirigiam as mensagens das deusas e dos deuses e tudo o que lhe acontecia era interpretado com cautela, já que o destino do país inteiro dependia do seu bem-estar. Essa circunstância viria mais tarde a surtir um forte efeito no âmbito da arte do horóscopo propriamente dita.

Uma outra mudança diz respeito à história da astrologia no sentido estrito. No primeiro milênio, consumou-se um processo de crescente desligamento da mera interpretação dos presságios e de consolidação da astrologia baseada na matemática e nos prognósticos. David Brown chega a falar aqui de uma mudança de paradigma. Na sua concepção, o “paradigma EAE” estava, desde aproximadamente 2000, marcado pela simples interpretação de sinais *ex post* (ou seja,

posterior), que nos séculos VIII e VII antes da nossa era tinha se separado daquele modelo que ele chama de “paradigma PCP” (*Prediction of Celestial Phenomena*, “previsão de fenômenos celestes”). “Durante esse período”, afirma Brown, “o repertório da sabedoria divinatória tradicional ganhou uma hipótese central que estava relacionada a previsões astronômicas e esse axioma do paradigma dos prognósticos manteve sua validade até o final da literatura de escrita cuneiforme” (Brown, 2000, 211; cf. também Pingree, 1997).

Mesmo que o conceito de mudança de paradigma seja talvez um pouco forte demais, não pode haver dúvida de que somente entre o período neo-assírio e o período seleucida tenha surgido o que hoje designamos como “astrologia clássica”. Gostaria de delinear essa evolução a seguir. Primeiro, é preciso ter em mente que as condições externas para um desenvolvimento científico-cultural eram favoráveis, pois praticamente não havia medidas repressoras contra a religião e a astronomia, ao contrário: após a queda do domínio assírio, a cultura babilônica experimentou um renascimento surpreendente. As conquistas militares de Nabopolassar (626 antes da nossa era) e Nabucodonosor II (605 antes da nossa era) foram acompanhadas por um florescimento da economia e da pesquisa científica.

Quando Ciro conquistou a Babilônia em 539, a vida cultural passou a se beneficiar da tolerância religiosa dos reis persas (até na Bíblia, Ciro é chamado de “Ungido” [maschiach], por haver ordenado a reconstrução do templo de Jerusalém, destruído por Nabucodonosor). Dessa forma, pode-se deduzir que houve um desenvolvimento bastante livre. Sobretudo mais tarde, quando a predominância do aramaico sobre a escrita cuneiforme suméria e acádia, ou seja, no início do século I a.C., exerceu uma influência bem menor no campo científico-astronômico, mas também “esotérico”, do que em outras áreas da cultura. Textos astronômicos ainda foram redigidos na escrita cuneiforme até o século I d.C.

A era seleucida pode, portanto, ser considerada como o período de florescimento da pesquisa astrológica, no qual se chegou à formação do horóscopo e aos cálculos astronômicos avançados,

o que também foi possível graças ao fértil intercâmbio com o mundo das idéias helenístico.

*Diários astronômicos* — Uma questão interessante da história antiga da astrologia diz respeito à correspondência entre *observação* e *cálculo* dos fenômenos astronômicos. Um trabalho científico com o mundo dos astros, como hoje o entendemos, é indissociável da análise empírica de acontecimentos observados e da busca por leis gerais padronizadas. Os documentos mesopotâmicos do segundo milênio, como foi dito, concentravam-se na observação e transferência de acontecimentos anteriores semelhantes para o presente, ao passo que, somente a partir do século VI, uma astronomia matemática conseguiu realizar também previsões sobre os movimentos dos planetas. No entanto, não podemos esquecer que a coleta minuciosa de dados durante um longo período de tempo é uma condição essencial para qualquer ciência empírica. O domínio matemático dos movimentos dos planetas não teria sido possível sem a documentação meticulosa de acontecimentos aparentemente insignificantes. Isso, aliás, também se aplica à elaboração do *conteúdo* das previsões, uma circunstância sobre a qual os cientistas pouco refletiram ao considerar a astrologia inferior em relação à astronomia. Do ponto de vista da história da cultura, no entanto, é relevante examinar aquela constância notável dos métodos de interpretação astrológica. Como se chegava, por exemplo, a uma interpretação de conjunções de Saturno e Marte? E por que os livros didáticos do nosso tempo ainda interpretam essas conjunções quase exatamente como se fazia há 2500 anos?

Perguntas como essas impõem-se constantemente em qualquer estudo sobre a história da astrologia. Aqui, gostaria de destacar os chamados “diários astronômicos”, pois são um exemplo importante do procedimento empírico de uma ciência dos astros orientada pelo pensamento em correspondências. Esses diários pertencem a um grupo maior de textos de observação que registram absolutamente tudo o que acontece no decorrer de um ano. Os diários provenientes dos arquivos dos palácios trazem observações meteorológicas e astro-

nômicas, anotações sobre níveis da água e catástrofes naturais, entre outros. São conhecidos textos dos anos de 652, 568, 454, 441, 419 e 418. A partir de 385, há diários conservados para quase metade dos anos até o século I antes da nossa era, o que resulta em um enorme dado de bancos para a busca por recorrências, repetições e princípios gerais.

A fim de transmitir uma impressão sobre esses textos, cito um dos diários mais antigos conservados, do ano 37 de Nabucodonosor II (568/567):

Saturno diante de ŠIM (= ŠIM.MAH, parte sudoeste de Peixes). Na manhã do 2º, um arco-íris “bloqueava” a Oeste. Na noite do 3º, a Lua a duas varas (1 vara = 2º) [...]. No início da noite do 9º, a Lua a uma vara da estrela no pé posterior do Leão (= β virginis). No 9º, o Sol estava cercado no Oeste por um halo. <No 11º> ou 12º, Júpiter teve sua ascensão noturna. No 14º, o Deus estava visível com o Deus (ou seja, o Sol e a Lua encontravam-se exatamente frente a frente à noite, o Sol no horizonte a Oeste e a Lua Cheia no horizonte a Leste). 4 ūš (= 16 minutos) passaram-se entre o nascer do Sol e o ocaso da Lua na manhã seguinte. No 15º, estava nublado. No 16º, Vênus [...]. Na manhã do 20º, o Sol estava envolvido por um halo. Do meio-dia à noite, pancadas de chuva. Um arco-íris “bloqueava” no Leste. Do 8º Schaltadaru até o 28º, a maré subiu 3 varas 8 dedos (1 vara = 24 dedos ≈ 50 cm). 2/3 varas para uma enchente [...] Por ordem do Rei, (foram feitos) sacrifícios. Neste mês, uma raposa invadiu a cidade. Tosse e [...]. (VAT 4956; cf. Van der Waerden, 1968, 99).

Esse diário é um mero texto de observação que descreve os trajetos dos astros e acrescenta acontecimentos de todos os setores imagináveis da vida, que, por um lado, também foram avaliados como sinais e, por outro, eram adequados para se estabelecer analogias entre presságios planetários e terrestres. Por mais aleatória que possa parecer à primeira vista a simultaneidade da raposa na cidade, de tosse, de uma enchente e de determinados acontecimentos celestes, é exatamente essa compilação que possibilita, por meio de um “pensa-

mento vertical”, uma percepção valorosa de sincronias ocultas. Arquivavam-se os textos e, na próxima ocorrência dos sinais descritos, os especialistas pesquisavam os antigos acontecimentos, visando encontrar analogias para o presente. Pode-se chamar, com toda a razão, um tal trabalho de pesquisa e sistematização de “empírico”.

Além disso, esse antigo diário também testemunha a existência de cálculos destinados a prognósticos, pois sob o 15° se encontra a observação “eclipse lunar que não ocorreu”, referindo-se ao eclipse lunar de 4 de julho de 568 antes da nossa era, que não pôde ser observado na Babilônia, porque a Lua Cheia surgiu pouco após o meio-dia. Entretanto, o eclipse, aparentemente, tinha sido calculado para o dia correto.

Pela análise desse texto, obtém-se uma imagem muito clara da prática de observação dos babilônios, a qual prossegue nos diários mais recentes e forma também a base da astrologia seleucida. Consideravam-se, sobretudo, os seguintes aspectos: primeiramente, o trajeto lunar era estudado minuciosamente. Aqui, importavam principalmente a data da Lua Nova, da Lua Cheia e da Minguante (ou seja, a última visibilidade da Lua e a correspondente diferença de tempo entre o nascer da Lua e o pôr-do-sol), bem como o trajeto da Lua através da eclíptica. Enquanto no século VI as posições eram denominadas com base nas constelações, no período seleucida os signos (ou seja, a divisão da eclíptica em doze segmentos iguais) se consolidaram como sistema de referência. A isso se acrescentavam observações detalhadas sobre eclipses lunares, com descrições exatas do decurso do tempo, das posições de outros planetas em relação à Lua etc. A documentação dos equinócios e solstícios, bem como das fases de Sirius, completavam os dados.

Outro ponto importante dizia respeito à trajetória dos planetas Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno, considerando-se todos os “dados de referência”, como ascensões e declinações ou culminações. Além disso, constam descrições de conjunções de determinados planetas entre si ou com outras estrelas do zodíaco. Esses dados eram de uma precisão surpreendente, de forma que Ptolomeu, o

famoso astrólogo do século II, recorreu a eles, escolhendo como ponto de partida para as suas análises dos movimentos dos planetas o ano de 748 antes da nossa era, pois “de um modo geral, a partir desse período, mesmo as antigas descrições foram conservadas para nós até os dias de hoje” (*Syntaxis* III, 7).

*Cálculos periódicos* — Desde o início, o pensamento em períodos cíclicos foi parte integrante da astrologia. Isso permanece até hoje, pois os astrólogos continuam tentando vislumbrar as dinâmicas ocultas da História, para retratá-las com a ajuda de ciclos planetários. Da mesma forma, no contexto religioso, o pensamento em grandes fases revelou-se muitas vezes, desde a Antigüidade, um fator decisivo para determinar no presente o “local no eixo do tempo” da história mundial, uma história mundial que, ao menos no meio judaico-cristão-muçulmano, sempre foi entendida também como história santa. Na Mesopotâmia — isso ficou nítido com os exemplos da tabuleta de Vênus de Amisaduga e do retorno dos planetas, como descrito no *Mul.Apin* — havia, igualmente, um interesse pela sistematização periódica dos movimentos das estrelas. Contudo, não é possível falar em um domínio matemático de tais contextos antes da época persa.

Um dos textos mais antigos a esse respeito é o SH 135. Conhecido há quase cem anos, tem sido datado do final do século VI a.C. Além da mera enumeração dos períodos, esse texto indica explicitamente as regras de cálculo para os planetas. Para Vênus, por exemplo, ensina que se deve, após oito anos, descontar quatro dias da data calculada para o retorno do planeta. Assim, cinco períodos sinódicos (um período sinódico abrange o tempo de uma conjunção com o Sol até a seguinte, para Vênus, em média 584 dias) correspondem a 99 meses babilônicos menos quatro dias. No texto citado, procede-se da mesma forma em relação a Mercúrio, Marte, Saturno e Sirius (cf. Van der Waerden, 1968, 105-9).

É evidente que se pode também potencializar os períodos ou relacioná-los com os períodos de outros planetas. Esse tipo de cálculo em “grandes períodos” é de grande relevância para especulações

religiosas no cristianismo e no judaísmo, como ainda demonstrarei. O texto Sp. II 985, supostamente quase tão antigo quanto o SH 35, confirma que essa forma de pensar também atingiu uma crescente influência na Mesopotâmia (de onde se supõe que tenha alcançado o judaísmo). Nele, são citados os seguintes períodos:

|         |           |
|---------|-----------|
| Saturno | 589 anos  |
| Júpiter | 344 anos  |
| Marte   | 284 anos  |
| Vênus   | 6400 anos |
| Lua     | 684 anos  |

Esses ciclos são o resultado da multiplicação do tempo de órbita dos planetas e do cálculo de quantos anos foram necessários para que o planeta retornasse exatamente ao seu ponto de partida. Saturno, por exemplo, completa duas órbitas em 59 anos e um pequeno arco adicional de 1°. Em um ano, Saturno percorre em média de 12 a 13 graus; multiplicando-se o arco adicional de 1° 20' por 10, como faziam os babilônios, constata-se que Saturno, em  $10 \times 59 - 1 = 589$  anos, completou exatamente 20 órbitas. Ao efetuar cálculos semelhantes com os outros planetas, os antigos astrólogos julgavam revelar correlações misteriosas que envolviam o tempo presente em um grande contexto. É claro que tais cálculos temporais não eram mais amparados pela observação, mas se baseavam em especulações matemáticas. Essas especulações deram impulso a dois aspectos: por um lado, esses cálculos formam uma base imprescindível para a criação de modelos científicos na astronomia, a qual se tentou depois formular com maior precisão e adaptar aos novos dados empíricos encontrados. Por outro lado, conduzem diretamente ao vasto campo da numerologia, pois há possibilidades infinitas de aproximação de ciclos planetários, períodos sinódicos e outros fatores que podem ser relevantes, cada um a sua maneira. É exatamente essa diversidade que tem ocupado a astrologia e o esoterismo desde a Antiguidade. Ela insere a ciên-

cia dos astros em uma trama de argumentação religiosa, mas também de legitimação política e retórica pública, na qual cada partido pode se sentir com razão, desde que descubra o período "certo" para si.

**Das constelações aos signos** — Em busca de uma astrologia cientificamente fundamentada, os antigos mesopotâmios viram-se confrontados com a grande dificuldade do sistema tradicional em definir com nitidez a localização dos planetas no céu. Quando se afirmava que Júpiter se encontrava aos pés de Áries ou na cabeça da Hidra, o que isso significava? Onde começa e onde acaba uma constelação? Essa não era uma questão importante apenas para os astrólogos, mas também para a navegação, que dependia de dados exatos. O método dominante consistia em definir a localização dos planetas de acordo com a sua distância de estrelas fixas conhecidas e claras. Embora esse método funcionasse razoavelmente e tenha sido praticado ainda em horóscopos gregos da era romana, esse sistema não poderia satisfazer por muito tempo.

A origem do zodíaco, como nós o conhecemos, reside nesse problema astronômico simples. No século V a.C., passou-se a dividir a eclíptica, ou seja, a faixa na qual o Sol se desloca no decorrer do ano, em doze segmentos de igual tamanho, cada um desses segmentos foi, por sua vez, dividido em 30 graus, o que resulta em uma extensão total da eclíptica de 360 graus. Embora as *constelações* do zodíaco, que se encontram ao longo da órbita solar, obviamente possuam tamanhos bem variados, acostumou-se a falar de *signos* do zodíaco de igual tamanho e a definir a posição dos planetas de forma correspondente. Os primeiros 30 graus do zodíaco a partir do ponto da primavera (ou seja, o local onde o Sol se encontra no equinócio da primavera) foram chamados de "Aquário", os graus 31 a 60, de "Touro" etc., independentemente do tamanho real de cada constelação. Nunca é demais salientar a diferença entre constelações e signos, pois ela causa polêmica desde a Antiguidade. Assim, ainda hoje se critica (sobretudo em círculos desinformados) que a astrologia parta de

pressupostos completamente errados, já que, em primeiro lugar, as constelações do zodíaco não possuem todas 30 graus e, em segundo, teriam se deslocado com o passar do tempo. Críticas desse tipo são completamente equivocadas, visto que a astrologia já não trabalha com as constelações desde o século V antes da nossa era, e sim com os signos fictícios como segmentos da eclíptica. (Até hoje, ainda, houve casos isolados de astrólogos que acabaram por ficar igualmente confusos e exigir que se utilizassem as constelações para a interpretação na astrologia em vez dos signos, as constelações.)

Francesca Rochberg trouxe a público, em 1984, uma tabuleta em escrita cuneiforme que representa um estágio intermediário entre o EAE e a astrologia clássica do período posterior. O texto BM 36746 trata de eclipses lunares que ocorrem em determinados signos zodiacais. Na interpretação que o acompanha, faz-se referência ao vento reinante no momento do eclipse, o qual é relacionado aos países do mundo habitado. Da análise do texto conclui-se que ele, por um lado, se insere na tradição das séries EAE e Mul.Apin e, por outro lado, já contém elementos da astrologia (helenística) posterior. Até hoje, só existiam fontes desse tipo provenientes do período seleucida, de modo que esse documento veio preencher uma lacuna.

Os presságios de eclipses contidos no EAE também constituem a base do BM 36746, mas com a diferença básica de que, no último, os nomes dos doze signos zodiacais são expressamente utilizados. Mediante um esquema de interpretação uniforme, todas as posições possíveis do eclipse lunar são aventadas, com inclusão dos planetas Júpiter, Vênus, Saturno e Marte. Além disso, a direção do vento por ocasião do fim da vigília noturna também é introduzida na interpretação. O texto, datado por Rochberg do período dos aquemênidas, é elucidativo em dois aspectos:

A importância do BM 36746 para a história da astrologia reside no fato de o texto exibir pela primeira vez na literatura cuneiforme prenúncios de uma série de teorias astrológicas que até hoje só eram conhecidas de fontes helenísticas e que, além disso, demonstram paralelos com

a astrologia indiana do século III. O texto serve, portanto, como um elo entre os presságios do EAE e a astrologia grega posterior [...]. Apesar da grande proximidade da astrologia grega, o conteúdo da tabuleta remonta à literatura babilônica antiga e à tradição científica. (Rochberg-Halton, 1984, 118)

O segundo campo sobre o qual essa fonte lança uma nova luz é a teoria dos aspectos. O texto divide os signos zodiacais de forma esquemática em quatro grupos com três signos cada, o que condiz com a divisão posteriormente feita pelos gregos. Daí já se desenvolve uma teoria rudimentar dos aspectos, na qual sobretudo o (mais tarde denominado) aspecto trigonal era relevante. Se até hoje se admitia que a prova mais antiga da teoria dos aspectos era a *Isagoge* grega de Geminus (século I antes da nossa era, que, aliás, ressalta expressamente a distinção entre signos e constelações), encontramos agora no encaixe de uma tradição babilônica mais antiga. A era grega trouxe duas contribuições: primeiro, o estudo geométrico de todas as divisões possíveis do círculo — na matemática e na astronomia babilônicas, a geometria desempenhava um papel menor — e, em segundo lugar, a teoria das polaridades e temperamentos de cada signo zodiacal (ver abaixo).

Todas as reflexões da tabuleta BM 36746 têm o zodíaco completo como pressuposto necessário, de maneira que há muitos indícios de que se possa localizar o surgimento do zodíaco na Mesopotâmia.

*Efemérides* — No período seleucida, a competência astronômica havia alcançado um nível considerável. Isso se mostra principalmente pela anotação de cálculos detalhados do movimento diário da Lua, do Sol e dos planetas, as chamadas “efemérides”. O objetivo desses cálculos consistia não somente na representação da trajetória regular de um corpo celeste, mas, sobretudo, na previsão de luas novas, eclipses e conjunções. A pesquisa dos fundamentos existentes para os cálculos das efemérides deu um grande passo com Otto Neugebauer e sua edição dos *Astronomical Cuneiform Texts*, no ano de 1955. Aproximada-

mente cem textos da compilação provêm de um arquivo em Uruk, enquanto os quase duzentos textos restantes são de origem babilônica, como acredita Neugebauer. A data da redação das efemérides depreende-se dos colofones, que, no entanto, não raro foram destruídos, já que se localizam à margem. Porém, é possível comprovar com grande certeza que os textos de Uruk foram escritos, em sua maioria, entre os anos 90 e 150 da era seleucida (ou seja, 222-162 antes da nossa era), ao passo que as efemérides babilônicas, após um curto período de 0-100 (312-212 antes da nossa era), datam quase todas de 140 a 300 da era seleucida (172-12 antes da nossa era).

A enumeração e o cálculo das efemérides constituiu um ponto alto da astronomia babilônica, causando efeitos diretos sobre a evolução da astrologia, ou melhor, sobre a abolição de antigas técnicas de presságios. Pois agora era possível calcular posições de planetas em um período de tempo concreto tanto para a frente como para trás. Essa capacidade é o pressuposto para elaborar horóscopos e previsões com vistas a acontecimentos pessoais ou mundanos, o que viria a compor o principal interesse de fases posteriores da astrologia.

*Os horóscopos mais antigos* — Por “horóscopos” entende-se geralmente a representação da posição dos planetas em um dado momento, sobretudo aquele do nascimento de uma criança (fala-se, então, também de “genetiologia”). Os mais antigos horóscopos conhecidos do ambiente babilônico encaixam-se exatamente nesse gênero astrológico, uma conclusão que, entretanto, não se aplica de forma generalizada para toda a literatura antiga. Em grego, entende-se frequentemente por *hōroskopos* (lat. *horoscopus*), que significa “observação da hora”, não o cenário completo do nascimento, mas somente o ascendente, ou seja, o signo ascendente no Leste (cf. Ptolomeu, *Tetrabiblos* III, 2). Da mesma forma, no que se refere à técnica e à interpretação os horóscopos babilônicos diferem nitidamente dos gregos, embora se possa admitir que na era seleucida tenha havido um intercâmbio intensivo de conhecimento. Do ponto de vista temporal, os horóscopos babilônicos precedem os gregos e os egípcios.

O mais antigo representante do gênero conservado provêm do ano de 410 antes da nossa era, o último horóscopo em escrita cuneiforme data de 69 antes da nossa era, enquanto os primeiros horóscopos gregos têm origem no século I a.C. Um representante interessante — bastante ilustrativo — da técnica de interpretação babilônica é o horóscopo feito para Anu-bêšunu, elaborado com data x.2 do ano 63 da era seleucida, ou seja, 29 de dezembro de 249 antes da nossa era (ver Rochberg, 1998, 79-81):

- 1 Ano 63 Tebētu, noite do (?) segundo dia
- 2 Anu-bêšunu nasceu.
- 3 Neste dia, o Sol estava em 9,30° Capricórnio
- 4 A Lua estava em 12° Aquário: os seus dias serão numerosos.
- 5 [Júpiter] estava no início de Escorpião: alguém ajudará o Príncipe.
- 6 [A criança (?)] nasceu [e]m Aquário com/ou na região de (?) Vênus: terá filhos.
- 7 [Mercúrio] estava em Capricórnio; Saturno em Capricórnio.
- 8 [Marte] em Câncer

O aqui citado Anu-bêšunu era descendente de um famoso “escrivão do Enuma Anu Enlil” e se destacou ele próprio como autor de textos astrológicos. Pode-se concluir, então, que horóscopos eram elaborados no período seleucida não só para o rei, mas também para indivíduos das classes altas. Em muitos casos, os dados restringem-se à enumeração das posições planetárias ou — como aconteceu aqui — a interpretações muito rudimentares das respectivas constelações. Além disso, constam muitas vezes informações suplementares, provenientes dos “sinais” que eventualmente tenham surgido no momento do nascimento. É importante registrar que os astrólogos babilônicos interpretavam seus horóscopos de um modo muito semelhante, da mesma forma como haviam interpretado antes os presságios de nascimento, com base nas grandes séries. A intenção era similar, a técnica para obtenção das informações é que se tornou bem mais precisa. Francesca Rochberg resume:

Horóscopos babilônicos parecem ter sido a ampliação e o aprimoramento dos presságios de nascimento. [...] Horóscopos babilônicos e presságios de nascimento talvez representem o fim do desenvolvimento do horóscopo natal mesopotâmico, porém, formam a fonte desse ramo para a astrologia que surgiu no mundo helenístico-grego. (Rochberg-Halton, 1998, 16)

Essa impressão não é obtida somente pelos horóscopos natais, mas também pelos conhecimentos astronômicos-matemáticos dos seleucidas, como foram esboçados acima. Assim, tornaram-se insustentáveis antigas teorias que defendiam que a ciência dos astros mais desenvolvida teria sido exclusivamente o produto erudito da “ciência” grega, enquanto as únicas contribuições da Mesopotâmia se resumiriam a um difuso culto astral e à interpretação mística dos astros. Isso, no entanto, não significa falar em favor de uma interpretação histórica “panbabilônica”, a qual já chegou a causar furor no início do século XX, ao buscar entender praticamente toda a história antiga da religião e das humanidades a partir da Mesopotâmia, tornando-se, com isso, um vergonhoso fracasso. O fato é que os astrólogos greco-romanos sustentaram-se de igual forma sobre os ombros dos seus colegas assírios e babilônios, dando continuidade ao desenvolvimento do material herdado à sua própria maneira. Nesse sentido, a filosofia, a mitologia e a geometria helenísticas fluíram em grande parte para a astrologia “clássica” que surgiu, passando a formar a partir daí uma unidade inseparável. Voltarei a falar mais detalhadamente dessas contribuições no capítulo Capítulo III. Antes, vale a pena ter uma idéia da astrologia na cultura egípcia, que esconde tanto material científico controverso quanto a ciência dos astros mesopotâmica.

### 3. A INFLUÊNCIA DO EGITO

Os antigos escritores gregos e romanos já consideravam o Egito como a terra da magia e das ciências ocultas. Em uma época na qual restavam

poucos especialistas que entendessem os hieróglifos — o demótico (a língua “do povo”), derivado do egípcio, havia se imposto —, os impressionantes monumentos da Antigüidade egípcia tornaram-se testemunhos de uma cultura secreta e superior. Esse mito das doutrinas ocultas egípcias tem sido reanimado continuamente até os nossos dias. Sobretudo em círculos esotéricos modernos, o Egito continua a exercer um fascínio que permanece intacto e que frequentemente se aproxima do fantástico. Erik Hornung expôs maravilhosamente em sua obra *O Egito esotérico* a história da fascinação do Egito, de forma que não preciso comentá-la aqui em maiores detalhes.

É notável que, diante de uma reputação tão grandiosa, as provas efetivas sobre uma astrologia egípcia sejam extremamente escassas e provenham quase exclusivamente de uma época em que o Egito se encontrava em um *melting pot* com a cultura helenística e romana, ou seja, do período após o século III a.C. O que, entre esses achados, seja genuinamente egípcio é difícil de descobrir, de modo que muitos pesquisadores hoje admitem que os conhecimentos astrológicos tenham se infiltrado de fora, da Mesopotâmia ou da Grécia, para o Egito. É verdade que a egiptologia sempre empreende tentativas de comprovar uma alta competência astronômica também em textos do Antigo e do Médio Império, no entanto, essa argumentação não chega a ser realmente convincente, excluindo-se as exceções de que logo falarei.

É óbvio que a presença do Além celestial nos textos das pirâmides do terceiro milênio e, de modo geral, o papel de destaque do Sol nos antigos textos egípcios teriam propiciado um trabalho intensivo com o mundo das estrelas. Para os egípcios, porém, o Sol era, em primeiro lugar, uma força divina, adorado como ajudante nas viagens ao mundo dos mortos e ao Além, ao mesmo tempo em que representações do céu estrelado eram raras (cf. Koch, 1993, 519-38; Hornung, 1999, 33-9). Uma exceção é o chamado “Teto Astronômico” no túmulo de Senenmut, a pessoa de maior confiança da rainha Hatxepsute, sobre o qual estavam retratados os meses e os astros mais importantes. No túmulo

de Ramsés, encontra-se um teto semelhante no qual Thot está representado como senhor do calendário e da medição do tempo, sentado em forma de macaco sobre uma seta *djed*, símbolo da “perenidade”. Thot também aparece em outras representações mais antigas como deus da Lua. Tratarei mais tarde sobre a sua importância para a astrologia, já que Thot, ligado a Hermes, tornou-se de certa forma o “criador” do esoterismo do final da Antigüidade. Apesar de existir um certo interesse pelo mundo das estrelas, temos que constatar com Hörnung:

O que evidentemente falta [...] em tempos faraônicos é a crença em uma influência dos planetas e das suas constelações. Os planetas recebem nomes de deuses (os externos com o nome de Hórus), mas aparecem praticamente só em listas e não possuem importância alguma para o imaginário religioso, ao contrário do que ocorria na Mesopotâmia. (1999, 34)

A situação é diferente no que diz respeito aos calendários. Assim, existe uma tabuleta de marfim da primeira dinastia, encontrada em um túmulo em Abidos, na qual Sothis (ou seja, Sirius) é adorado como “Portador do Ano Novo e das Inundações”. Isso corresponde ao fato de que as enchentes do Nilo no final do verão são anunciadas pela primeira aparição de Sirius no céu da manhã (a ascensão heliaca de Sirius acontecia no Antigo Egito sempre em torno do dia 20 de julho). Nessa época, começava também o ano solar egípcio, composto de 360 dias e 5 “dias adicionais”, os chamados epagômenos, considerados do ponto de vista do horóscopo como especialmente perigosos.

Nos testemunhos do Médio Império os conhecimentos astronômicos aparecem exclusivamente em conexão com calendários, que possuíam conotação mística. Dessa época, há tampas de sarcófagos conservadas sobre cuja face interior estão fixados os chamados calendários diagonais. Originalmente, esses calendários eram formados por 36 colunas, entre a 18ª a 19ª coluna estava inserida uma imagem oblíqua da deusa do céu, as Plêiades, Órion e Sirius, juntamente com

representações desses dois últimos. Com isso, os dois semestres do calendário eram ligados um ao outro. Cada coluna possui um título e doze nomes de estrelas (seis sobre e seis sob a faixa central), e os títulos indicam decanatos. A função dos nomes das estrelas não está bem clara, mas tudo indica que permitiam uma medição do tempo relativamente precisa. Cada nome de estrela corresponde às ascensões dos respectivos decanatos (ver abaixo) durante a noite. A cada dez dias, os decanatos sobem um lugar na lista e um novo decanato aparece embaixo, o que leva à típica representação diagonal e torna plausível que não se trate de verdadeiros calendários, mas sim de “relógios estelares” (Leitz, 1995).

Com os decanatos, pronunciamos já a palavra-chave que sempre entra em cena quando se fala da influência da religião e ciência egípcias para a história da astrologia. De fato, a doutrina ligada aos decanatos representa parte integrante da teoria astrológica na Antigüidade (e, na verdade, também de hoje), embora em uma forma modificada pela influência helenística. Um segundo tema também pertence à história da astrologia: o já citado papel de Hermes-Thot como “patriarca” do esoterismo antigo. Ambos serão melhor explicados a seguir.

### *Teorias dos decanatos*

A teoria dos decanatos, encontrada pela primeira vez nas tampas dos sarcófagos, foi desenvolvida no Médio e sobretudo no Novo Império. Os decanatos não são simplesmente determinadas estrelas ou constelações que se localizam nas proximidades da eclíptica, mas sim eram considerados forças divinas cuja influência podia ser estimulante ou prejudicial para os seres humanos. Podemos acompanhar em muitas inscrições e figuras o seu desenvolvimento até tornar-se uma teoria elaborada pode ser acompanhada em muitas inscrições e figuras. O estudo de Wilhelm Gundel de 1936 continua sendo uma obra de referência, hoje completada pela coleção exemplar dos *Egyptian Astronomical Texts* (EAT) de Neugebauer e Parker.

Se os decanatos costumavam ser vistos na teologia do Médio Império como seres perigosos contra os quais era preciso se defender com amuletos ou objetos semelhantes, a partir de aproximadamente 850 antes da nossa era passaram a ser avaliados positivamente. No túmulo de Osorkon II em Tânis (EAT III pl. 17) havia representações e braceletes com a imagem dos decanatos (junto com Osíris, Hórus, Thot, Ísis e Néftis) em forma de serpente ou com cabeças de leão. Supõe-se que eram considerados deuses protetores do morto. Hornung (1999, 35) chama a atenção para o fato de que, aqui, os decanatos já eram associados ao termo *schai*, "destino", uma associação que foi adaptada filosoficamente no período greco-romano ao conceito de fatalidade, *heimarmene* (ver p. 97).

O termo "decanato" só se impôs no período helenístico. Antes disso, eram denominados como "dominadores do mundo", "elementos do mundo" ou como seres divinos, originalmente também tinham o significado de "observadores da hora", o que corresponde absolutamente à palavra grega "horóscopo". O termo grego "decanato" designava como *terminus technicus* a divisão de um segmento zodiacal de 30 graus em três decanatos de 10 graus cada. Presume-se que se trate da transferência da ordem militar do "decano", um comandante que guiava dez soldados em barcos policiais do Nilo. O chamado retrato redondo de Dendera ilustra a identificação dos decanos na era romana com deuses celestes. No interior da imagem estão representados os signos zodiacais junto com outras constelações e forças celestes. Os 36 decanatos estão ordenados com seus nomes divinos no círculo que a envolve. Alguns nomes de decanatos correspondem aos textos mais antigos, enquanto também aparecem novos nomes e seres.

No que se refere à procedência dos nomes dos decanatos, J. F. Quack tentou demonstrar recentemente que muitos deles têm origem no antigo Egito. Ele examinou um documento cristão do século II, que foi encontrado na cidade egípcia de Nag-Hammadi, e é conhecido como o Apócrifo de João. Nele, fala-se de uma correspondência entre determinadas forças celestes e partes do corpo humano, utilizando-se nomes cujo significado nos é, em muitos casos, completamente

estranho, em outros, porém, pode ser reconstruído com base em antigos textos egípcios. A teoria de uma correspondência entre partes do corpo e forças celestes aparece também em muitos outros documentos da era romana, por exemplo, no *Testamentum Salomonis* judaico. A teoria dos decanatos egípcia uniu-se aqui a tradições gregas de um pensamento em correspondências que tem por objeto o vínculo entre planetas, signos zodiacais e partes do corpo. Essa teoria foi chamada pelo termo técnico de *melothésie*, falando-se, então, de *melothésie* zodiacal ou planetária. A primeira remonta, sem dúvida, a influências do Egito, tendo sido depois absorvida pela teoria hermética do vínculo universal de todos os seres. Na era greco-romana, isso levou a atribuir os decanatos a determinados minerais e metais, criando-se uma importante ponte entre a astrologia e a alquimia.

### Hermes Trismegisto

No período helenístico, antigas tradições egípcias uniram-se à religião e à mitologia gregas. O que trouxe maiores conseqüências para a história do esoterismo em geral e para a astrologia especificamente foi o vínculo criado entre o Thot egípcio e o Hermes grego, uma associação que, à época, foi simples porque ambos estavam relacionados à arte (de relevância sacerdotal) da escrita e da revelação de verdades ocultas. Hermes-Thot ficou conhecido a partir do século III antes da nossa era também por um outro nome grego: Hermes Trismegisto, o "três vezes grande Hermes" (cf. Koch, 1993, 610-22). Por toda a literatura da Antigüidade, Hermes Trismegisto era tido como deus que revelou a seus sacerdotes toda a tradição esotérica ou mágica-oculta, incluindo-se ensinamentos da ciência, da escrita e sobretudo da astronomia e astrologia. É preciso diferenciar aqui o gênero das chamadas *hermetika*, no qual Hermes ocupa um lugar de destaque, de uma compilação específica de textos do período depois de Cristo, o *Corpus Hermeticum*, que também foi encontrada na comunidade cristã-gnóstica de Nag-Hammadi no Alto Egito (há uma ótima explanação em Copenhaver, 1998, XIII-LXI).

No que se refere às *hermetika*, o material é extremamente diverso. Começando pelo modo como se realizavam as revelações divinas, diversas variantes são conhecidas. “Pseudo-Maneton” (V ou VI, I s.), um manuscrito que remonta ao período ptolomaico, conta que o deus teria gravado os seus ensinamentos acerca do poder das estrelas sobre as colunas e paredes dos santuários dos templos egípcios. Clemente de Alexandria (cerca de 150-211) baseia-se em uma vasta bibliografia sob o nome do deus Hermes e relata que teria havido 42 “livros completamente imprescindíveis” de Hermes dos quais quatro teriam sido dedicados à ciência dos astros. Os sacerdotes teriam de “saber de cor esses livros e tê-los sempre à ponta da língua” (*stromateis* VI, 4, 35, 2-37,1). Do ponto de vista do conteúdo, as obras atribuídas a Hermes Trismegisto abrangem praticamente todo o conhecimento antigo de magia, alquimia, astrologia, mas também de filosofia natural do Egito helenístico, aglutinando tradições mais antigas, sobretudo as teorias dos decanatos, com a filosofia grega. As seguintes áreas são especialmente interessantes:

As chamadas *genika* tratam do grande campo da astrologia universal, ou seja, da análise de evoluções mundanas em conexão com acontecimentos cósmicos. A esse grupo pertence a teoria dos senhores sobre determinadas eras e especulações sobre o esperado fim do mundo, como já eram formuladas muito antes na Grécia. Ao mesmo tempo, o *thema mundi*, ou seja, o horóscopo do nascimento do mundo, também era explicado. Afirmações sobre eclipses, aparições meteorológicas (raios, trovões, ventos, as chamadas *brontologias*), sobre cometas e terremotos formavam supostamente uma parte da “forma original” dos escritos herméticos.

Um escrito cientificamente polêmico, geralmente chamado de *Salmeschiniaka* e que aponta para tradições egípcias antigas, parece formar uma espécie de elo entre a astrologia mundana e a individual, pois contém dados detalhados sobre a localização dos decanatos e também uma compilação de remédios, amuletos e diferentes técnicas para se defender de influências cósmicas. De modo geral, a astrologia curativa ocupava uma importante posição nos escritos herméticos.

Podemos reconhecê-lo, por exemplo, na obra *Iatromathematika*, que discute correspondências medicinais, e no fato de o deus da medicina Asclépio ter sido designado como astrólogo na era helenística e associado a Hermes-Thot. Esse aspecto de Asclépio remete facilmente a idéias egípcias muito antigas, por exemplo, às “palavras de censura de Ipuwer” do Médio Império ou ao “Oráculo do Oleiro” da era ptolomaica. Em Asclépio, o venerado sábio egípcio Imhotep (aproximadamente 2650 antes da nossa era) também se mantém vivo, o que torna nítida a grande proximidade da filosofia hermética grega com ensinamentos egípcios (Hornung, 1999, 54-8).

Todos esses escritos têm em comum o fato de partirem de uma *sympatia* (como se chamaria na filosofia greco-romana), que integra a correspondência entre macrocosmo e microcosmo em uma estrutura de pensamento teosófica. Essa teoria logo viria a se tornar o cerne de todo esoterismo. Tal forma de pensar também predomina nos escritos do *Corpus Hermeticum*. A isso se soma — no século II — um componente neoplatônico que fala da ascensão do adepto pelas esferas planetárias de acordo com os conhecimentos que Hermes Trismegisto transmitiu a seu filho Tat (= Thot) em um ritual de revelação. O platônico “lar de luz” da alma é, ao mesmo tempo, lugar de libertação cristã dos sofrimentos do mundo. Podemos reconhecer aqui muito bem como a tradição pôde ser adaptada de forma dinâmica aos mais diferentes contextos religiosos e sociais. Para os cristãos em Nag-Hammadi, Hermes Trismegisto era um sábio egípcio que já havia anunciado a salvação por Jesus em seus ensinamentos. Por essa razão, a astrologia para eles também era uma disciplina “santa”, que não se opunha de maneira alguma aos ensinamentos cristãos.

Os escritos que na era helenística-romana receberam os nomes de *Nechepto* e *Petosiris* possuem um parentesco de forma e conteúdo com os escritos herméticos. A autoridade do “rei Nechepto” poderia se originar de Necho II, que governou na 26ª dinastia (677-672), mas não se pode afirmá-lo com precisão. O mesmo ocorre com o “alto-sacerdote Petosiris” cuja real existência na era ptolomaica não é comprovada. Costuma-se presumir, então, que os autores egípcios-hele-

nísticos desses livros escolheram esses nomes para conferir aos seus escritos uma idade respeitosa e, com isso, maior autoridade. Os paralelos, no que se refere ao conteúdo, com os escritos herméticos são infinitos; "Petosiris" parece, porém, ter dado maior importância à Lua do que ao Sol nos horóscopos individuais, além de tentar amparar os seus pareceres por meio de compilações de horóscopos natais. "Assim", conclui Gundel, "ele se tornou o precursor do método empírico-estatístico" (Gundel & Gundel, 1966, 33). Em todo caso, esses livros são obras fundamentais para a astrologia do século II a.C., que assimilaram não só a ciência dos astros babilônica-grega como também conseguiram integrar habilmente as tradições egípcias em um sistema astrológico geral. Esse sistema era, no entanto, mais orientado para a mitologia e a filosofia e conhecia menos dos fundamentos matemáticos da astrologia. Estava reservado aos autores helenísticos unir a ciência dos astros matemática e geométrica com as idéias filosófico-religiosas da Antigüidade e criar o que hoje chamamos de "astrologia clássica."

### III

## A ASTROLOGIA NA ANTIGÜIDADE

Ainda que as coisas se comportem dessa forma e por vezes não seja possível evitar erros nas profecias, não se deve desprezar a ciência como um todo. Da mesma forma como não devemos condenar a arte do barqueiro apesar de naufrágios ocorrerem com frequência, cabe-nos, numa profissão tão nobre e divina, receber com o coração grato tudo o que pudermos alcançar; não exigir sempre uma confiabilidade inabalável de todas as afirmações, como se, por meio da nossa ciência, tivéssemos arrendado toda a sabedoria humana, mas sim continuar a desenvolvê-la, aperfeiçoando-a com aquelas conclusões que têm de ser extraídas em outra parte.

PTOLOMEU

Você não encontrará sábio judeu e presbítero cristão que não seja também um astrólogo ou vidente.

*Comentário atribuído ao imperador ADRIANO*

QUANDO SE FALA EM ASTROLOGIA CLÁSSICA se quer dizer, via de regra, o desenvolvimento da ciência dos astros babilônica no período greco-romano até se tornar, nos primeiros séculos da era cristã, a principal disciplina a se ocupar com a interpretação da realidade. A astrologia

não só foi incorporada às sete artes no cânone científico romano como *ars mathematica*, mas também evoluiu para uma espécie de *lingua franca* daquela época, na qual as mais diversas culturas e religiões podiam facilmente se entender. Isso aconteceu graças à interação de inúmeras condições sociais, políticas, religiosas e científicas, das quais somente as mais importantes poderão ser apresentadas neste capítulo.

Nesse contexto, é preciso esclarecer que a cultura romana assimilou tradições astrológicas que lhe eram inicialmente estranhas, integrando-as num sistema próprio. A confiar nas escassas fontes existentes, antes da expansão dos romanos por todo o mundo mediterrâneo, a astrologia não era nem um pouco bem vista na Itália, se é que era sequer conhecida. O primeiro registro do termo *astrologi* no sentido de “observadores das estrelas” encontra-se em Ênio (230-169 a.C.), que também menciona os signos zodiacais, porém, não é possível deduzir daí a existência de uma astrologia já elaborada (citado por Cícero, *Da República* I, 18, 30). No século II a.C., encontramos referências a atividades exercidas por astrólogos, mas que curiosamente ainda são associadas às camadas sociais mais baixas. Assim, o historiador romano Valerius Maximus (I, 3, 3) relata, em torno de 31 a.C., sobre astrólogos que teriam sido banidos de Roma e da Itália no ano de 139, junto com adeptos do culto ao Zeus Sabazio. Constatemos ainda que tais ações sempre eram realizadas em momentos de revoltas sociais e políticas, pois se acreditava que os astrólogos poderiam sublevar o povo com suas profecias. Cato, um aristocrata conservador, confirma essa postura quando, no ano de 160 a.C., ordena aos guardas das propriedades agrícolas (eles mesmos escravos) que não consultem em hipótese alguma os “caldeus”, ou seja, os astrólogos (*De agricultura* I, 5, 4). Aproximadamente em 100 a.C., ficaria comprovado que esse perigo não era apenas fruto da imaginação, pois um guarda, um certo Athenio, previu que uma rebelião de escravos teria sucesso e que ele próprio se tornaria rei da Sicília. Após um breve êxito, no entanto, foi executado. O historiador Diodoro descreve Athenio como um “especialista em astrologia” (*Historia* XXXVI, 5, 1-4).

Cem anos mais tarde, Cícero ainda testemunha a propagação da astrologia nas classes menos privilegiadas, ao incitar (baseando-se em Ênio) o seu irmão Quintus a escarnecer dos ignorantes que se enriquecem explorando os ainda mais ignorantes:

Agora quero declarar o seguinte: não reconheço os que tiram a sorte nem os que adivinham o futuro por dinheiro, nem mesmo as invocações dos mortos, como as que o teu amigo Appius costumava realizar; finalmente, não dou importância a um áugure de Marte ou aos observadores da aldeia ou aos astrólogos do circo, nem para os profetas de Ísis, nem para os intérpretes de sonhos; pois todos esses não são verdadeiros adivinhos graças a uma ciência ou a uma arte, mas sim videntes supersticiosos e trapaceiros inescrupulosos: desprovidos de conhecimento, de razão ou sob o domínio da pobreza. Não conhecem o atalho para eles mesmos e, no entanto, mostram o caminho a outro; aos que prometem riqueza, pedem-lhes eles mesmos um tostão. (*Sobre a adivinhação* I, 132)

Quem aqui fala é o experiente filósofo e sacerdote — Cícero atualmente, ele próprio, como áugure, ou seja, como intérprete de sinais —, querendo proteger a alta arte da interpretação do futuro das mãos dos charlatães. Voltarei a falar ainda sobre a discussão filosófica em que ele se baseia (ver pp. 96-105); por enquanto, basta apontar que à época de Cícero os astrólogos certamente deviam estar entre os inúmeros adivinhos que tentavam ganhar a vida na agitação das feiras em torno do *Circus maximus*. O fato de as elites às vezes também buscarem o conselho dos astrólogos é testemunhado por Horácio a respeito de si mesmo aproximadamente em 35 a.C., enquanto Juvenal, em torno de 112 a.C., está convencido de que essas consultas eram feitas exclusivamente pelas mulheres das classes baixas (*Sátiras* VI, 582s.).

A presença dessa astrologia de certa forma indefinida e de orientação pragmática pode ser igualmente comprovada em muitos documentos dos séculos seguintes. A crescente reputação alcançada pela astrologia até nos círculos cultos do Império Romano só pode ser

explicada levando-se em consideração a influência dos sábios gregos. A partir do século III a.C., alguns intelectuais romanos passaram a demonstrar um sério interesse pela filosofia e literatura gregas. A conquista da Grécia pelos romanos entre 229 e 146 a.C. não levou a uma marginalização da cultura vencida, mas ao mesmo processo de assimilação tão característico de toda a história romana. Começou-se a aprender com os gregos. Os aristocratas deixavam-se instruir por eles, que não raro fundaram escolas inteiras e chegaram a Roma como “embaixadores” da sua filosofia. No que se refere à astrologia, a *stoa* desempenhou um papel central. Alguns supõem até que a filosofia estoíca de Panaitios (cerca de 185-109 a.C.) e do seu sucessor no cargo de diretor de escola, Poseidônio (aproximadamente 135-50 a.C.), tenha constituído um fator essencial para o estabelecimento da astrologia. Esse último radicou-se em Rodas de onde viajava com frequência a Roma. O próprio Cícero ouviu suas palestras naquela ilha no ano de 78. Poseidônio também tornou-se um amigo próximo de Pompeu cuja política acompanhava e defendia com vigor. Essa relação é só um exemplo de como uma astrologia de reflexão filosófica despertou um crescente interesse por parte dos sábios e políticos romanos até chegar a desfrutar de uma altíssima reputação no Império Romano como disciplina científica. As escolas filosóficas romanas, que mais tarde dariam origem a dinastias inteiras de astrólogos, basearam-se em seus antecessores gregos, aliando o conhecimento desses a outras tradições do Império Romano.

Como a astrologia na forma como foi praticada em Roma não pode ser entendida sem o seu sólido enraizamento na filosofia e na ciência gregas, pretendo traçar inicialmente um esboço daqueles antecessores para depois acompanhar o desenvolvimento do pensamento helenístico no Império Romano.

## I. A ASTROLOGIA GREGA ATÉ HIPARCO

É quase impossível responder com certeza quando se iniciou uma discussão séria sobre idéias astrais ou astrológicas na Grécia. Somente no século IV a.C. foram desenvolvidos conceitos fundamentais acerca de uma interpretação do cosmos e do ser humano. Registros mais antigos, que às vezes são vistos como manifestações iniciais da astrologia grega, podem ser omitidos aqui como irrelevantes. Essencial é, ao contrário, uma breve apresentação dos fundamentos especulativos lançados por Platão e seus colegas, já que viriam a obter uma importância para a história da cultura européia que precisa ser suficientemente valorizada. É verdade que aqui ainda não se pode falar de uma astrologia de fato, mas aqueles filósofos forneceram o material mitológico e ideológico sem o qual não se teria chegado à formação da astrologia subsequente.

### Os filósofos

Platão (427-347 a.C.) é o primeiro grego que conhecemos a estabelecer uma associação mitológica entre as características do firmamento e o destino terrestre. Em uma de suas últimas obras, o *Timeu*, ele fala das estrelas fixas como “entes vivos de natureza divina e eternos” (*Timeu*, 40b). Os planetas, por sua vez, são diretamente relacionados por Platão ao tempo, criado por Deus — o Demiurgo — ao mesmo momento que eles. E ainda:

Depois que cada corpo celeste necessário à criação do tempo chegou à via que lhe foi destinada e esses corpos, unidos por laços anímicos, tornaram-se entes vivos, percebendo o que lhes cabia, um descreveu sobre a via oblíqua do Outro, a qual cortava a via do Mesmo, dependente dele, um círculo maior, e o Outro, um círculo menor, o que descrevia o menor com um movimento mais rápido, o que descrevia o maior, mais lento. (*Timeu*, 38e)

Tal cosmologia revela que Platão, de fato, impulsionou o surgimento de todo o esoterismo ocidental. Até hoje a correspondência simbólica entre os planetas — nas palavras de Platão, os laços anímicos — ocupa o primeiro plano na astrologia. Da mesma forma, a concepção do cosmos como um ente vivo, no qual todas as partes estão ligadas entre si, representa uma convicção inabalável para o esoterismo e a filosofia natural pós-platônica.

Em *Timeu*, as estrelas recebem do Demiurgo a incumbência de criar, com os outros deuses, seres vivos, unindo o mortal com o imortal, e de conduzir o seu destino conforme as suas características (41e-42e). Essa mitologia astral corresponde tão pouco a uma astrologia no sentido clássico quanto a importante teoria do Grande Ano (como Aristóteles a denomina), que já se encontra formulada em Platão e que também viria a exercer uma forte influência. Sob essa teoria se oculta a opinião de que os períodos de órbita dos planetas — aqueles “entes vivos” — podem ser relacionados entre si. Até à sua época, segundo Platão, somente os ciclos do Sol e da Lua teriam recebido atenção, porém,

os homens, com exceção de poucos entre muitos, não compreenderam as órbitas dos outros planetas e não lhes dão nomes, nem as medem de acordo com observações realizadas, comparando as suas trajetórias em números. [...] A despeito disso, pode-se entender que o número de eras perfeito encerra o ano perfeito quando a velocidade de todas as oito órbitas, decorridas umas em relação às outras e medidas conforme o círculo do Mesmo e a progressão uniforme, retornar aos seus pontos de partida. (*Timeu*, 39e).

No momento em que um tal Grande Ano estiver concluído e todos os planetas tiverem alcançado novamente a sua constelação de partida, haverá uma “destruição de tudo o que existe na Terra por um poderoso fogo” (*Timeu*, 22d). Esse mito da renovação da Terra por um “fogo universal” era muito difundido na Grécia. Tudo indica que tenha nascido na Pérsia e tenha sido trazido para o Ocidente por meio dos cálculos periódicos babilônicos.

Com base no *Timeu* também é possível depreender os primeiros ensaios para uma teoria rudimentar dos aspectos. De uma forma excessivamente mitológica, Platão fala de uma “ciranda” dos deuses. Nessa dança, alguns “ao se encontrarem, podem entrar em união, outros, refletirem-se mutuamente” (40c). O domínio matemático da “dança” não interessava a Platão e também se furtou ao conhecimento dos gregos no século v. Algo semelhante pode ser dito em relação ao zodíaco. Se não quisermos interpretar exageradamente a recorrente menção aos “doze deuses” (por exemplo, *Fedro*, 246e-247a) ou a divisão do Império em doze regiões (*As leis*, 745b), relacionando-as à divisão da eclíptica, só nos resta admitir que Platão deve ter conhecido, no máximo, um estágio anterior do zodíaco.

**Eudoxos** — A situação é bem diferente em relação ao aluno de Platão, Eudoxos de Cnido (408-355 a.C.). Sabemos de várias fontes antigas que Eudoxos supostamente esteve no Egito por um bom período, talvez entre os anos de 381 e 380 a.C. É difícil dizer hoje o que ele teria aprendido exatamente ao encontrar os sacerdotes egípcios. Porém, no século I d.C., ninguém menos que Plutarco atribuiu a Eudoxos um número considerável de doutrinas astrológicas: o conhecimento de uma teoria egípcia dos aspectos (*De Iside et Osiride*, cap. XXX) e o nome de algumas constelações (cap. XXII), bem como a relação entre o Sol e a Lua, por um lado, e o significado intrínseco do escarabeu (cap. LXXIV-LXXV), por outro, que é uma constelação localizada no chamado círculo das doze horas e no zodíaco (mais exatamente, em Câncer). Em Cícero (*Sobre a adivinhação* II, 87) encontramos a informação de que Eudoxos teria rejeitado a previsão da biografia a partir da data de nascimento (*dies natali*). Em compensação, ele parece ter praticado uma forma elementar de astrologia universal, a qual inclui, por exemplo, previsões para o ano com base na posição da Lua na noite de Ano-Novo.

Não se deve superestimar o que Eudoxos pode ter aprendido com os egípcios. Sua importância reside sobretudo em testemunhar o crescente interesse dos gregos pela ciência dos astros oriental. Além

disso, ele viria a exercer uma influência decisiva sobre a astronomia, a geometria e a matemática posteriores (North 1994, 67-77). Com isso, Eudoxos encontra-se no limiar da elaboração racional-científica da astrologia cujo principal precursor foi Aristóteles, a quem nos dedicaremos agora.

**Aristóteles** — A influência de Platão sobre a astrologia antiga residia, como foi dito, no seu elemento místico, o qual preparou o terreno para a recepção de idéias astrais. Seu aluno mais importante, Aristóteles (384-322 a.C.) contribuiu substancialmente com o seu modelo elucidativo cosmológico e físico para que a astrologia científica pudesse ter entrada na Grécia antiga. A Terra era vista por ele como centro do mundo, rodeada pelos círculos dos planetas e também pelo céu de estrelas fixas. O éter era visto como quinto elemento, eterno e imutável. Todas as outras esferas estariam diretamente ligadas e subordinadas aos movimentos e mudanças que, em última análise, seguiriam, porém, um único impulso. Esses movimentos eram considerados como opostos: enquanto a esfera das estrelas fixas, como primeiro movimento, simboliza o princípio da permanência, o segundo movimento da esfera planetária contra o “círculo oblíquo” (ou seja, o cinto zodiacal) expressa a dinâmica da vida terrestre. As condições e a duração da vida na Terra são determinadas por esses dois movimentos opostos. Esse raciocínio filosófico-metafísico foi fundamental para a astrologia clássica.

A importância de Aristóteles também se torna visível em outra área, a saber, na combinação dos quatro elementos com as quatro “qualidades primordiais” e estados agregados, que teria influência até a astrologia moderna. Aristóteles distinguia as seguintes correspondências:

| <i>Qualidade</i> | <i>Estado agregado</i> | <i>Elemento</i> |
|------------------|------------------------|-----------------|
| Quente           | seco                   | fogo            |
| Quente           | úmido/líquido          | ar              |
| Frio             | úmido/líquido          | água            |
| Frio             | seco                   | terra           |

É claro que a busca por elementos ou qualidades primordiais uniformes é muito mais antiga, podendo ser comprovada na Grécia já no fim do século VI a.C. Sobretudo os pitagoristas, que atribuíam uma importância especial ao número quatro e acreditavam na isomorfia entre a matemática e todos os entes, devem ser vistos como precursores de Aristóteles. Entretanto, foi somente esse filósofo, com a dedução das qualidades primordiais e a transferência de seus efeitos para a substância dos planetas e de outros astros, quem abriu um caminho que seria seguido ao longo de séculos pela astrologia em desenvolvimento. Houve ainda uma importante consequência para a medicina, pois a estrutura quaternária e a tese dos quatro humores (*quattuor humores*) podiam ser aplicadas maravilhosamente ao corpo, servindo para classificar doenças e tratá-las. Embora Aristóteles tenha tido uma postura crítica em relação aos pitagoristas em todo o resto, nesse aspecto concordou com as suas teorias.

Falta mencionar que Aristóteles tornou bem aceita nos círculos filosóficos aquela disciplina chamada mais tarde por Ptolomeu de astrologia mundana. Em seu escrito *Meteorologica*, ele atribui enchentes, terremotos, tempestades e secas à aparição de cometas (VII, 344b, 20s.). Os eclipses, explica, também poderiam acarretar tais fenômenos (II, 8, 367b, 5s.) e reconhece expressamente a influência de astros importantes como Sirius ou Órion sobre as condições climáticas (II, 5, 361b, 23s.).

Com essas poucas estações da filosofia grega até o século IV, não pretendi de forma alguma postular que uma “astrologia” já seria visível. Continua a valer o que Franz Boll formulou há mais de cinquenta anos: seria “equivocado acreditar que, até aqui, a interpretação dos astros teria desempenhado algum papel no mundo grego; nem Platão, nem Aristóteles, nem mesmo os pitagoristas se preocuparam com o ofício dos caldeus” (Boll, 1950, 67). No entanto, é necessário levar em consideração a filosofia grega, pois ela mostra por que as tradições astrológicas infiltradas do Oriente foram absorvidas de modo tão fértil na Grécia. Afinal, não só no fim da Antiguidade, mas também na Idade Média e Moderna, a astrologia continuou a desenvolver aqueles modelos cosmológicos elaborados por Platão e Aristóteles.

### A transmissão da astrologia babilônica: Berossos

É interessante agora indagar que caminhos levaram as idéias babilônicas à cultura helenística. Por sorte, temos condições de reconstruí-los bastante bem. Em primeira linha, foram sábios babilônicos que dominavam o grego que transmitiram doutrinas astrológicas para o Ocidente, entre os quais Berossos, um sacerdote do culto ao deus Bel (deus Marduk), tem uma importância especial. Vitruvius (*De architectura* IX, 6, 2) relata que ele fundou uma escola de astrólogos na ilha de Cos. A partir de outros fragmentos sobre Berossos, é possível supor que isso tenha ocorrido em torno de 281 a.C. Sua reputação — como, de modo geral, a influência da escola de astrólogos de Cos — era enorme. Plínio, o Velho (*Maior naturalis historia* VII, 37, 123), conta que, ainda durante o Império, Berossos teria sido tão idolatrado “em razão de suas profecias divinas” a ponto de se ter erigido uma estátua em sua homenagem cuja língua era revestida de ouro.

É bem certo que Berossos seja o autor da *Babyloniaka*, ou seja, “Histórias babilônicas”, que se estendiam dos primórdios até Alexandre, o Grande, e tornaram o conhecimento esotérico oriental acessível a um público falante do grego. Como em outros casos, também esses escritos originais se perderam. Entretanto, é possível reconstruir parte do conteúdo do texto com base em fragmentos de autores greco-romanos. Segundo esses fragmentos, Berossos discorreu não só sobre cometas e outras teorias gerais, mas também sobre o Grande Ano, um tema que mais tarde continuou a ser tratado justamente sob o ponto de vista da história da cultura e da religião. Em Sêneca, encontramos a seguinte informação:

Berosos [...] afirma que a trajetória dos astros determina a época de uma catástrofe de fogo e de uma inundação. Um fogo devastará a Terra quando todos os astros que agora percorrem vias diferentes se reunirem em Câncer [...]; uma inundação ocorrerá quando o conjunto dos mesmos astros se encontrar em Capricórnio. O primeiro é provocado pelo solstício de verão, o último, pelo de inverno. (*Naturales quaestiones* III, 29)

Como esse trecho evidencia, não é fácil estabelecer uma ligação com a Babilônia, pois a teoria do fogo terrestre já era conhecida na Grécia há muito tempo, como foi visto antes a respeito de Eudóxos, e alguns fragmentos associam o que foi atribuído a Berossos a doutrinas egípcias sobre Hermes Trismegisto. No entanto, é possível mostrar em fragmentos recebidos de Eusébio e Synkellos que aqui há de fato uma herança babilônica. De acordo com esses testemunhos, Berossos enumerou os “reis dos assírios” no segundo livro da obra *Babyloniaka*, começando por Aloros, o primeiro rei da Babilônia, a Xisutro, em cujo reinado teria acontecido o primeiro grande dilúvio (cf. Burstein, 1978, 18s.). Os períodos de regência dos reis correspondem a 120 saros. Como um sar acádio abrange um período de 3.600 anos, chega-se a 432 mil anos. Aqueles 120 saros, por sua vez, compreendem apenas um quinto do tempo terrestre, que, dessa forma, equivale a exatamente 2.160 milhões de anos (600 saros). Esse número resulta do fragmento citado, pois Berossos fala de “registros conservados na Babilônia com grande cuidado e que se estendem por um período de aproximadamente 2.150 milhões de anos”. Hoje se admite que, de acordo com essa teoria, se deve acrescentar ao período exato de 2.148 milhões de anos ainda uma espécie de “período final” de 12 mil anos, que Berossos faz começar no tempo de Alexandre, o Grande. No fim, haveria supostamente uma catástrofe mundial. Como esse sistema numérico só foi utilizado na Babilônia, não pode haver dúvida sobre a origem das doutrinas. Conclui-se igualmente a origem babilônica pelo fato de 2.160 milhões ser divisível por 60<sup>3</sup>, um sistema de cálculo que se difundiu a partir da Babilônia até a Índia, mas que se diferencia nitidamente do sistema grego.

Com Berossos, encontramos pela primeira vez expressamente uma expectativa matemática-astronômica do fim dos tempos, baseada em ciclos planetários (e não em mitos astrais, como em Platão). Nesse contexto, é relevante que aqueles 432 mil anos resultem dos períodos de órbita dos dois planetas externos Júpiter e Saturno: 432 mil anos correspondem a 14.400 órbitas de Saturno e, ao mesmo tempo, a 36 mil órbitas de Júpiter.

A teoria do Grande Ano propagou-se cada vez mais nos séculos seguintes, passando por uma ou outra mudança até chegar a influenciar a política dos imperadores romanos. O exemplo da escola de astrólogos de Cos deixa claro que o desenvolvimento da astrologia se deu não só por meio da utilização do conhecimento herdado, mas sobretudo por observações e pesquisas desenvolvidas pela própria escola. Astrólogos famosos entraram para os livros de história, entre eles, primeiramente Kalippos (aproximadamente 330 a.C.) e, depois, o famoso Hiparco de Nicéia.

### *Hiparco calcula a precessão*

Ao se registrar ano a ano em março, por ocasião do equinócio da primavera, a posição do Sol em relação às constelações, verifica-se após algum tempo que esse se desloca lentamente em direção ao zodíaco. Esse fenômeno acontece porque o eixo terrestre não gira em torno do Sol uniformemente, mas se subordina a um mínimo movimento pendular. No primeiro milênio antes de Cristo, o chamado ponto vernal encontrava-se em Áries, de maneira que até hoje se fala no “ponto de Áries”. Isso, no entanto, conduz a enganos, pois após algum tempo o “ponto de Áries”, na realidade, não se encontra mais em Áries, e sim em Peixes ou, depois, em Aquário. Deparamo-nos aqui mais uma vez com o problema do deslocamento de constelações e signos que já nos ocupou anteriormente ao tratarmos da astrologia babilônica.

O deslocamento do ponto vernal, a *precessão*, acontece, como hoje se sabe, com uma velocidade de pouco mais de 50 segundos de ângulo no ano, ou seja, aproximadamente  $1^\circ$  em 72 anos. Isso significa que o Sol muda de signo zodiacal no equinócio da primavera após 2.160 anos, em média, atravessando todo o zodíaco num período de quase 26 mil anos, o que também pode ser considerado um “Grande Ano” e permite inúmeras interpretações mitológicas. Entre o século III e II a.C., aconteceu a transição do ponto vernal para o signo de Peixes, por essa razão costuma-se falar do início da “era de Peixes”. Podemos notar que ainda hoje tal fenômeno exerce grande influência

sobre assuntos religiosos e culturais pela abundante especulação sobre a nova mudança de signo do ponto vernal, dessa vez, para Aquário. A “era de Aquário”, que se inicia atualmente, tornou-se um modelo de identificação central para o movimento *New Age* da segunda metade do século XX (apesar ou por causa das vagas possibilidades de interpretação).

Mas voltemos para a Antigüidade. Em razão do longo período de observação dos astrólogos mesopotâmios pode-se admitir que um conhecimento acerca do fenômeno da precessão como tal tenha sido formado precocemente. O mesmo vale para as primeiras construções européias de calendários, já que a posição do Sol depois de alguns séculos se deslocava nitidamente em relação a posições mais antigas. Porém, não existem provas de que na Mesopotâmia — e muito menos na Europa antiga — se tenha conseguido calcular o valor da precessão. Esse feito é mérito de Hiparco (aprox. 190-120 a.C.), que se ocupou intensivamente tanto da astronomia babilônica quanto da geometria e a aritmética gregas (cf. North, 1994, 92-104). Ao lado de muitos outros cálculos astronômicos — por exemplo, a criação de um catálogo estelar sobre o qual Ptolomeu fundamentou posteriormente os seus estudos — Hiparco calculou um valor matemático da precessão de aproximadamente  $1^\circ$  para cem anos, que de fato chega muito próximo dos valores reais. Essa informação também é confirmada por Ptolomeu.

Se pensarmos no grande interesse das culturas antigas pelo cálculo e pela interpretação de períodos, “grandes anos” e ciclos planetários, podemos supor que uma descoberta como a de Hiparco tenha causado uma certa sensação. Afinal, ela coincidiu exatamente com a época em que o ponto vernal mudou de Áries para Peixes, o que teria suscitado amplas leituras. Infelizmente, estamos restritos aqui a especulações, já que as fontes antigas não se referem explicitamente à transição do ponto vernal. Há, porém, cientistas que consideram provável uma maciça influência de Hiparco sobre as religiões daquele tempo, até a suposição de que o culto a Mitras teria sido criado em decorrência dessa determinação astronômica de uma mudança de

época. Tratarei desse tema mais à frente num capítulo próprio, pois mesmo que essa tese talvez seja exagerada, não pode haver dúvida de que a combinação de modelos diversos de periodizações — a “grande conjunção” de Júpiter e Saturno, combinada com “semanas de anos”<sup>\*</sup> ou mesmo a localização do ponto vernal — tenha se mostrado extremamente relevante para todas as religiões da Antigüidade.

## 2. A ASCENSÃO DA ASTROLOGIA À CONDIÇÃO DE TÉCNICA DOMINANTE DE INTERPRETAÇÃO DO TEMPO EM ROMA

### *As escolas filosóficas e a astrologia*

Em Roma, como já foi dito, não se chegou à astrologia através de caminhos próprios, mas sim por meio do encontro com culturas nas quais a ciência dos astros já era mais desenvolvida. Já salientei acima que, sem a influência dos filósofos gregos, o forte crescimento da reputação da astrologia no início do Império teria sido completamente impensável. Nos séculos II e I a.C., a reflexão sobre o mundo, o cosmos e os deuses tornou-se uma atividade à qual os romanos cultos gostavam de se dedicar. Frequentemente, a motivação resultava menos de um interesse profundo pela reflexão teórica — pois o que dominava era a tendência para a ação prática e pública — do que da sensação de que a cultura grega seria claramente superior à romana, de forma que era necessário assumir alguma postura em relação a ela. A absorção da cultura estrangeira revelou-se um caminho apropriado.

Nessa época, foram lançados os fundamentos para uma reflexão sobre a astrologia, que até hoje pouco se modificaram nos seus traços principais. Quer se tratasse dos defensores de uma interpretação de mundo astrológica ou dos seus oponentes — os modelos desenvolvidos na época romana foram definitivos para as futuras discussões.

<sup>\*</sup> Uma *semana de ano* equivale a setenta anos. (N. T.)

Quero, por essa razão, analisar algumas dessas contribuições e, na verdade, concentrar-me nas questões intensivamente discutidas à época, referentes ao fatalismo, ao determinismo e à liberdade humana, bem como ao modelo cosmológico que sustentava uma relação de causa e efeito entre os astros e os seres humanos. Embora se costume atribuir as diferentes posições em relação a esses temas a determinadas “escolas filosóficas”, uma tal sistematização não reproduz adequadamente as verdadeiras discussões. Em muitos casos, houve uma assimilação de alguns argumentos do partido contrário, ao mesmo tempo que outros foram rigorosamente rejeitados. Parece, portanto, mais adequado apresentar essas questões por temas.

*O quão determinante é o destino? — Heimarmene e Sympatheia*  
Uma importante perspectiva para o julgamento da astrologia diz respeito à questão de saber em que medida o destino humano já estaria determinado, se seria possível conhecê-lo previamente e qual força atuaria por trás dessas relações. É óbvio que a argumentação filosófica nesse ponto fluiu rapidamente para uma argumentação religiosa. A *stoa* teve grande influência nessa discussão, uma corrente grega da filosofia que logo se difundiu em Roma, tendo sido representada em escolas conceituadas. Sua importância para a astrologia se evidencia ao analisarmos melhor dois conceitos aqui desenvolvidos — *heimarmene* e *sympatheia*.

Os estóicos consideravam a lei causal como base para qualquer explicação do mundo. Como não há nada que não seja determinado por uma causa, não existe espaço no cosmos para acasos e acontecimentos arbitrários, principalmente diante do fato de que as ordens causais estão todas ligadas entre si e de que o mundo todo forma uma unidade. Esse mecanismo obrigatório era denominado de *heimarmene*, o que de início significa simplesmente “destino”. Mas esse conceito pouco tem a ver com o nosso conceito de destino. A *heimarmene* é antes de tudo uma cifra para a regularidade do cosmos, que, aliás, não pode ser pensada como estática, mas sim como um sistema dinâmico de forças, que se desenvolve como um ser vivo e se modi-

fica progressivamente. Por isso, a *heimarmene* às vezes é denominada de *energeia*, ou seja, “força”, que impulsiona a ação cósmica e como *ousia*, “ente”, isto é, a alma do mundo que, de certo modo, representa a força personificada. Nesse sentido, a *heimarmene* pode ser descrita até mesmo como uma deusa responsável pela ação das causalidades.

O conceito de *sympatheia* (em grego, “compaixão”) vem completar essa reflexão. Se todas as partes do cosmos forem consideradas como unidas entre si, então os princípios causais produzem efeito sobre todas as partes ao mesmo tempo. A conexão entre diferentes níveis do cosmos — mesmo que estejam naturalmente subordinados à causalidade — pode ser interpretada como uma conexão de *correspondências*. Para a astrologia, a conseqüência daí resultante é o fato de as estrelas, por serem parte da alma do mundo como os seres humanos, encontrarem-se numa relação dinâmica de correspondência com o mundo terrestre, de forma que a sua observação permite obter informações sobre evoluções que transcorrem na esfera mundana. É evidente que esse modelo pôde ser facilmente relacionado ao hermético “como em cima, embaixo”.

Aqui se coloca a interessante questão de saber se ainda é possível falar em liberdade humana quando todo o destino — o *fatum*, como diziam os romanos — se origina na ação causal da *heimarmene*. Muitos críticos interpretam a *heimarmene* como a “pressão dos astros”, argumentando que ela representaria o fim de qualquer ética, pois o homem já não seria mais responsável por seus atos. No entanto, essa crítica diminui a posição dos estóicos, como se pode averiguar no exemplo de Sêneca (aprox. 4-65 d.C.). O filósofo romano é um dos representantes mais conhecidos da filosofia estóica, a qual se ocupou principalmente com as questões relativas à ação correta e à “boa vida”. Sêneca, que prova em suas obras um conhecimento exato das doutrinas astrológicas, tinha uma relação ambivalente com a questão da *heimarmene*. Por um lado, ele admite uma urgência inexorável e uma predeterminação do destino — principalmente, em relação ao cosmos como um todo —, por outro lado, sempre traz à tona a responsabilidade do homem livre

durante a sua sorte terrestre. Em seu escrito *Sobre a profecia*, afirma inequivocamente: “O destino nos guia, e o tempo que é concedido a cada um para viver já foi determinado pela hora de nascimento” (*De Providentia* 5). Como nada é por acaso e “assuntos pessoais e públicos estão encadeados em uma longa corrente”, o melhor seria se entregar ao destino com confiança e coragem (daí o conceito ainda hoje comum de “calma estóica”). O inexorável é, na verdade, também o que mais faz sentido para o desenvolvimento da pessoa e da esfera pública, eis a otimista hipótese primordial. Essa hipótese também leva Sêneca a afirmar que o ser humano não está de modo algum à mercê de um cego mecanismo, já que a sua responsabilidade reside, antes, no conhecimento do seu destino. A frase mais famosa a esse respeito, que Sêneca vai buscar nas obras de Cícero, é a seguinte: “O destino conduz quem consente e arrasta quem não consente” (*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* [*Epistolae* 107,10]). Em outras palavras: quem possui o conhecimento da sua destinação e age em harmonia com as necessidades cósmicas é livre e assume soberanamente as obrigações que lhe são impostas — um paradoxo que não convenceu a todos, tornando-se objeto freqüente de debates filosóficos até a Idade Moderna. Pensemos, por exemplo, no famoso *diktum* de Kant, segundo o qual é livre quem impõe leis a si mesmo.

Com o passar do tempo, a *stoa* foi reprimida por outras correntes filosóficas, o que pode ser justificado por mudanças que disseram respeito não só ao debate filosófico, mas também a processos sociais e políticos dos primeiros séculos da nossa era, criando um novo clima intelectual-filosófico. Sobretudo o médio e o neoplatonismo logo superaram a *stoa*, transformando-se em um modelo elucidativo determinante para a astrologia. Nesse contexto, o neoplatonismo absorveu aspectos da doutrina estóica, como por exemplo, a idéia do cosmos como um ente vivo ou o papel dos planetas como instâncias poderosas. Pensadores como Filon de Alexandria (século 1 d.C.) e, mais tarde, o filósofo neoplatônico mais importante, Plotino (205-70), adotaram tais pensamentos e idéias herméticas e astral-místicas no sentido platônico, gerando dessa forma um modelo que, embora reconhe-

cesse a *heimarmene* como princípio do destino, prometia ao mesmo tempo a salvação do homem. Voltarei a falar neste capítulo a respeito das conseqüências trazidas por essa mudança para as religiões do fim da Antigüidade.

Nesse momento, quero tratar de uma questão que definiu essencialmente o discurso antigo sobre a astrologia e que devemos conhecer se quisermos entender por que mesmo os críticos da astrologia não questionaram absolutamente as hipóteses fundamentais dessa disciplina. A sua crítica, na verdade, não se dirigia à astrologia como tal, mas sim a uma determinada forma de fatalismo astral que encontravam em muitos astrólogos da época. Vou explicá-lo com base no exemplo de Cícero.

*Crítica à astrologia fatalista: o exemplo de Cícero* — Foi o filósofo grego Carnéades (214-129 a.C.) quem forneceu, ainda no século II a.C., os principais argumentos que passaram a ocupar o foco do confronto crítico com a astrologia. Carnéades fundou, bem a exemplo da tradição platônica, uma chamada “Nova Academia”, destinada a fazer do ceticismo filosófico o instrumento decisivo para todos os aspectos da reflexão. Ao chegar a Roma em 156, logo ficou conhecido por rejeitar toda e qualquer comprovação definitiva, tendo sido o primeiro a desenvolver uma teoria da probabilidade, a qual conhecia apenas diferentes graus de probabilidade, mas nenhuma certeza derradeira. O método da dúvida acadêmica tornou-se o cerne dessa escola e renomados filósofos de Roma dariam continuidade mais tarde às teorias de Carnéades. Entre eles, encontrava-se também Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.), que apresentou, em seu famoso escrito *Sobre a adivinhação*, os argumentos mais importantes de Carnéades contra a astrologia, tornando-os acessíveis ao público romano.

Em *Sobre a adivinhação*, escrito nos seus últimos anos de vida, Cícero discute as diversas técnicas de previsão do futuro que estavam em voga na época: aruspicação (leitura das vísceras), augúrios (interpretação de sinais), oráculos e astrologia, além dos métodos de interpretação “naturais”, ou seja, sonhos e transe. Ele introduz sua crítica

mordaz à astrologia com as palavras: “Agora voltemo-nos às idéias sobrenaturais dos caldeus!” (II, 87). Primeiro, elucida as posições básicas do ofício da interpretação dos astros, mostrando ter familiaridade com as técnicas mais importantes para, finalmente, partir para o ataque: “Ó delírio incrível (*O delirationem incredibilem*)! Nem todo erro deve valer como simples tolice” (II, 90).

São basicamente seis os argumentos que Cícero leva a campo: primeiro, os astrólogos partiriam de pressupostos não fundamentados por conhecimentos astronômicos, pois já que existe uma distância infinita a separar os planetas, eles não poderiam exercer o mesmo grau de influência sobre os seres humanos, como afirmavam os astrólogos. Se observarmos a discussão contemporânea, veremos que essa crítica se dirige àqueles que seguiam um modelo causal. No entanto, havia também outros que Cícero conhecia muito bem e evidentemente não podia ter em mente, como Geminus de Rodes, que no século I a.C. questionava se as estrelas seriam de fato a causa das influências mundanas ou se, na verdade, as indicavam (Geminus II, 1, 5s.; I, 17, 1-38). Tal visão combinava também com o conceito de simpatia e com o pensar em correspondências “hermético”, que possuía inúmeros adeptos.

A segunda restrição de Cícero baseava-se igualmente em reflexões astronômicas, defendendo que as constelações divergiam muito umas das outras em diferentes graus de latitude, o que, entretanto, não era suficientemente analisado pelos astrólogos. Mais uma vez, cabe indagar a qual escola astrológica Cícero se refere aqui, visto que no meio profissional era considerado necessário, já no início do Império, calcular o *horoskopos*, ou seja, o ascendente, bem como o ponto de culminação que determinava o Meio-do-Céu (MC) (Bouché-Leclercq, 1899, 257s.). Regras para a pesquisa dos eixos principais no horóscopo são encontradas em Manilius, Vettius Valens, Firmicus Maternus e Ptolomeu. É sobretudo importante citar a obra astronômica *Anaphorikos*, cujo autor Hypsicles viveu em torno de 175 a.C. Esse sábio desenvolveu um método matemático que — embora seja apresentado como exemplo para o clima (ou seja, a latitude) de Alexandria

— pode ser aplicado a todos os graus de latitude, desde que se conheça a duração do dia mais longo do clima em questão.

O terceiro argumento de Cícero aborda as “dessemelhanças no Céu”, dessa vez, porém, em relação às condições climáticas no momento do nascimento: “Mas que insensatez, não se levar em consideração, apesar das imensas turbulências e mudanças no céu, o papel do vento, da chuva, do tempo como um todo” (§ 94). Com essa questão, ele quer destacar o paradoxo de, por um lado, se desprezar essas sérias influências como secundárias, e, por outro, se admitir que o nascimento seria influenciado de maneira causal “pelo que é intangivelmente delicado, a ponto de não poder ser percebido de modo algum com os sentidos e só dificilmente com a razão”.

O quarto argumento diz respeito às enormes diferenças entre as culturas, como a hindu, a persa, a etíope, a síria. Em razão dessas divergências seria extremamente importante, de acordo com Cícero, levar em conta o local de nascimento e a sua conseqüente influência social. Esse argumento foi muito discutido (também por Filon de Alexandria) e astrólogos conhecidos tentaram encontrar uma solução para o problema. Eis como Manilius exorta seus alunos a interpretar os horóscopos: “Pensem no som de tantas vozes distintas, de tantas línguas distintas e nos usos e costumes que se assemelham ao clima das regiões” (*Astronomica* IV, 731s.). É quase certo que Cícero não quis se referir a tal escola astrológica. Sua argumentação só faz sentido se a associarmos à tão desprezada “astrologia vulgar”.

O quinto argumento foi igualmente defendido por muitos, aliás, como continua sendo até hoje. Cícero quer saber “se todos os que caíram na batalha de Cannae se encontravam sob a mesma e única constelação; pelo menos, a morte foi a mesma e única para todos” (§ 97). Trata-se de um problema astrológico grave, pois, de fato, os intérpretes dos astros têm de partir do princípio de que aqueles soldados, ou também habitantes de uma cidade que é assolada por epidemias ou as vítimas de uma catástrofe natural têm de apresentar horóscopos semelhantes. Embora Cícero ressalte expressamente que esse argumento tenha surgido do seu próprio espírito, recorre aqui,

em dúvida, a Carnéades. Os astrólogos supunham que uma morte violenta poderia ser determinada por certas características do horóscopo, em especial, se Marte e Saturno se encontrassem em aspectos difíceis em relação ao Sol e à Lua. Com base na posição de Marte ou de Saturno nos signos, eles previam até mesmo se uma pessoa morreria por estrangulamento ou afogamento. E a respeito da morte numa batalha, Firmucus escreve que um homem sob influência de Marte seria dizimado na guerra de modo terrível (*Mathesis* VIII, 27).

Como os especialistas tentavam, então, rebater as críticas de Cícero? O mais tardar a partir de Ptolomeu (século II), impôs-se a ideia de que, em determinados contextos, como guerras ou situações envolvendo toda a sociedade, o horóscopo individual ficaria subordinado ao horóscopo do rei ou do Estado, bem como às posições planetárias de caráter mundano-astrológico do período em questão.

Os acontecimentos de reinos inteiros são suscitados por causas mais abrangentes e mais graves do que as da vida humana individual. Como, portanto, causas mais fracas na Natureza são sempre subordinadas a causas mais poderosas, da mesma forma que efeitos parciais se ajustam a grandes efeitos gerais, então precisamos primeiro tomar conhecimento do geral, se quisermos submeter à análise destinos pessoais que são apenas partes do grande Todo. (Ptolomeu, *Tetrabiblos* II, 1)

Essa visão é defendida ainda hoje pela astrologia mundana, embora a observação quase exclusiva do horóscopo individual tenha com freqüência perdido de vista tal contexto.

Como último argumento principal contra a astrologia temos que citar ainda a constatação de Cícero de que muitas profecias dos intérpretes dos astros simplesmente não se realizaram. Para quantos soberanos previu-se erroneamente que

morreriam com idade, todos em casa, todos sob o brilho da sua glória. Parece-me, assim, muito estranho que ainda haja pessoas a oferecer a sua confiança àqueles cujas profecias são notoriamente contestadas a cada dia pela realidade dos fatos. (§ 99)

Essa opinião era tão polêmica naquela época como o é hoje. Se Cícero ainda pôde convencer muitos de seus contemporâneos sobre a lógica de sua crítica, o discurso social viria a tomar um curso completamente diverso depois de apenas cem anos. De repente se reconheceu que um bom astrólogo de fato sabia prever com precisão a morte de um soberano. Há exemplos famosos disso sobre os quais ainda falarei.

Esses são, portanto, os argumentos mais importantes postulados por Cícero contra a astrologia. Acrescentemos rapidamente ainda outros: a influência dos pais, que determinam pela concepção a aparência e o caráter da criança; o fato de pessoas nascidas ao mesmo tempo poderem sofrer destinos completamente diversos (o famoso argumento dos gêmeos); pessoas com uma deficiência nata seriam às vezes capazes de superar o déficit “do destino” por meio da disciplina e da força de vontade. E finalmente: se aceitássemos as premissas da astrologia, teríamos de admitir constelações natais até para os bichos. “Seria possível afirmar maior disparate do que esse?” (§ 98).

Em suma, podemos constatar que Cícero expôs as discussões da Nova Academia com um brilhantismo até então quase inalcançado e influenciadas sobretudo por Carnéades e Panaitios. Todavia, é preciso cautela ao julgá-lo. Mesmo em trechos de diálogos que Cícero denomina expressamente como sua própria voz, ele não raro incorpora argumentos que advêm da história da filosofia. O que se sobrepõe a tudo — e aí se encontra o ponto arquimediano do seu pensamento — é o ceticismo inquebrantável, a considerar que não há verdades definitivas, passíveis de ser impostas ao homem incontestavelmente. É com razão que Marie Theres Fögen afirma: “Cícero [...] não pretendeu com *Sobre a adivinhação* prestar um voto pessoal de descrença nem soterrar os métodos romanos tradicionais de interpretação do mundo” (1993, 258). A atitude característica da Nova Academia de busca pelo conhecimento objetivo também se manifesta no fato de Cícero ter nutrido amizades duradouras com filósofos ainda que defendessem posições completamente opostas, como Poseidônio, Varro e Nigidius Figulus. Poseidônio e Varro eram adeptos cultos da

astrologia, de maneira que podemos excluir a possibilidade de Cícero não ter tido conhecimento das técnicas usuais e, por isso, ter proferido julgamentos precipitados. Em alguns trechos dos seus diálogos, Cícero também apóia a astrologia (ver *Sobre a adivinhação* I, 17s.), o que mostra nitidamente que seu ataque não se dirige contra a astrologia como um todo, mas sim contra a sua ramificação fatalista e determinista.

Apresentei a posição de Cícero em detalhes, porque muitos dos seus argumentos foram constantemente retomados nos séculos seguintes. A discussão que envolve fatalismo, liberdade humana, as influências da socialização e do meio, bem como a complexidade dos fatores interpretativos sempre inflamou os espíritos, pois abrange os fundamentos sistemáticos da interpretação astrológica do tempo.

### *Sinais celestes e alta política: o exemplo de Virgílio*

O ano de 44 a.C., no qual Cícero escreveu sua obra sobre as profecias, representou um marco profundo para a história romana, pois César havia sido assassinado e o Império encontrava-se em meio a uma grande agitação. Além disso, o poder militar dos partos no Leste significava uma ameaça permanente. Numa tal situação, reagia-se diante de sinais celestes com uma sensibilidade ainda maior do que o normal. A aparição de um cometa sobre Roma no ano de 44 foi imediatamente associada à morte de César e dizia-se que *Sidus Iulium* (a “estrela de Júlio [César]”) seria uma prova de que o sobe-tano teria se elevado até as estrelas e continuaria a viver agora em Venus, Leão ou Libra. Essas associações entre o poder de um sobe-tano e o mundo dos astros tornaram-se cada vez mais comuns, de modo que no Império praticamente todos os poderosos se esforçavam em provar a sua legitimidade por quaisquer constelações de planetas ou outros sinais celestes. Porém, um cometa raramente figurava entre esses sinais, já que via de regra era interpretado como agouro. O *Sidus Iulium* era, portanto, uma exceção, mas também mostra uma certa variabilidade que permitia aos intérpretes alterar a

interpretação tradicional em situações especiais para atender aos interesses do imperador.

Assim, o ano de 44 era um momento especial. Por todo o Império circulavam profecias sobre uma mudança fundamental que viria a ocorrer na história do mundo, e inúmeros intelectuais em Roma e em outros lugares especulavam sobre o romper de uma nova era que, na esperança de muitos, seria a era “dourada”. De extraordinária importância histórica foi a quarta canção de Virgílio, a chamada “Canção dos pastores” (*ekloge*, em latim), que o poeta supostamente escreveu no fim do ano de 41 a.C., quando uma mudança positiva da história ainda não estava absolutamente em vista. Virgílio dedicou o poema a seu mecenas e amigo C. Asinius Pollio, que era seis anos mais velho do que ele. Asinius Pollio foi designado cônsul para o ano de 40, mas só pôde assumir o cargo em meados desse ano. A casa dos Pollio esperava no ano de 41 o nascimento de um herdeiro, por essa razão, em muitas passagens da égloga ressoam também alusões a um nobre horóscopo, embora sempre alçadas a expectativas de salvação do mundo.

A “última era” descrita por Virgílio é, ao mesmo tempo, o regresso da Era Dourada de Saturno e o nascimento de um descendente divino de Júpiter (cf. Boll, 1950, 332-68; Strobel 1987). Com isso, ele se filia à antiga teoria do Grande Ano e da renovação cíclica do mundo, já apresentada acima. Nos versos 4-10 Virgílio relata que a Virgem (Virgo), que havia deixado a esfera de atuação divina como Dice\* na chamada Idade do Ferro, já teria retornado, e agora teria irrompido o tempo “do caro broto divino, do grande descendente de Júpiter”. A ligação mitológica entre Saturno e Virgem também possui um cerne astronômico, pois por ocasião do solstício de inverno, em 21 de dezembro, quando o Sol entra no signo de Capricórnio à meia-noite (cujo regente é Saturno), o signo de Virgem surge no horizonte leste. Virgo faz as vezes, portanto, de parteira do novo Eon — um tema freqüentemente adaptado até a era cristã, como no mito da vir-

\* Deusa grega da Justiça, deixou a Terra para se refugiar no céu. (N. T.)

gem que dá à luz. Para Virgílio, Lucina, a irmã de Apolo, está ligada à Virgo; essa, por sua vez, corresponde no pensamento grego a Minerva, representada muitas vezes como ama.

Ao lado da teoria do Grande Ano, a concepção da égloga recebeu a contribuição de uma série de aparições astronômicas dos anos 41 e 40, não só o cometa já mencionado, mas também determinadas posições do planeta Júpiter e uma conjunção de planetas no signo de Capricórnio entre o dia 24 de dezembro de 41 (festa de Helios-Neptuno) e o dia 6 de janeiro de 40 (festa do nascimento da criança Eon-Neptuno). Além disso, nesse dia Júpiter tornou-se estático, o que despertou ainda mais curiosidade sobre quem seria o futuro soberano da Era de Ouro. A grande expectativa que o jovem Virgílio expressava com tal interpretação também pode ser confirmada pelas 41 moedas que foram cunhadas no ano de 41, nas quais se encontrava, ao lado do Sol, da Lua e dos cinco planetas, a inscrição SAECULLI FELICITATIS (“era da felicidade”).

A história da vida de C. Asinius Gallus, a quem se dirige a prole da quarta égloga, mostra nitidamente a importância que foi conferida aos versos de Virgílio. Augusto, o enteado de César, sabia muito bem o valor do horóscopo privilegiado do filho de Pollio e o protegia com todas as forças. No ano de 17 a.C., Asinius Gallus recebeu a grande honra de atuar nas famosas festas seculares como membro do colégio de sacerdotes *Quindecimvir sacris faciundis*. Para essa importante encenação de poder religioso e político foram novamente cunhadas moedas sobre as quais se via uma estrela, ao lado do nome de Augusto e da inscrição LUDI SAECULARES (“jogos do século”). Augusto parece até mesmo ter cogitado Asinius Gallus para seu sucessor, porém, no final, tomaria outra decisão.

Augusto (63 a.C.-14 d.C.) foi o primeiro imperador romano a moldar expressamente a sua política por critérios astrológicos. Seu aniversário era em 23 de setembro (o equinócio do outono), por isso se acreditava que ele havia sido concebido no solstício de inverno do ano de 64, ou seja, no signo de Capricórnio. Eis a razão para o destaque desse signo ao longo de todo o período do governo de Augusto.

Cuidava-se para que o horóscopo do imperador chegasse ao conhecimento do povo e para que o Capricórnio aparecesse em todos os lugares nas moedas, junto com a famosa *Gemma Augustea*. Augusto ainda encontrou respaldo para a sua ânsia de poder no *Sidus Iulium*, cuja interpretação ligada a César ele apoiou completamente, bem como em outras aparições dos anos seguintes. O então triúviro tinha evidentemente de associar as profecias acerca de um novo Eon, sobretudo as de Virgílio, à sua própria família, de forma que muitos nascimentos aconteceram nesse período.

O seu enteado Tibério, em particular, nascido em novembro de 42 (e mais tarde adotado por ele), desempenhou aqui um papel importante, visível na política matrimonial do imperador. Ele forçou Tibério a desistir do seu casamento aparentemente feliz com Vipsania Agripina para casar com a filha viúva do imperador, Júlia. Tibério ficou profundamente magoado quando Augusto ainda resolveu casar a ex-esposa com Asinius Gallus e passou a nutrir um ódio pelo portador das profecias de Virgílio que influenciaria toda a sua vida. Tibério queria deixar a política — e também o seu segundo casamento —, de maneira que conseguiu com muito esforço obter de Augusto a autorização para se mudar, no ano 6 a.C., para Rodas. Nessa ilha ficava a famosa escola de astrologia onde Poseidônio de Apameia (século II) já havia lecionado. Também o estóico Geminus, conhecido por sua *Introdução às aparições celestes*, atuava em Rodas. A estada de Tibério ocorreu entre os períodos em que essas duas grandezas lecionavam na ilha.

Lá Tibério conheceu Cláudio Thrasyllus de Alexandria, outro grande astrólogo e professor, que viria a ganhar toda sua confiança. Em muitos documentos antigos, exalta-se a amizade entre ambos (por ex., em Tácito, *Annales* IV, 21). Quando Augusto ofereceu a coregência a seu enteado no ano 13 d.C., o astrólogo acompanhou o futuro imperador a Roma. Thrasyllus esteve a serviço da corte de 23 a 36 e morreu poucos meses antes de Tibério.

Tibério aplicou de forma conseqüente em sua política o que tinha aprendido em Roma. Mesmo a sua entronização já foi encenada com elementos astrológicos, pois importava legitimar o seu vínculo com

Augusto perante os olhos do público e exibí-lo como vontade dos deuses. Assim, foram cunhadas moedas com a imagem de ambos e uma estrela; além disso, uma conjunção de Júpiter e Saturno no signo de Libra, iniciada no ano 13, pôde ser interpretada como uma brilhante afirmação da aliança entre Augusto e Tibério. É claro que o novo imperador tinha de livrar-se daquele que era seu inimigo e ao mesmo tempo o portador das profecias de Virgílio. Tratou de fazê-lo de forma decisiva, impulsionado, naturalmente, por um desejo pessoal de vingança, já que culpava o rival pelo fracasso do seu primeiro casamento. De resto, pode-se notar pela política de Tibério que uma formação pessoal em astrologia não impedia de modo algum os imperadores romanos tratarem com rigidez os astrólogos do Império. Ao contrário: justamente a convicção a respeito da procedência da astrologia séria e controlada pelo Estado levava não raro a ver a astrologia "vulgar" e, principalmente, não controlada, como ameaça e a tentar reprimê-la. É por esse prisma que se pode explicar o apoio de Tibério a uma deliberação do Senado datada do ano 16 que baniu e desaproprava "matemáticos, caldeus, adivinhos e todos os demais que pratiquem algo semelhante", chegando a decretar até mesmo a pena de morte para estrangeiros (*Pauli sententiae* V, 21, 3).

Tibério é um ótimo exemplo para a maneira como a astrologia se introduziu no pensamento dos soberanos no início do Império. A partir daí, as interpretações astrológicas influenciaram de modo decisivo a política, a religião e a formação da opinião pública. Alguns aspectos desse processo serão elucidados no próximo capítulo.

### *Astrólogos e imperadores, destino e política*

Nos primeiros duzentos anos do Império Romano praticamente não houve um só soberano que não tenha confiado na ajuda da astrologia para dar forma à sua política. Como mostrou Frederick H. Cramer, pode-se dizer que os astrólogos daquela época eram o "poder atrás do trono" (cf. Cramer, 1954, 81-146). Nesse contexto, é preciso destacar a família do já mencionado Thrasyllus. Depois de o pai ter alcan-

çado um posto influente em Roma graças à sua amizade com Tibério introduziu também o seu filho, Tibério Cláudio Balbillus (morto em aprox. 81 d.C.), no mundo da corte. A filha de Thrasyllus casou-se com um cavaleiro romano, da mesma forma que a sua neta Emma Thrasylla, cogitada até mesmo para esposa do imperador. Balbillus, um astrólogo altamente respeitado como o pai, tornou-se amigo pessoal do imperador Cláudio, depois, conselheiro de Nero e, finalmente, astrólogo da corte de Vespasiano. Na geração seguinte, foi a filha de Balbillus, Cláudia Capitolina, quem se casou com um pretendente ao trono, Antiochus Epiphanes, filho de Antiochus IV de Comagena. Desse casamento nasceram dois filhos muito bem sucedidos: C. Julius Antiochus Epiphanes Philopappus, que se tornou cônsul sob Trajano no ano de 109, e Júlia Balbilla, ligada, em torno de 130, por uma estreita amizade à família imperial de Adriano.

Ao lado dessa dinastia de astrólogos, havia em Roma também outros conceituados intérpretes dos astros. Lembremos de Manilius, que dedicou o seu famoso "poema didático" astrológico a Tibério e participava das discussões intelectuais da corte. No entanto, chama a atenção a grande lacuna que havia entre os círculos cultos da corte e os astrólogos que praticavam a sua arte por todo o Império. O mais tardar a partir de Tibério, um misticismo astral começou a difundir-se na família imperial, que não foi de modo algum compartilhado por todos no país (supostamente, nem mesmo por Manilius). Interpretações conflitantes, em especial quando diziam respeito à vida do imperador e a potenciais sucessores, eram radicalmente reprimidas pelo soberano. Um monopólio de interpretação começou a se estabelecer acompanhando a crescente concentração de poder na pessoa do imperador. As freqüentes expulsões e até execuções de astrólogos têm de ser vistas sob esse prisma. Era menos a astrologia que ocupava o banco dos réus e muito mais a suposta "alta traição" (*maiestas*) dos astrólogos, que afetava a auto-imagem do imperador. Somente no século IV, a própria astrologia começou a ser julgada como disciplina perigosa e "falsa".

Para ilustrar a força com que as profecias astrológicas marcaram a vida e a política dos imperadores da época, quero contar três histó-

rias: a primeira é a do imperador Nero, que se tornou um joguete do seu difícil horóscopo; a segunda, sobre a trágica vida e morte de Domitiano; a terceira, sobre Adriano, um astrólogo no trono.

*Nero ou como tornar realidade um horóscopo difícil* — Na Roma dos séculos I e II era comum mandar elaborar horóscopos por ocasião de nascimentos em famílias de prestígio para conhecer precisamente o futuro da criança, suas chances de carreira, o desenrolar do casamento, possíveis doenças e também a duração da vida. Quando se tratava de uma família de senadores, de nobres ou de outros círculos que podiam representar uma ameaça à casa imperial, essas previsões tinham de ser tratadas de maneira discreta, já que os imperadores, preocupados, cuidavam para que horóscopos favoráveis de potenciais opositores não fossem postos em circulação. Tudo era bem diferente, claro, com relação aos nascimentos na própria família: cada posição planetária que parecesse apontar para um grande futuro era levada a conhecimento do povo e dos concorrentes, a fim de ressaltar de antemão o direito ao poder. No entanto, os horóscopos nem sempre eram tão favoráveis para serem divulgados desse modo. Por ocasião do nascimento de Nero, em 15 de dezembro de 37 d.C., a maioria dos espetaculistas, entre eles o próprio Thrasyllus, logo concordou que se tratava de um horóscopo emocionante e impulsivo, que preparava uma enorme tragédia para o seu dono. No seguinte relato, Dio Cassius refere-se provavelmente a Thrasyllus ou ao jovem Balbillus:

Um certo astrólogo fez ao mesmo tempo duas profecias que se relacionavam ao pequeno com base nesse fato [ou seja, no fato de o horóscopo ser tão negativo] e no movimento dos astros e suas posições recíprocas naquele momento, primeiro, que ele se tornaria imperador e, depois, que mataria a mãe. Quando [sua mãe] Agripina ouviu falar disso, ficou por um momento tão transtornada que realmente exclamou: "Que ele me mate, desde que se torne imperador!". Mais tarde, porém, deveria lamentar amargamente o seu desejo. (*Historia Romana*, LXI)

A política de Nero — e também a sua mudança radical de vida, que chocou profundamente o seu professor, Sêneca — não foi adequada para colocar em dúvida essas profecias mais tarde. Por meio de uma hábil política de sua mãe Agripina, Nero foi aceito como entoador por Cláudio, o que lhe preparou o caminho para o trono. Enquanto o novo imperador continuava a confiar nos serviços de Balbillus, tramavam-se intrigas pelas suas costas. Poppaea Sabina, na opinião dos historiadores, a mulher mais bonita do Império Romano e, desde 58 d.C., amante de Nero, não estava absolutamente satisfeita com o papel que lhe cabia e ansiava em tomar parte no poder imperial, com outras palavras, em casar-se com o imperador. Utilizando-se de sua astuta influência sobre Nero, conseguiu convencê-lo da necessidade de liquidar Agripina. Assim, o imperador realizou também a segunda parte da antiga profecia. Ao mesmo tempo, Poppaea já havia reunido em torno de si um círculo considerável de astrólogos, sobretudo para ter algo em mãos contra o poderoso Balbillus. Tacitus escreve a respeito: “Muitos desses [astrólogos] participavam das reuniões secretas organizadas por Poppaea e atuaram como os piores instrumentos a serviço do casamento imperial” (*Historiae* 1, 22).

No ano de 62, Poppaea havia atingido o seu objetivo, todos os adversários tinham sido afastados e o casamento se realizou. Porém, os próximos anos não estavam prontos a trazer harmonia e paz, pois Nero envolvia-se em dificuldades cada vez maiores que culminaram em 64 d.C., quando do devastador incêndio em Roma. Muitos acreditavam que o próprio imperador teria ateadado o fogo a fim de obter espaço para suas grandiosas obras. Tais boatos ganharam ainda mais força quando “por volta do fim do ano apareceu um cometa, que Nero tentava apaziguar com o sangue de nobres” (Tacitus, *Annales* xv, 47). O que Tacitus menciona brevemente é relatado em mais detalhes por Suetônio:

Um cometa, cuja aparição na crença comum anuncia desgraça para o mais alto soberano, já havia se mostrado no céu por muitas noites seguidas. Inquieto, [Nero] consultou o astrólogo Ba[il]billus e ao rece-

ber dele a notícia de que os reis, via de regra, ao executar um certo número de personalidades conhecidas poderiam desviar um mau sinal de si para essa nobreza, [Nero] resolveu imediatamente assassinar todas as pessoas distintas de Roma, ainda mais que a descoberta de duas conspirações veio lhe proporcionar uma espécie de justificativa para esse ato. (*Nero*, 36).

O incêndio em Roma, aliás, serviu de motivo para a perseguição dos cristãos, que, por sua vez, interpretaram tal sinal como anúncio inequívoco do fim dos tempos. Os judeus também se ocuparam com interpretações e é interessante que o historiador judeu e, mais tarde, comandante romano na guerra dos judeus contra Roma, Flávio Josefo, encontrava-se na capital na mesma época e travou conhecimento com Poppaea.

De qualquer forma, o casamento de Poppaea e Nero certamente não tinha uma boa estrela. A ambiciosa imperatriz foi assassinada por seu próprio esposo. Nero a seguiu com o seu suicídio em 9 de junho de 68, acabando assim a dinastia dos Júlios-Cláudios e deixando o caminho livre para os Flávios. Os astrólogos devem ter tomado conhecimento, com silenciosa satisfação, que exatamente nessa época Saturno, cujos aspectos eram tão difíceis no horóscopo de Nero, completou o seu primeiro retorno, ativando a sua quadratura com o Sol radical e com Marte radical — com todas as trágicas consequências inerentes.

*Domiciano ou da impossibilidade de escapar ao destino* — Domiciano sucedeu ao irmão Tito no trono em 81 d.C. Se Vespasiano e Tito souberam lidar com o fatalismo astrológico de forma surpreendentemente soberana, seu sucessor agiu de maneira bem diferente. Os quinze anos da sua regência estiveram desde o início sob a influência negativa de uma antiga profecia astrológica. Suetônio conta:

Há muito tempo, [Domiciano] tinha o conhecimento certo do ano e dia da sua morte, na verdade, até mesmo da hora e de como seria o seu fim. Em sua juventude, os caldeus lhe profetizaram tudo isso. [...] Mesmo

o seu pai zombou dele uma vez à mesa por ter se recusado a comer certos cogumelos: “Ele não conhece bem melhor o destino que o aguarda? Ele deveria temer o ferro (e não cogumelos)”. (Suetônio, *Domiciano* 14,1)

Domiciano temia ambos. Talvez se possa interpretar que a sua compreensão do destino não considerava que ele iria ocorrer sob *quaisquer* circunstâncias — uma crença que marcou o seu pai e seu irmão de modo inabalável —, mas que seria necessário ajudar a sorte para ter parte em seu brilho. Assim, Domiciano não perdia uma oportunidade, apesar da crença temerosa na procedência da antiga profecia, de afastar qualquer perigo do seu meio. Muitos que possuíam um horóscopo de soberano ou deixavam supor intenções nesse sentido foram brutalmente perseguidos pelo imperador e, em muitos casos, assassinados.

As reflexões astrológicas permeavam toda a sua política, o que se percebe sobretudo nas obras imponentes com as quais Domiciano queria tornar visível a deificação do imperador. Nesse ponto, ele superou até mesmo a famosa *Domus Aurea* (“casa dourada”) que Nero fez construir em Roma. A *Domus Flavia* (“casa dos Flávios”) foi construída, como antes a casa de Augusto, sobre o Palatino e se elevava sobre as casas dos Júlios e Cláudios e o *Circus Maximus*. A cúpula gigante que cobria uma suntuosa sala de 1.200 metros quadrados era decorada com símbolos astrológicos, mostrando “as estrelas e a esfera celeste” sob a qual se encontrava o trono como se estivesse elevado da esfera terrestre. É assim que Martial (*Epigramme* VII) descreve a construção, representando outros cronistas.

Todos esses esforços não puderam afastar de Domiciano a sombra da antiga profecia. Ao contrário: o imperador tentava histericamente fugir ao seu destino. Devemos novamente a Suetônio um relato detalhado:

À medida que o momento da perigosa ameaça se aproximava, ele se tornava cada dia mais preocupado. Mandou revestir todas as paredes dos quartos por onde costumava andar com pedras que emitiam reflexos para que pudesse ver pelo efeito de espelho tudo o que acontecia

em suas costas. Além disso, geralmente interrogava presos às escondidas e sozinho, segurando ele mesmo suas correntes com as mãos. (*Domiciano* 14,4)

Isso não lhe serviria de nada. Sua própria mulher contratou os assassinos que viriam a realizar a profecia que determinava a morte de Domiciano para a quinta hora do dia 18 de setembro de 96. Um dia antes, o imperador informou às pessoas de confiança que “no dia seguinte, a Lua em Aquário seria manchada de sangue e ocorreria um ato do qual os homens em todo o mundo fariam” (Suetônio, *Domiciano* 14,1). Domiciano tentou “desviar” esse presságio simplesmente fazendo um corte em sua mão, esperando que isso bastasse para realizar a profecia.

Outro acontecimento desse dia deve tê-lo levado à beira do desespero. O imperador mandou convocar um astrólogo culpado de alta traição, supostamente por ter calculado o dia da morte do soberano (ver Cramer, 1954, 143s.). À ardisosa pergunta sobre se seria capaz, como astrólogo, de prever o seu próprio destino, aquele Ascletrius respondeu que em breve seria retalhado por cães. Para provar que ele estava errado, o desesperado Domiciano ordenou, então, que o matassem de imediato e o sepultassem cuidadosamente. Mas aconteceu algo diferente. Uma tempestade repentina apagou o fogo sepulcral e enquanto os responsáveis pela incineração buscavam abrigo, uma matilha atacou o cadáver e o retalhou. O imperador soube disso na noite do dia 17 de setembro, reagindo com pânico.

No dito 18 de setembro, Domiciano tentou evitar todos os perigos. Chegada a hora da sesta, retirou-se para os seus aposentos. Costumava deixar uma espada sob o travesseiro. Porém, Parthenius, um dos traidores, a havia afastado deixando apenas a bainha, o que Domiciano não percebeu. Ele queria apenas esperar a quinta hora para que tudo fosse superado. Após uma espera quase interminável, perguntou pela hora e recebeu a falsa resposta de que a quinta hora já havia passado. Toda a tensão experimentada por Domiciano desfez-se de uma vez e, ao ser indagado a caminho do banheiro por Stephanus,

um dos traidores, se ele poderia lhe trazer pessoalmente uma importante notícia, respondeu que sim. Stephanus apunhalou o imperador antes de os outros traidores se juntarem a ele para desferir o golpe de misericórdia. O próprio Stephanus foi em seguida abatido por adeptos de Domiciano.

Nesse episódio, o trágico para Domiciano é o fato de que a data da sua morte, calculada astrologicamente, era conhecida por todos e mesmo os assassinos contratados por sua mulher devem ter se sentido em harmonia com os ritmos cósmicos. Eles apenas concretizaram o que, de qualquer forma, já estava predeterminado. Ao mesmo tempo, o momento certo do atentado garantiu o seu sucesso.

Com o fim da dinastia flaviana, o ápice da influência dos astrólogos na corte imperial havia ficado para trás. No entanto, o direcionamento da política por critérios astrológicos continuaria a existir, em especial com Adriano.

*Adriano ou um astrólogo torna-se imperador* — Após o assassinato de Domiciano, iniciou-se um novo capítulo na história romana. Agora eram os Antoninos que regiam os destinos do país, primeiro, na pessoa do septuagenário Nerva, e logo deveriam conduzir Roma a um novo florescimento político e cultural. Nerva foi bastante esperto nomeando imediatamente, quando subiu ao trono no ano de 96, um sucessor de 43 anos, Trajano, que, de fato, assumiria o poder apenas catorze meses mais tarde (98). Trajano ficou famoso sobretudo por seus êxitos militares e por suas obras imperiais em Roma, o que lhe trouxe o título de *Optimus Princeps*, “melhor dos soberanos”. Em 117, no fim de sua regência, o Império Romano havia conquistado uma extensão inimaginável, o mar Mediterrâneo havia se transformado em águas continentais romanas e o poder central em Roma se via cada vez mais confrontado com a tarefa (no fundo, insolúvel) de trazer as províncias, cultural e religiosamente díspares, para uma linha uniforme.

Adriano, o sucessor de Trajano, levou adiante a política do seu padrao, porém, o seu foco principal deslocou-se do campo militar

para a cultura e a educação. Nesse sentido, a astrologia desempenhou um importante papel (minuciosamente em Cramer 1954, 162-74). Adriano, proveniente da Espanha como Trajano, nasceu numa família que já dispunha de uma considerável tradição astrológica. Seu tio-avô, Aelius Adrianus, era tido como especialista na área, e também o pai, P. Aelius Afer, conhecia bem o seu futuro graças à elaboração de um horóscopo natal. Por uma feliz circunstância, esse horóscopo para o dia 5 abril de 40 d.C. foi identificado há pouco tempo. Quando em 24 de janeiro de 76 d.C. a mulher de P. Aelius Afer, Domitia Paulina, deu à luz um menino, providenciou-se também um horóscopo, o que pôde ser feito sem problemas pelo próprio tio-avô.

Devemos ao astrólogo Hephastion de Tebas (século IV) que o horóscopo de Adriano tenha chegado até nós. Hephastion, por sua vez, recebeu as informações por Antigonus de Nicéia, um astrólogo do século II. Esse horóscopo não deixou dúvidas para os especuladores da época de que um grande futuro como imperador aguardava a criança, e pode-se considerar como certo que Adriano desde cedo tenha conhecido bem as expectativas que o horóscopo lhe impunha. De início, não parecia que ele conseguiria realizá-las. Adriano só pôde introduzir-se nos círculos mais próximos do imperador por meio de sua estreita ligação com a esposa de Trajano, Plotina. Naturalmente, logo surgiu o boato de que Plotina e Adriano mantinham uma relação, o que não seria incompreensível, pois Trajano interessava-se mais pela guerra e por rapazes bonitos, enquanto a intelectual mulher do imperador encontrava em Adriano um interlocutor extremamente culto.

De qualquer modo, Trajano morreu em 8 de agosto de 117, tendo adotado Adriano ainda no leito de morte. Após assumir o trono, Adriano, que em seu tempo de estudante havia sucumbido completamente ao ideal grego de cultura, pôs em prática seus conhecimentos de maneira conseqüente. Conhecia não só os filósofos gregos e falava grego fluentemente, mas também era versado em arquitetura e — como se pode deduzir — em astrologia. Os anais romanos enaltecem a sua capacidade de calcular previamente, a cada Ano-Novo, o

que o aguardaria no ano seguinte. Acredita-se que ele tenha previsto até mesmo a hora da sua morte para o início do ano de 138.

Uma das obras mais impressionantes que Adriano esboçou pessoalmente e mandou erigir é o *Pantheon* de Roma, construído no ano de 121 na região do Campo de Marte, o qual, como o próprio nome diz, deveria representar um santuário para todos os deuses, mas, na verdade, deu sutilmente forma à deificação do imperador. Ele surgiu sobre as ruínas de um antigo panteão, inaugurado em 25 a.C. e destruído por um incêndio em 110, sob Trajano. A construção conservada até hoje — transformada em 609 numa igreja por ordem do imperador Focas ao papa Bonifácio IV — é uma enorme construção circular com um diâmetro externo de 58 metros (ver figura 5). O interior, sobretudo, constitui uma obra-prima arquitetônica e exibe uma abóbada de aproximadamente 44 metros de diâmetro, que no seu ponto central acaba numa abertura de 9 metros (*oculus*), a única fonte de luz de todo o edifício. A sala tem oito aberturas, com a entrada localizada no eixo longitudinal. O resto é constituído por sete nichos com ápices que são alternadamente semicirculares e quadrados. Os visitantes da época logo reconheciam a representação das sete esferas planetárias nesse ordenamento, que prossegue numa divisão vertical do interior em dois níveis. Os níveis simbolizam os círculos concêntricos das órbitas planetárias, voltados por sua vez completamente para o Sol, cuja luz penetra no santuário através do *oculus*.

Pela representação geométrica perfeita, o Panteão de Adriano concretiza não só a numerologia dos pitagoristas, mas também a estóica mecânica celeste e a harmonia das esferas da qual os platônicos haviam falado. Embora Adriano não tenha mandado erguer no templo nenhuma estátua de si mesmo, não resta dúvida de que tenha sido idolatrado no edifício como representante do Sol — Helios, *Sol Invictus* (“o sol invicto”). Isso se percebe sobretudo na quadriga que antes ficava sobre o portão principal e simbolizava a soberania solar. Dio Cassius relata ainda que o imperador costumava proferir sentenças em meio aos deuses do Panteão. Assim, Henri Stierlin provavelmente tem razão quando descreve o Panteão como monumento de

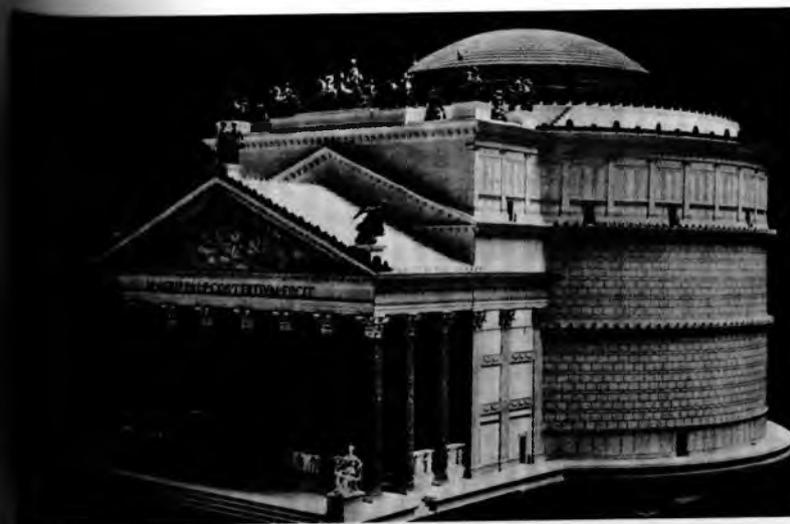


Fig. 5: O Panteão do imperador Adriano em Roma. A reconstrução mostra as esculturas no frontão, as estátuas de bronze e o revestimento em mármore das paredes externas.

idolatria, imbuída de conotação astrológica, do imperador como *Kosmokrator* (“todo soberano”):

Ele traduz em imagens a realidade do poder concentrado na pessoa do homem divino que conduz os destinos do mundo. Mostra-se, assim, como um templo destinado à veneração do soberano, o qual com sua presença imaterial, reluzente e transcendente imerge todo o espaço em sua luz e rege o mundo. (Stierlin, 1988, 166)

Toda a política de Adriano era marcada por um ideal de cultura filosófica e astrológica. A sua última e famosa viagem que o levou entre 128 e 132 d.C. por Atenas e pela Ásia Menor ao Egito, de onde supostamente voltou a Roma passando pela Síria e por Atenas, mostra quanto ele era, de fato, impressionado pela cultura helenística. Na viagem, acompanhava-o não só um certo Antinous, cuja beleza enchovia Adriano e que acabou por se afogar misteriosamente no Nilo (segundo um boato, Antinous teria se sacrificado voluntaria-

mente para livrar Adriano de uma desgraça que havia sido profetizada; Adriano anunciaria mais tarde que seu amante teria se transformado em estrela), mas também Julia Balbilla, a bisneta do famoso astrólogo Thrasyllus. Julia Balbilla teria sentido muita afinidade com a esposa de Adriano, Sabina, por sua grande cultura. Podemos imaginar que Julia, em razão das suas fortes raízes na cultura helenística e, ainda mais, do orgulho da sua família, tenha mantido um intenso intercâmbio com Adriano e sua mulher, principalmente, claro, no que se refere a questões astrológicas.

Infelizmente, apenas alguns fragmentos de poemas de Julia Balbilla foram conservados, porém, devemos a ela a data exata em que a comitiva esteve no famoso Colosso de Memnon, ou seja, a estátua de Amenófis III: 20 e 21 de novembro de 130 d.C., conforme Julia inscreveu no pé da estátua. Suas odes manifestam o significado astral do poder de Adriano: ele é o "Amado dos Deuses", uma expressão que se tornou usual no século II para designar a evidência do poder dos imperadores e sua legitimação astrológica.

As experiências da viagem e o encontro com o patrimônio cultural do Egito e da Grécia convenceram Adriano mais uma vez do grande legado sobre cujos ombros Roma se amparava. Se antes sempre tinha apoiado os astrólogos também materialmente, ao voltar a Roma, mandou construir colégios segundo o modelo ateniense (o que seus antecessores teriam achado ridículo), nos quais se ensinava grego e latim e que aparentemente também continham uma escola de Direito. Além disso, apoiou o *Museion* da Universidade de Alexandria, onde o jovem Ptolomeu, que logo se tornaria professor titular, possivelmente já chamava a atenção.

Os episódios sobre a vida de Nero, Domiciano e Adriano mostram a sólida ancoragem da interpretação astrológica do mundo no discurso público do Império Romano. A simbologia astrológica permeava a ciência, a política, a arte e a religião e, apesar das vozes críticas que se elevavam contra uma interpretação por demais fatalista do "destino escrito nas estrelas", praticamente não havia quem considerasse a linguagem da astrologia inadequada à interpretação da realidade.

Por essa razão, não é de admirar que os principais tratados teóricos sobre a astrologia antiga tenham surgido exatamente nessa época.

### As grandes obras astrológicas do fim da Antiguidade

No Império Romano, a intensa discussão filosófica e científica em torno da ciência dos astros levou a um crescente interesse em sintetizar o conhecimento astrológico herdado. Esse processo levou não só à compilação de antigos acervos, mas também à sistematização empírica e teórica que daria origem a novos ensinamentos. As obras criadas nessa época — à frente de todas, os "Quatro livros" (*Tetrabiblos*) de Ptolomeu — formaram a partir daí uma espécie de cânone que serviu de referência freqüente para as gerações posteriores de astrólogos. Neste capítulo, quero apresentar quatro desses autores.

**Manilius** — Vivendo na época de Augusto e Tibério, M. Manilius apresentou com o seu "poema didático astrológico" a primeira obra completa sobre os conhecimentos astrológicos antigos. É verdade que a obra, conhecida sob o título de *Astronomica*, fornece em cinco livros uma visão geral de todos os campos da astrologia da época, no entanto, como se supõe que Manilius tenha interrompido subitamente o seu trabalho durante os primeiros anos de regência de Tibério, a obra não cobre completamente todas as áreas da astrologia contemporânea (cf. Hübner, 1984).

O poema didático de Manilius também testemunha a crescente infiltração da filosofia (estóica) no arcabouço de idéias astrológicas, como ocorre em toda parte no início do Império. A idéia da *simpatia* que domina o cosmos e da divindade dos astros está tão presente em sua obra quanto a crença no *fatum*, destino, que se revela na dimensão astral. Um exemplo dessa tendência de contornos cada vez mais nítidos são os famosos versos:

*Quis caelum posset nisi caeli munere nosse*

*Et reperire deum nisi qui pars ipse deorum est.* (*Astronomica* II, 115s.)

Johann Wolfgang von Goethe traduziu-os em 1784: “Se o Céu não o permitisse, quem poderia reconhecê-lo,/ E quem encontraria Deus se não fosse ele mesmo parte da divindade”.

A partir daí, quase todos os autores de obras astrológicas esforçam-se em estabelecer uma relação entre os fundamentos ideológico-filosóficos e a herança religiosa e científica. Nesse sentido, o valor especial de Manilius reside em ter fornecido a várias doutrinas astrológicas em um dos documentos mais antigos (para detalhes, cf. Hübner, 1982).

**Cláudio Ptolomeu** — O mais importante autor de escritos astronômicos e astrológicos do fim da Antigüidade foi Cláudio Ptolomeu (aprox. 100-178 d.C.), que era da cidade de Ptolemais no Médio-Egito e atuava na Universidade de Alexandria. A Alexandria daquela época — com uma população de mais de 500 mil habitantes — era tida em todo o mundo antigo como o bastião do espírito helenístico e se via como uma metrópole muito mais culta do que Roma (um julgamento ao qual até mesmo o imperador Adriano se inclinava, como vimos). Basta lembrar que a biblioteca da Universidade de Alexandria, mais tarde incendiada por cristãos, conservava mais de 400 mil volumes.

Nessa cidade, portanto, atuava Ptolomeu. Ao lado de inúmeros pequenos tratados, ele escreveu duas vastas obras que viriam a marcar a ciência posterior por mil anos. Sua obra mais antiga é a famosa *Syntaxis mathematica*, considerada normalmente como desfecho da astronomia antiga. Finalizada em grande parte no ano de 148 e conhecida também sob o nome de *Almagesto*, engloba treze livros e fornece um panorama minucioso de todos os conhecimentos astronômico-matemáticos da época. Sem entrar em detalhes (cf. North, 1994, 104-24), é importante salientar o fato de Ptolomeu ter criado, com base num método estritamente empírico, um novo fundamento para a visão de mundo geocêntrica válida até Copérnico e que, como se sabe, até hoje é utilizada na astrologia. Depois de uma parte geral em que apresenta a forma esférica do céu e da Terra, bem como a inclinação da eclíptica e a posição das regiões habitadas da Terra (Livros

I-III), trata dos movimentos e do tamanho do Sol e da Lua, associados a conjunções, eclipses etc. (III-IV). Finalmente, a maior parte da *Syntaxis* (VII-XIII) é dedicada à observação do mundo dos astros: Ptolomeu descreve a esfera das estrelas fixas e expõe tanto um catálogo de estrelas, que supostamente remonta a Hiparco, com 48 constelações e, ao todo, 1.022 estrelas, todas identificadas pela latitude e longitude, bem como uma regra para o cálculo da precessão (que, aliás, não está correta, pois ele parece, nesse caso, ter interpretado Hiparco erroneamente). No livro IX-XIII, finalmente, se encontra a teoria dos cinco planetas com todas as bases de cálculo para as ascensões e declinações helíacas, fases retrógradas e estacionárias, tabelas para o movimento longitudinal e anômalo e outras áreas de essencial interesse para os astrônomos da época.

Se o *Almagesto* teve uma importância fundamental para o desenvolvimento da ciência astronômica, a segunda obra de Ptolomeu desempenhou um papel não menos relevante para a história da astrologia. Trata-se do escrito conhecido sob o título de *Apotelesmatika* ou *Tetrabiblos* (às vezes também na forma latina *Quadripartitum*), que certamente foi redigido após a conclusão do *Almagesto*. Aqui, ele também pesquisou e selecionou a bibliografia científica mais antiga, incorporando sobretudo as tradições babilônicas.

O conteúdo da obra pode ser dividido de modo rudimentar em três partes: no Livro I, faz-se uma introdução aos fundamentos com uma divisão sistemática dos astros por critérios astrológicos. Os efeitos dos astros se intensificam ou são aplacados por determinadas posições. O Livro II é dedicado à astrologia mundana, ocupando-se com profecias gerais para países inteiros, cidades e povos. Os Livros III e IV, enfim, tratam do horóscopo natal ou *astrologia genethliaca*. Aqui são considerados com minúcia praticamente todos os fatores de interpretação disponíveis, começando pela posição individual dos planetas até afirmações concretas a respeito da constituição física, dos pais, irmãos, perspectivas profissionais, disposições psíquicas, amor, casamento e muito mais. Todas essas interpretações são concretizadas com base numa *doutrina de aspectos* bastante diferenciada,

consolidada de forma decisiva por Ptolomeu. É preciso acrescentar ainda que diversas teorias já elaboradas na época não foram incluídas no *Tetrabiblos* e, na verdade, não só tradições mais marginais, como as chamadas conjunções *paranatellonta*, mas também a doutrina dos decanos e das casas, que desfrutava de certa popularidade no Egito. Pode-se concluir daí que Ptolomeu preferia nitidamente a astrologia babilônica aos princípios astrológicos egípcios.

O professor alexandrino logo se tornou conhecido além das fronteiras e suas obras atingiram um lugar de destaque incontestável na astrologia do fim da Antigüidade. Principalmente a ciência dos astros e a filosofia muçulmanas herdaram o seu conhecimento na Idade Média e produziram inúmeros comentários e complementos, cuidando para que a astrologia sistemática, de orientação científica, não se esquivasse ao conhecimento dos futuros pensadores.

**Vettius Valens** — Vettius Valens de Antiochia viveu aproximadamente na mesma época que Ptolomeu. Os dados biográficos exatos desse astrólogo de origem humilde só são conhecidos por algumas observações inseridas em suas *Antologias*. Com base nos horóscopos contidos nessa obra, é possível delimitar ainda mais o tempo de forma a deduzir que tenha sido concluída no ano de 188 d.C. A fase de criação mais importante de Vettius Valens situa-se com certeza entre os anos 50 e 60 do século II, quando surgiram os livros II-VIII das *Antologias*.

A grande importância desse astrólogo reside na vasta reunião de horóscopos empreendida por ele. Vettius Valens não se limitou à mera tarefa de compilação, mas seguiu um plano científico-empírico, interpretando os horóscopos *a posteriori* (*ex post facto*) à luz da tradição interpretativa herdada, buscando, desse modo, averiguar e, se necessário, aperfeiçoar as teorias dos “velhos”, como frequentemente os chama. “Reconhecemos, assim”, segundo Neugebauer e Van Hoesen, “que a astrologia helenístico-romana ainda estava em fase de desenvolvimento no fim do século II d.C. A propaganda antiga e a análise insuficiente da ciência moderna conseguiram muitas vezes

descobrir esse fato, postulando a origem da astrologia num passado distante” (1959, 176).

Vettius Valens também é interessante por ressaltar continuamente, apesar de sua orientação empírica, o caráter religioso da astrologia. Para ele, a astrologia é uma sabedoria revelada e a prática de suas doutrinas santas é reservada apenas aos iniciados em suas dimensões místicas. Assim, ele suplica ao destinatário da sua obra, Marcos, pelo Sol, pela Lua e pelos cinco planetas, que não deixe os livros chegarem às mãos dos não-iniciados (VII, 5; ver também IV, 11). Influências astral-místicas semelhantes também podem ser encontradas em outros autores, como Kritodemus, Manilius e Firmicus Maternus. A religião era, para autores romanos, ação concreta, que não estava separada do cotidiano. Por isso, a pesquisa científica do mundo dos astros estava sempre indissolúvelmente atada a perspectivas filosóficas e religiosas.

Com exceção da compilação de horóscopos, as *Antologias* não alcançaram grande repercussão nas gerações posteriores devido a uma certa falta de estruturação. Mesmo Wilhelm e Hans-Georg Gundel, de quem não se pode dizer que alguma vez teriam omitido uma fonte por mero desinteresse, reclamam da “confusa compilação”, que levaria alguém a “devolvê-la com resignação, após um trabalho abnegado, ao merecido esquecimento” (1966, 219). Vettius Valens não pode concorrer com seu contemporâneo Ptolomeu, mas entrou para a história como o astrólogo que, com sua compilação de horóscopos, disponibilizou aos outros o material de pesquisa.

**Firmicus Maternus** — Firmicus Maternus, que atuou aproximadamente 150 anos mais tarde (em torno de 335 d.C.), também considerava a astrologia como a ciência por excelência e como uma sabedoria diretamente revelada por Hermes, apta a libertar os adeptos — no sentido neoplatônico — do poder do destino. Os astrólogos eram para ele, de certo modo, os sacerdotes da hermética religião dos astros. Na vida “burguesa”, Firmicus trabalhava como advogado em Roma e chegou até mesmo a senador. Infelizmente, sabemos muito pouco sobre

a sua carreira, mas podemos supor que era de uma família aristocrática de grande cultura. Assim, manteve amizade com Lollianus Mavorius, o governador da Campania e, mais tarde, procônsul da África. A ele prometeu certa vez, durante uma estada mais prolongada na Campania, enquanto filosofavam sobre os doze signos do zodíaco, os planetas e outros temas astrológicos, registrar algum dia “o que os antigos egípcios, os homens sábios e divinos e os inteligentes babilônios nos transmitiram sobre o poder e as influências dos astros graças aos ensinamentos divinos”. Eis o que consta no primeiro livro (I pr. 6) do grande livro latino que Firmicus publicou mais tarde sob o título *Matheseos libri*, ou seja, “livros do conhecimento”. Essa obra é composta por oito livros, o primeiro traz uma justificativa e caracterização geral da astrologia, enquanto os outros — em analogia aos sete planetas — documentam o conhecimento comum da época.

Firmicus não foi um especialista inovador em astrologia, que averiguou empiricamente as teorias herdadas e lhes deu prosseguimento. Limitou-se à exegese e revisão da bibliografia mais antiga, em especial, Manilius e “Nechepso-Petosiris”, ou seja, fontes egípcias herméticas atribuídas àqueles sábios místicos (é interessante notar que faz pouca referência a Ptolomeu). Porém, sua afirmação de que teria sido o primeiro a apresentar aos romanos a astrologia helenística é simplesmente mentirosa; embora explore Manilius intensivamente, não menciona esse antecessor em uma sílaba sequer.

Na biografia desse sábio, que criou, ao lado da obra de Valens, o maior compêndio de conhecimento astrológico do fim da antiguidade, reflete-se nitidamente a mudança do discurso público em relação à astrologia, que marcou o Império Romano no século IV. Pois, apesar de Firmicus suplicar (em I, 1, 14) continuamente aos planetas proteção ao imperador Constantino, convertido ao cristianismo, ele viria a defender mais tarde uma posição completamente radical após a morte de Constantino (em abril de 337 d.C.), o antigo astrólogo tornou-se de maneira igualmente cristão e, a seguir, inimigo feroz de qualquer forma de astrologia. Assim, parece ser um bom exemplo de que cristianismo e astrologia são mutuamente excludentes,

como afirmam com frequência os pesquisadores. Quero mostrar a seguir que as coisas são um pouco mais complicadas e que a postura dos cristãos em relação à ciência dos astros foi claramente ambivalente. Num primeiro passo, examinarei a mudança do clima social após a crescente cristianização do Império Romano, para depois (Capítulo III) apresentar as diversas possibilidades de inclusão dos sistemas simbólicos e tradições interpretativas da astrologia nas religiões do fim da Antiguidade.

### *A astrologia torna-se alvo dos tribunais cristãos*

Os astrólogos passaram por vários períodos difíceis desde o início do Império Romano. Com grande frequência foram banidos de Roma ou mesmo da Itália, às vezes também punidos com a pena de morte (entre 16 e 93 d.C. houve onze expatriações, regulamentadas pelo Edito de Augusto do ano 11). O fato de tais decretos também serem aprovados por imperadores como Tibério ou Adriano, que, como vimos, eram adeptos entusiasmados da astrologia, evidencia que não se tratava aqui de extinguir a astrologia como disciplina, mas somente uma determinada elite que, em razão das suas profecias sobre o imperador, causava inquietação no Império ou aquela que se tornava conhecida por seu próprio horóscopo “soberano” (examinado detalhadamente por Cramer, 1954).

Em parte, essa avaliação também é pertinente para imperadores de crença cristã, que, após a “conversão de Constantino”, combatiam a astrologia por motivos relacionados ao poder político ou a expulsoaram eles mesmos sob certas condições. Entretanto, observa-se que um julgamento completamente novo ganha espaço no século IV, expulsando a astrologia do discurso erudito e do cânone das conhecidas ciências livres (as *artes liberales*). Perante o tribunal encontravam-se agora não mais astrólogas e astrólogos isolados que tinham que se defender da acusação de alta traição (*maiestas*), mas toda uma disciplina. E ainda mais: os imperadores cristãos e os representantes da Igreja aliados a eles criminalizavam a curiosidade (*curiositas*) dos

seus súditos em relação ao conhecimento oculto sobre o futuro, o que, afinal, roubava a legitimidade de qualquer ciência.

A “nova formatação do discurso” sobre a astrologia pode ser melhor explicada com a ajuda do conflito jurídico. Esse, por sua vez, transcorreu paralelamente na teologia e na política, uma vez que os imperadores cristãos fundiram em suas leis as doutrinas desenvolvidas pelos concílios da Igreja. Deixarei para analisar melhor mais tarde as argumentações teológicas e tratarei aqui primeiro da situação de mudança nas decisões dos concílios eclesiásticos e suas equivalentes imperiais, pois formaram uma tradição que teria eficácia no ambiente cristão até a Idade Moderna.

*A astrologia sob a luz dos concílios eclesiásticos* — Ao olharmos para as artimanhas da linguagem jurídica do século IV, notamos uma tendência a misturar disciplinas completamente diferentes e condená-las todas como teorias enganosas. Um dos primeiros a fazê-lo explicitamente foi o bispo de formação filosófica Methodios de Olympos em Lídia (falecido em 311), que equiparava a astrologia à magia e à goêteia, ou seja, a uma espécie de bruxaria, que àquela época possuía uma conotação negativa de engodo e magia negra. Rejeitava até mesmo os nomes e mitos pagãos dos astros como mera invenção do espírito humano que nada tinham em comum com as verdades celestes primordiais. Como a magia já havia sido excluída anteriormente do cânone das disciplinas respeitadas, Methodios incluiu, assim, também a ciência dos astros no rol das artes proibidas.

Foi o Concílio de Laodicéia, em 365, que proibiu pela primeira vez na legislação eclesiástica o ofício de astrólogo ou mago. Antes, já houvera tentativas de regulamentação, mas somente agora todos os que se ocupavam com a ciência dos astros foram chamados de perversos, feiticeiros e outras figuras suspeitas, tendo sido também excluídos do batismo. De acordo com a *Constitutiones Apostolorum*, compilada em torno de 380 d.C., era estritamente proibido aos cristãos rezar para o Sol, a Lua e os astros ou fazer juramentos em nome deles.

Para entender esse contexto, é preciso conhecer um pouco do papel dos priscilianistas. Prisciliano, o bispo de Ávila, era tido ora como maniqueísta, ora como mago ou astrólogo, todos adversários que poderiam ser perigosos para a Igreja nascente e com os quais se forjou a grande imagem do inimigo “completamente diferente”. Prisciliano, que, de fato, parece ter integrado doutrinas astrológicas no seu cristianismo, foi condenado à morte em 385/386 d.C. em Trier. No ano de 400, o Concílio de Toledo condenou as suas doutrinas, o que aparentemente não levou ao seu desaparecimento, pois em 561 o Concílio de Braga viu-se novamente obrigado a renovar essa proibição.

O segundo Concílio de Braga, no ano de 572, estabeleceu uma estrita interdição de qualquer atividade ligada à astrologia. São expressamente citadas a observação das estrelas e as consultas aos astros a respeito da construção de casas, períodos adequados à semeadura e datas para casamentos. Essa resolução deveria se tornar determinante para a parte ocidental do Império, enquanto o Leste estava sob a influência do Concílio de Constantinopla, conhecido pelo nome de “Quinisextum”, que se reuniu em 553 sob o comando de Justiniano. O Quinisextum é um bom exemplo para o paralelismo entre legislação imperial e eclesiástica, pois a existência de uma pena para o exercício da ciência dos astros representava somente uma variante da política de Justiniano, que, de resto, não perdia uma única oportunidade de combater as ciências pagãs. Assim, fechou as escolas de filosofia no ano de 529, introduzindo um novo currículo que também afetou os astrólogos, como Simplício da Cilícia, professor na Academia de Atenas. Simplício emigrou para a Pérsia, mas logo retornou e redigiu em 533 um panorama da astrologia antiga na forma de um comentário sobre o escrito aristotélico *Sobre o céu*.

*A jurisprudência imperial no século IV* — O século IV trouxe uma importante mudança para o discurso jurídico a respeito da astrologia. Se antes apenas indivíduos corriam o risco de ser acusados de *maiestas*, com Diocleciano a condenação da disciplina como um todo

começou a ganhar corpo para alcançar o seu auge temporário somente cem anos mais tarde, com Teodósio.

Em 294, o imperador Diocleciano promulgou o seguinte edito: “Aprender e praticar a ciência da geometria pertence ao interesse público, a astrologia, ao contrário, é digna de condenação e, por isso, proibida” (*Codex Iustinianus* IX, 18, 2). Pela primeira vez na história do Direito Romano, uma disciplina científica torna-se objeto de uma proibição imperial. Como Diocleciano era um fiel adepto da religião romana, aqui, a rejeição cristã à astrologia ainda não desempenha papel algum, e a astrologia é atribuída por ele, junto com a geometria, às *Artes*. Isso mudaria depois de Constantino, pois, paralelamente ao conflito eclesiástico com a ciência dos astros, os imperadores do século IV prosseguiriam com determinação no caminho tomado por Diocleciano. Em consonância com o Concílio de Laodicea (365), o edito dos imperadores Valentiniano e Valens do ano de 370 (ou 373) documenta com toda nitidez a nova linguagem:

A doutrina dos astrólogos deve ter fim! Quem, seja em público ou em particular, à luz do dia ou à noite, for flagrado ocupando-se com esse erro proibido, será condenado à morte — na verdade, ambos os envolvidos. Para a culpa, não faz alguma diferença se alguém ensina ou aprende algo proibido. (*Codex Theodosianus* IX, 16, 8)

A astrologia era, portanto, um erro (*error*) e não mais, como nos discursos anteriores, um perigo para a paz sociopolítica. Da mesma forma, já não se fazia a distinção entre uma astrologia exigente, subordinada ao controle do imperador, e aqueles “charlatães” que roubavam os bolsos dos seus ingênuos clientes. O que no jargão científico foi chamado de *error*, a linguagem teológica estigmatizou como *superstitio*, superstição. Em 341, Constantino sintetizou-o numa fórmula simples: *Cesset superstitio*, “que a superstição tenha fim” (*Codex Theodosianus* XVI, 10, 2), referindo-se com isso, em primeira linha, à magia e à adivinhação, ou seja, indiretamente também à astrologia. Se a jurisprudência mais antiga ainda distinguia as diversas técnicas

de adivinhação, o imperador cristão, por sua vez, não perdia tempo com tais sutilezas. No ano de 357, foi promulgada a seguinte lei:

Ninguém deve consultar um *haruspex* ou um astrólogo, nem um hariolomante.\* As falsas pregações dos áugures e dos videntes devem calar. Caldeus, magos e os demais que costumam ser chamados de *malefici* (maléficos) pela monstruosidade dos seus maus atos devem parar de praticá-los. A curiosidade (*curiositas*) de todas essas pessoas pela vidência deve silenciar definitivamente! Será abatido com a pena de morte pela espada quem recusar obediência a essa ordem. (*Codex Theodosianus* IX, 16, 4)

Os imperadores cristãos falavam de “falsas pregações” e de “erro”, de modo que o exercício da astrologia a partir daí só foi possível com risco de vida. Nas décadas seguintes, surgiria ainda mais um aspecto — o tratamento da astrologia não só como doutrina científica equivocada e como superstição, mas também como heresia. O ponto final dessa evolução foi posto pelos imperadores Honório e Teodósio no ano de 409:

Astrólogos que não estejam dispostos, depois de terem queimado os livros do seu próprio erro sob os olhos dos bispos, a converter-se à religião católica e jamais retornar a seu antigo erro, devem ser expulsos não só da cidade de Roma, mas também de todas as comunidades. Se não o fizerem, mas contra a determinação salutar da nossa serenidade forem encontrados nas cidades ou sussurrarem a outros os mistérios do seu erro e do seu ofício, deverão ser punidos com a deportação. (*Codex Theodosianus* IX, 16, 12)

Em sua análise detalhada do discurso jurídico sobre a astrologia, Marie Theres Fögen conclui que as “alternativas [não se chamam] geometria e astrologia, como Diocleciano as via com antiga simplicidade, mas fé católica e heresia”. Somente ao ser classificada como

\* De *hariolomania*, arte de adivinhar por meio de ídolos. (N. T.)

um entre os muitos desvios possíveis da fé correta, “a astrologia foi afastada definitivamente do seu contexto científico e tratada como desvio ordinário da fé, a ser submetido aos procedimentos comuns” (Fögen, 1993, 25). Combina aí muito bem o fato de Teodósio ter sido o primeiro imperador romano a moldar uma confissão de fé pessoal em forma de lei:

Queremos que todos os povos regidos pelo domínio moderado da nossa graça imperial participem da religião na versão transmitida aos romanos pelo Santo Apóstolo Pedro [...], ou seja, cremos, seguindo a doutrina apostólica e evangélica, numa única divindade do Pai, do Filho e do Espírito Santo, aceitando uma igual majestade e divina trindade. Ordenamos que todos que sigam essa lei tenham o direito de se chamar cristãos católicos, enquanto todos os demais, que julgamos dementes e loucos de crença herética, sejam entregues à infâmia. (*Codex Theodosianus* XVI, 1, 2; Edito dos Imperadores Teodósio e Valenciano do ano de 380)

No fim do século IV, havia se tornado óbvio que a autoridade imperial regulamentasse por lei não só os atos dos seus súditos, como também o que considerasse conhecimento legítimo. A curiosidade (*curiositas*) e, na sua esteira, também o conhecimento (*scientia*) tinham se tornado objeto de incriminação.

Poderíamos pensar que essa evolução tivesse selado o fim da astrologia. De fato, muitas narrativas da história da astrologia daquele tempo falam de uma inconciliação fundamental entre a fé cristã e as posições da astrologia, o que forçosamente levou a uma “superação” daquela “pseudociência”. No entanto, tal julgamento é precipitado e se deve unicamente a uma interpretação teológica dos acontecimentos. Leis, sejam elas promulgadas pelo Estado ou pela Igreja, nunca levaram ao desaparecimento de uma ideologia. Em relação à astrologia não foi diferente; em vez do seu fim, ocorreu um processo de transformação do pensamento astrológico sob o modelo cristão e uma assimilação e continuidade da tradição astrológica. Além disso, o trabalho com a astrologia deslocou-se para regiões onde, em razão de outros preceitos religio-

us, era possível pesquisar com maior liberdade — as regiões de cultura persa, mesopotâmica e, mais tarde, muçulmana.

Pretendo expor agora em maiores detalhes como as religiões receberam a astrologia de forma diversa, integrando-a em seu próprio sistema, já que nada seria mais equivocado do que admitir que algumas religiões sejam de modo geral “hostis” à astrologia — fala-se não tanto do judaísmo e do cristianismo —, outras “abertas” — com frequência o “paganismo”, os maniqueístas, os “gnósticos” etc.

### 3. COMO AS ANTIGAS RELIGIÕES SE POSICIONARAM FRENTE À ASTROLOGIA?

Até essa altura do nosso percurso pela história da astrologia já observamos em várias passagens que a ciência dos astros sempre esteve inseparavelmente atada a idéias religiosas e filosóficas. Quer se trate da babilônica “astrologia dos sacerdotes”, do hermetismo egípcio ou do vínculo estabelecido pelos romanos entre astrologia, filosofia grega e sistemas religiosos politeístas — sempre foi preciso recorrer a idéias religiosas para entender o lugar da astrologia no contexto cultural. Isso vale da mesma forma para aquelas religiões que até agora só foram estudadas à margem, mas que tiveram grande relevância para a história da astrologia da antigüidade tardia. Um olhar mais cuidadoso sobre o cristianismo, o judaísmo e o maniqueísmo faz-se necessário também em razão das posições freqüentemente não diferenciadas, defendidas pelos teóricos da ciência da religião e da teologia, que construíram uma “inimizade” intransponível entre religiões monoteístas e a astrologia. Veremos ao longo dos próximos capítulos que, na verdade, ocorreu algo contrário. Uma história do judaísmo, do cristianismo e do islamismo ficaria simplesmente incompleta se não considerasse as enormes influências exercidas pelo discurso astrológico.

Vou me restringir aqui às características essenciais da relação das antigas religiões com a astrologia, pois já as examinei minuciosamente em outra obra (Stuckrad, 2000; leitores interessados também encon-

tram aí referências bibliográficas complementares). Início esse panorama com o culto a Mitras, pois nos últimos anos acendeu-se uma animada discussão sobre os fundamentos astrológicos dessa religião e porque a partir dela aconteceram interessantes intersecções culturais com grupos cristãos. De maneira geral, não se deveria ressaltar em demasia os limites entre as diversas religiões, visto que dividiam um espaço cultural comum e, de certo modo, participavam de um discurso mais abrangente envolvendo a interpretação de sinais celestes. Por isso, não é de surpreender que nas fontes judaicas, cristãs e maniqueístas apareçam subitamente divindades ou símbolos “pagãos”. Dessa forma, uma fonte não se torna menos “judaica” ou “cristã”, ela é, antes, uma prova da real abertura existente também em sistemas monoteístas para discussões que ultrapassassem a própria cultura.

### *O culto a Mitras: a precessão como mito da criação?*

A religião do deus Mitras surgiu no século II a.C. Enquanto antes, segundo as teorias do grande historiador Franz Cumont, se admitia que esse culto teria sido importado do Irã, hoje se buscam origens gregas para essa comunidade religiosa, sem que com isso se exclua também a influência persa. De qualquer modo, o culto a Mitras foi conquistando cada vez mais adeptos ao longo do tempo até finalmente se propagar por todo o Império Romano, até a cidade de Colônia. Alguns pesquisadores afirmam que, se Constantino não tivesse se convertido ao cristianismo e seus sucessores não tivessem se livrado da concorrência de forma tão resoluto, todos nós hoje seguiríamos o culto a Mitras. Trata-se obviamente de especulação, mas isso mostra a grande importância dessa religião para a história romana.

Para a astrologia, o culto a Mitras é interessante por ter integrado em muitos aspectos a simbologia astrológica, com base em tendências platônicas daquela época, que encontramos mais tarde também em contextos gnósticos e judaicos. O tema predominante é a ascensão do adepto através das esferas planetárias, representado com frequência na arte. Os locais de culto — as mitras — eram pintados

com estrelas que simbolizavam “portais” para níveis mais altos de evolução. O *Mitreo delle Sette Sfere* (“mitra das setes esferas”) em Ostia, por exemplo, trazia pinturas dos astros e dos signos zodiacais, simbolizando a ascensão do fiel. Sabemos por intermédio do autor cristão Orígenes, que, por sua vez, reproduz o relato de Celso, que em cada estação do templo havia a possibilidade de praticar um culto especial, o qual ligava o adepto à respectiva energia planetária. Para isso, contava-se com o auxílio de elementos de correspondência com os planetas como os sete altares, as sete tochas, cores especiais das estrelas e muito mais. O símbolo para a passagem da alma consistia numa escada com sete portais e um oitavo portal no topo (Orígenes, *Contra Celso* VI, 22).

A um outro autor, Porfírio, devemos um relato que não só atesta os componentes neoplatônicos, mas também revela algo sobre a verdadeira teologia do culto a Mitras. Em sua descrição das mitras, ele diz que aquelas grutas ofereciam “uma reprodução do cosmos” (*Gruta das ninfas*, 6). Outra observação aponta para as doutrinas astrológicas ali contidas: “Elas atribuíam os equinócios como região adequada a Mitras, por essa razão ele porta a espada de Áries, o signo de Marte. Além disso, cavalga o touro, pertencente a Vênus” (*Gruta das ninfas*, 24). A inscrição feita por um iniciado no culto a Mitras confirma a impressão da correspondência cósmica do culto, pois afirma que o construtor do templo de Mitras de San Silvestre in Capite teria extraído seu projeto para o santuário “dos astros e dos céus” (cf. Beck, 1988, 14). Hoje, a referência astrológica da religião de Mitras é reconhecida de modo geral, retomando-se a hipótese defendida por K. B. Stark, já em 1869, de que as mitras seriam representações de eventos astronômicos em geral ou da visão do céu em determinados momentos.

Essa vertente foi utilizada em diversas variações para esclarecer as origens da misteriosa religião de Mitras. Roger Beck pressupõe que as imagens do céu representadas correspondam ao declínio heliaco das respectivas constelações no outono, ou seja, no período de colheita. Outros, ao contrário, enxergam nas imagens a ascensão heliaca, chegando, assim, a outras interpretações do culto. A discus-

são foi avivada principalmente pela interpretação do culto a Mitras feita por David Ulansey em 1989. Ele propôs ver em Mitras uma divindade personificada que seria responsável pelo deslocamento do ponto vernal — a precessão —, e assim seria venerada. Sua argumentação se desenvolve da seguinte forma: um grupo de intelectuais estóicos, radicados em Tarso, capital da Cilícia, logo travou conhecimento, por meio da sua ocupação intensiva com a astrologia, bem como por estreitos contatos com a “ilha dos astrólogos” Rodes, da descoberta da precessão realizada por Hiparco (falei acima de Hiparco e de Rodes). A revelação desse mistério deve ter eletrizado os sábios da época e a tendência estóica à mistificação de acontecimentos cósmicos levou à coroação de um deus superior, que era mais forte do que todos os outros, já que tinha a força de mover os eixos cósmicos das suas órbitas. O símbolo para a força fenomenal do novo deus Mitras — que tinha se formado a partir de Perseus — era a morte do touro, ou seja, a transição da Era de Touro para a Era de Áries, aproximadamente 2 mil anos antes.

Ainda que acompanhem Ulansey até aqui, resta indagar por que os primeiros adeptos de uma nova religião teriam se referido a um evento ocorrido milhares de anos antes, “em vez de criar um símbolo para todo o ciclo da precessão através dos doze signos do zodíaco”. Sua resposta resulta especulativa: “A resposta mais fácil é que a transição de Touro para Áries tinha sido a última, ou seja, exatamente aquela responsável pela era *atual* e, desse modo, poderia representar todo o ciclo” (Ulansey, 1989, 90s.). No entanto, Ulansey deixa de notar que à época da descoberta de Hiparco já acontecia a transição para a Era de Peixes. Por que razão essa “mudança dos tempos” não se refletiu absolutamente na mitologia do culto a Mitras? Uma outra dúvida em relação à teoria de Ulansey se refere à alta competência astronômica de que os adeptos da nova religião precisariam dispor. Os complexos cálculos realizados por Hiparco só foram realmente compreendidos naquele tempo por bem poucos. A difusão do culto por todo o Império Romano é, diante desse cenário, de difícil explicação, pois, mesmo que admitamos a popularização e a mistificação

da precessão, os fiéis precisariam no mínimo entender do que se tratava. E finalmente: é verdade que os especialistas da Antigüidade conheciam o fenômeno da precessão, mas não é possível comprovar em parte alguma uma interpretação religiosa no sentido de uma teoria das eras. Já que nem mesmo na Idade Média e no início da Idade Moderna tal teoria atraiu o interesse dos astrólogos — no fundo, veio a se impor somente na *New Age* do século XX —, é melhor não abusar da teoria de Ulansey.

Apesar de essas questões ainda permanecerem abertas, parece correto buscar os fundamentos astrológicos do culto a Mitras. É o que Tamsyn Barton também observa: “O culto a Mitras era muito mais complicado do que os vários cultos estatais ao Sol e parece dividir com o gnosticismo e o neoplatonismo algumas características cosmológicas” (1995, 198). De fato, a ascensão da alma através das esferas planetárias, o platônico “retorno à luz”, bem como a interpretação do presente como parte da história sacra no eixo do tempo da história mundial são temas que foram igualmente discutidos em muitos outros contextos religiosos entre o século I e o século IV. Nessa discussão social, a astrologia servia como auxílio interpretativo central e, na verdade, independentemente de delimitações religiosas.

### *Judaísmo: entre Jerusalém, Alexandria e a Babilônia*

A respectiva bibliografia afirma, com freqüência, que o judaísmo desde o início rejeitou a astrologia como uma traição ao monoteísmo ou mesmo como idolatria pagã. Além disso, uma visão fatalista ou determinista das coisas é basicamente inconciliável com a crença na graça divina, na autodeterminação ética do homem e na possibilidade de influenciar positivamente o decurso da história por meio da devoção. Assim, eis a conclusão, não poderia haver uma astrologia judaica, mas apenas uma luta judaica contra a ciência dos astros. Costuma-se fundamentar essa opinião em passagens bíblicas nas quais o culto babilônio às estrelas é condenado, em documentos do fim da Antigüidade que mostram uma rejeição da astrologia e no

Talmude babilônico, o qual afirma de maneira apodíctica que a astrologia não teria valor para os judeus.

Não há dúvida de que esses documentos existem e revelam um conflito palpável dos autores judaicos com a astrologia. Deter-se nessa constatação significaria, porém, perder de vista um enorme manancial de documentos e fatos que evidenciam exatamente o contrário, ou seja, um trabalho intensivo dos judeus com a astrologia. Pesquisadores, por exemplo, viram-se confrontados com a difícil tarefa de explicar por que as comunidades *qumran* — que certamente estavam entre os judeus mais devotos da época — conservavam horóscopos em suas bibliotecas; por que existem tratados completos sobre astrologia escritos por astrólogos judaicos; por que Abraão é tido por muitos como o primeiro e o maior astrólogo da história; por que judeus do fim da Antigüidade decoravam os pisos das suas sinagogas com o zodíaco ou outros símbolos astrológicos; por que os rabinos do Talmude babilônico se apresentavam como especialistas em astrologia e assim por diante. Aqueles que acreditavam na luta dos judeus contra a astrologia construíram uma teoria da decadência dessa disciplina e falaram de um abandono da verdadeira fé monoteísta, se é que não consideraram tais manifestações como “extrajudaicas”. Outros distinguiram uma posição de caráter teológico, que *tinha de* rejeitar qualquer forma de astrologia, de correntes populares que ainda seguiam a antiga “superstição”.

Felizmente, impõe-se hoje na ciência uma posição menos parcial que busca as condições específicas do trabalho judaico com a astrologia, sem tender a generalizações precipitadas. Ao nos aproximarmos com uma tal visão do rico material existente a respeito, observamos diferentes atitudes dos judeus perante a astrologia, que vão da dura rejeição a uma assimilação entusiasmada. Vê-se também que a astrologia, no seu caminho até o judaísmo, teve de passar por determinados processos de transformação para se tornar compatível com conceitos básicos monoteístas. Houve uma reflexão intensiva sobre a ciência dos astros para formulá-la de maneira que renunciasse tanto ao cego fatalismo como a cultos de adoração dos astros. Aqui, os anti-

gos judeus foram claramente bem mais criativos do que certos historiadores modernos.

Nas páginas seguintes, explicarei o amplo espectro de respostas judaicas à astrologia a partir de uma concentração temática. Em vez de oferecer um simples esboço cronológico, concentro-me nas discussões que foram relevantes para o trabalho judaico — e de forma semelhante para o cristão e o muçulmano — com a astrologia: monoteísmo, fatalismo, apocalipse, misticismo e magia.

*Monoteísmo e teologia de cultos* — Do ponto de vista histórico o monoteísmo se impôs no judaísmo relativamente tarde. A bíblia hebraica contém inúmeras provas dos esforços que foram necessários para convencer os fiéis a abandonar o culto a outras divindades, professando-se a um único deus. A identidade monoteísta foi criada essencialmente a partir da segregação dos “outros”, aquelas religiões babilônicas, cananéias, persas e depois helenísticas com as quais os judeus se viram confrontados e que se caracterizavam pela adoração de inúmeras divindades. Por meio do contato com a Mesopotâmia — não só no exílio babilônico do século VI a.C. — os judeus se familiarizaram obviamente também com as tradições interpretativas da astrologia, igualmente introduzidas no texto bíblico em várias passagens. Na esteira das reformas religiosas empreendidas pelo rei Josias (ano de 621), a tradição foi levada adiante e ampliada de forma a se diferenciar cada vez mais dos modelos politeístas. Como resultado, surgiu o Deuteronômio (5º livro de Moisés), que, a partir daí, como apelo radical à fé em YHWH, também fustigou a astrologia. Em Dt 4, 19 a proibição de representar formas de homens e de animais é completada com a seguinte ordem:

Nem tenteis levantar os olhos até o céu para ver o sol, a lua, as estrelas com todo o exército do céu e vos deixar seduzir, adorando-os e prestando-lhes culto. Pois o Senhor vosso Deus foi quem os deu a todos os povos que existem debaixo dos céus.

Aqui se condena, portanto, o *culto aos astros* — de acordo com Dt 17, 3-5, caberá para tal culto até mesmo a pena de morte — enquan-

to a prática da adivinhação astrológica não é mencionada. A adoração “do exército do céu” é, para os autores do Deuteronomio, ao lado da adoração do deus Baal e a confecção de aseras (colunas destinadas ao culto à deusa Aserá), um dos piores delitos cometidos ao norte de Israel. Essa prática, aparentemente muito difundida, é censurada em II Reis 23, 4s., em decorrência da reforma empreendida por Josias. Nessa passagem, aprendemos que “os reis de Judá” e seus “sacerdotes idólatras” teriam feito oferendas a Baal, ao Sol, à Lua, aos signos e a todo o exército do céu. Essa passagem é complementada por outra paralela, Jeremias 8, 2, em que o profeta anuncia aos reis e príncipes de Judá, aos sacerdotes, profetas e habitantes de Jerusalém que “espalharão seus ossos ao sol, à lua e a todos os astros celestes, que eles amaram e serviram, seguiram e consultaram e diante dos quais se prostraram”. Com exceção do livro de Daniel, que só surgiu na metade do século II a.C., esse é um dos poucos testemunhos bíblicos de que também houve uma rejeição à “consulta” astrológica dos astros. A polêmica judaica concentra-se, via de regra, no culto de adoração aos astros e na idolatria que o acompanha (cf. Is 47, 13 e Jer 10, 2).

Pode-se comprovar, no entanto, que a *teologia dos cultos* de Jerusalém representa a chave para a compreensão da relação (oficial) judaica com a astrologia à época do Segundo Templo, ou seja, 70 d.C., por meio dos manuscritos de Qumran, que são provenientes dos séculos II e I a.C., mas que contêm não raro material de origem sacerdotal mais antiga. Como em outras religiões orientais antigas, o culto realizado no santuário central é considerado uma reprodução direta dos eventos cósmicos. O que acontecia no Templo de Jerusalém era, por um lado, uma representação do culto celeste, por outro, a contribuição necessária do homem à preservação de uma ordem cósmica em funcionamento. Somente diante desse cenário pode-se entender por que o conflito em torno dos calendários no judaísmo foi responsável, no século II a.C., pelo afastamento das comunidades de Qumran do culto ao Templo de Jerusalém — a comemoração das festas sacras na época errada em razão de cálculos equivocados do calendário solar-lunar produziria efeitos sobre todo o cosmos. Para as

indiciais famílias de sacerdotes que formam a base dos escritos de Qumran, tratava-se de um indício do estado catastrófico do judaísmo e de um prenúncio do iminente juízo final. Por meio do calendário, que era uma potencialização dos “contingentes de tempo”, que podem ser remetidos aos períodos lunares e à astronomia babilônica, esses “astrônomos-sacerdotes” calcularam até mesmo o exato decurso temporal dessa última fase da história santa. O cálculo apocalíptico de contingentes de tempo, que leva a uma interpretação religiosa do tempo, é quase um símbolo da interpretação judaica e depois cristã dos calendários daquela época. Isso também pertence à história da astrologia, já que ciclos astrológicos poderiam ser facilmente relacionados a previsões apocalípticas.

Uma das provas mais impressionantes do trabalho teológico com os astros são os chamados “cantos de sacrifício do sabá” encontrados em Qumran, uma descrição dos treze sabás de um trimestre, os quais proclamam que os anjos enaltecem o poder do reino de Deus “conforme o seu saber” e entoam salmos misteriosos. Eles enaltecem a construção gloriosa do cosmos e do firmamento. Trata-se de anjos de planetas que habitam o “firmamento da pureza” e são responsáveis, como uma entre muitas das classes de anjos, pelo culto celeste. No décimo segundo sabá “os querubinos exaltam acima do firmamento a construção do trono *merkabah* (ou seja, o carro divino) e glorificam o império do firmamento de luz sob o trono da sua glória” (4Q405, col. xx, 8-9). Em seguida, são mencionadas as “inversões dos caminhos” dos anjos: “Quando se elevam, elevam-se de forma magnífica”, o que provavelmente se refere aos pontos de inversão das órbitas planetárias, que, como vimos, encontravam-se no centro da astrologia babilônica.

As exaltações dos anjos no céu “acima” são repetidas por Israel no Templo “embaixo”. Somente ambos juntos podem garantir a continuidade da ordem mundial, conforme a Torá. O que chama a atenção aqui é a redução dos deuses planetários a anjos que não são mais eles próprios venerados, mas se tornam servos astrais de um deus. Não é a astrologia que é rejeitada, mas o culto aos astros. A mesma distinção é encontrada em outras fontes judaicas da Antiguidade, por

exemplo, no historiador Flávio Josefo, que tentou fundir tradições helenísticas com o judaísmo. É preciso mencionar também o seu contemporâneo um pouco mais jovem, Filon de Alexandria, que descreveu no século I o santuário do Templo de Jerusalém numa alegoria neoplatônica (ou seja, numa interpretação simbólica), a qual se importa com a “idéia” do templo, enquanto a representação material torna-se secundária, uma interpretação que exerceu maior influência após a destruição do Templo no ano de 70. Nesse, encontram-se representações do zodíaco e o busto do Alto-sacerdote é adornado com doze pedras preciosas que também podem ser interpretadas do ponto de vista astral. Porém, a Filon interessa a estilização platônica mística do todo:

A alma daquele que ama a Deus eleva-se na verdade da Terra para o Céu e peregrina às alturas em busca do seu lugar no coro e nos movimentos do Sol, da Lua e de todos os outros divinos astros das alturas que vivem em perfeita harmonia, guiados pela soberania de Deus. (*De specialibus legibus* 1, 207)

Com essa interpretação, estava delineado o caminho que permitiria que, no fim da Antigüidade e também nos escritos dos autores renascentistas, as vertentes monoteístas integrassem a astrologia numa forma modificada.

**Acessos mágico-místicos** — Na Antigüidade, todo um gênero de narrativas se ocupava com a ascensão de homens iluminados aos campos celestes. Geralmente, eram os heróis dos escritos bíblicos — Enoque, Moisés, Salomão e outros — que encontravam um acesso às esferas divinas e que, após o seu retorno, relatavam as suas experiências numa cerimônia de revelação aos outros homens “embaixo”. Os textos atribuídos a eles chamavam-se, então, “Apocalipse” (“Revelação”) ou também “Testamento”. No tempo dos rabinos, ou seja, a partir do século II d.C., juntaram-se aos heróis bíblicos um número cada vez maior de rabinos, como o Rabi Akiba ou outros místicos

cujas viagens aos céus atraíam os fiéis. O interesse por tais excursões não se limitava de modo algum ao judaísmo, sendo encontrado em contextos persas e na gnose, da qual tratarei mais adiante.

No tempo dos rabinos desenvolveu-se um abrangente gênero literário denominado de mística *hekhalot*. *Hekhalot* é a palavra hebraica para os “átrios” ou palácios celestes visitados pelos místicos. Num desses átrios — geralmente no sétimo — encontra-se o *merkabah*, ou seja, o carro divino, que aparecera ao profeta Ezequiel muito tempo antes numa visão e que possui um importante papel em todo o misticismo judaico. O místico *hekhalot* é um representante da comunidade de Israel que se desloca para as esferas celestes, se comunica com o mundo dos anjos e representa os interesses de Israel perante Deus. Ele estabelece uma ligação entre os níveis onde se realizam os cultos, na qual se pode constatar uma continuidade da idéia que já encontramos na teologia dos Qumran, mas que aqui se refere menos ao culto do Templo de Jerusalém e muito mais à prosperidade da comunidade de Israel. As esferas celestes, que eram vistas de acordo com a cosmologia da época como círculos concêntricos dos mundos planetários através dos quais o místico se eleva, sempre estiveram relacionadas ao pensamento astrológico, o que se pode depreender do grande significado dos números sete e doze.

Esse pensamento se torna finalmente mais concreto quando se trata dos aspectos mágico-teúrgicos daquele misticismo. A ascensão é descrita como extremamente perigosa e o adepto deve conhecer bem as senhas e evocações necessárias para a viagem às esferas celestes. Para ilustrá-lo, mencionemos dois documentos, o “Livro dos mistérios” e o “Testamentum Salomonis”.

O *Livro dos mistérios* (*Sefâr ha-razîm*) é um texto conservado apenas em fragmentos, mas que pode ser datado com grande certeza do século VI ou talvez até mesmo do século IV d.C. Trata-se de uma espécie de manual com uma enumeração detalhada de práticas mágicas, com invocações, receitas e orações, inseridos num quadro cosmológico que se orienta pela divisão comum do firmamento em sete segmentos. Cada capítulo descreve cada um dos céus, bem como os

anjos que neles exercem o seu ofício e estão à disposição do adepto, desde que esse realize os rituais certos. Há ainda longas listas de anjos e demônios cujo conteúdo até hoje ainda oferece um ou outro enigma. Já no prefácio do livro fica estabelecido de forma inequívoca o que se pode esperar da leitura, pois explica

como se dá o exame das esferas celestes, como percorrer tudo em seus sete campos, como os sinais astrológicos são observados, como se examinam os caminhos do Sol e se explicam os da Lua, como se conhecem os caminhos da Grande Ursa, do Órion e das Plêiades, quais os nomes dos guardas de cada firmamento e sobre que regiões eles regem e como levá-los a garantir o sucesso em todas as coisas desejadas, quais os nomes de seus ajudantes e que oferendas (bebidas) lhes devem ser levadas e, finalmente, qual o momento certo para que ouçam as orações e atendam os pedidos daqueles que se aproximam em pureza. (“Prefácio”, 5-10)

As recorrentes determinações de levar oferendas aos astros mostram que a luta contra o culto aos planetas, como se propagou em outros círculos judaicos, tinha um fundamento real. Serve de exemplo um ritual que deveria ser realizado para obter a benevolência de um rei ou outras altas personalidades ou também conquistar o coração de uma mulher rica e bonita — um caso, obviamente, para Vênus. Assim, seria necessário abater um filhote de leão com uma faca de bronze, colher o seu sangue, retirar o coração e borrifá-lo com o sangue. Em seguida, os nomes dos respectivos anjos deveriam ser escritos com sangue sobre a pele do leão, entre os olhos, para lavar depois o sangue com um vinho de três anos, que será então misturado ao sangue. Junto com certos incensos, toda a oferenda seria dedicada a Vênus, a qual se tentaria ainda conquistar para a sua causa com a repetida declamação de apelos e invocações (1, 117-131).

Em outra passagem, é evocado o “rei da divindade cujo nome completo fora revelado a Adão no Jardim do Éden”, depois “os soberanos dos planetas, do Sol e da Lua, que se prostram perante ele como escravos diante de seus senhores”, para que o mago possa ver

o carro divino em todo o seu esplendor (4, 51-57). Embora transpareça aqui nitidamente a desvalorização dos astros, logo após se segue uma evocação do Sol como “Santo Helios” e soberano sobre os eixos do céu, pedindo que seja favorável ao pleito do mago.

O *Testamentum Salomonis* mantém a desvalorização dos astros. Salomão já era visto na Antigüidade como mestre da magia e da alquimia e conservaria essa atribuição até os nossos tempos. O seu “Testamento”, que remete a tradições surgidas no mundo helenístico-egípcio e compiladas nos primeiros séculos d.C., descreve minuciosamente como Salomão subjuga os demônios celestes e os leva a serem úteis na construção do seu templo, usando para isso o seu famoso anel de selo que recebeu do arcanjo Miguel. Salomão intima os demônios a comparecer perante ele, pergunta os seus nomes — um fator decisivo em todos os rituais mágicos —, bem como o lugar do zodíaco onde residem, para em seguida os expulsar. Um exemplo:

Eu, Salomão, ergui-me do meu trono e vi o demônio tremer e horripilar-se de medo. Disse a ele: “Quem és? Qual o teu nome?”, e o demônio respondeu: “Eu me chamo Ornias”. Falei para ele: “Diz-me em que signo do zodíaco resides?”. O demônio respondeu: “Em Aquário; estrangulo todos que moram em Aquário por causa da sua paixão pelas mulheres nascidas no signo de Virgem”. (2, 1s.)

Esse procedimento de integração da simbologia astrológica em contextos judaicos é típico da literatura mágica do fim da antigüidade. Ainda que seja possível seguir em muitas passagens as origens egípcias e helenísticas das teorias utilizadas, elas sofreram certas alterações durante a transição para o novo contexto. Tradições interpretativas astrológicas eram de conhecimento geral — pelo menos até certo ponto —, e a possibilidade de influência das forças celestes sobre a esfera terrestre nunca foi posta em dúvida. Ao mesmo tempo, submetia-se a tradição aos próprios interesses, o que levou às vezes a uma interpretação arbitrária do pensamento astrológico.

*Os rabinos astrólogos* — Após a destruição do Templo de Jerusalém pelos romanos no ano 70 d .C. e a repressão da segunda revolta dos judeus contra Roma (132-135), depois da qual Jerusalém — agora batizada de Aelia Capitolina — permaneceu por um longo tempo uma cidade proibida para os judeus, foi graças às escolas de rabinos da Palestina e da Babilônia que a vida e a teologia judaicas se reformularam e alcançaram um alto florescimento cultural. As pedras fundamentais dos ensinamentos dos rabinos — *Mishnah*, *Midrash* e *Talmude* —, que ainda hoje representam a espinha dorsal da regulamentação da vida judaica, foram instituídas entre o século II e o VII. A Babilônia atingiu uma importância cada vez maior, pois lá era possível aos judeus exercer sem limites a ciência e a teologia, enquanto no leste cristão se estabeleciam cada vez mais restrições.

Entre os reis persas, a ciência dos astros nunca tinha perdido influência e, portanto, não é de admirar que os judeus babilônicos dispunham de altos conhecimentos no que se refere à astrologia mesopotâmica. As casas de sábios — *Jeschiwot* — estavam no auge do ponto de vista intelectual e científico e alguns rabinos se destacaram por suas habilidades especiais na astrologia, na medicina ou na magia. O que podemos observar é igual ao último ponto: as tradições astrológicas não foram simplesmente assimiladas, mas sofreram uma modificação e adequação específica sob o modelo judaico. Em outras palavras: a *coerência teológica* era mais importante do que a correta construção dos ensinamentos astrológicos.

A astrologia rabínica é um tema que não pode ser tratado detalhadamente aqui. Quero analisar, porém, uma passagem do Talmude de Jerusalém que, não sem razão, foi designada por muitos como *locus classicus* do conflito judaico com a astrologia e que se presta de maneira especial a demonstrar o primado da reflexão teológica sobre a astrológica. Trata-se do segmento no Tratado Shabat 156ab que foi conscientemente dividido pelos compiladores do Talmude em várias correntes argumentativas. Inicia-se com a menção ao livro de notas do rabi Jehoschua ben Levis no qual se encontram teorias sobre o destino reservado a alguém que tenha nascido numa segunda-feira, numa

terça-feira etc. A segunda parte é introduzida pelo rabi Chanina, que afirma: “Ide e dizei ao filho de Levi: não a constelação (*mazzal*) do dia é determinante, mas sim a da hora”. E acrescenta:

Quem nascer sob o domínio do Sol, será um homem brilhante. Comerá e beberá do que é seu. Seus mistérios serão revelados. Se for ladrão, não terá sucesso. [...]

Quem nascer sob o domínio de Mercúrio, será iluminado e sábio, pois Mercúrio é o escrivão do Sol. [...]

Quem nascer sob o domínio de Júpiter, será um homem de justiça. O Rabi Nachman bar Jitschaq completou: justiça no sentido dos mandamentos (ou seja, beneficência).

Observa-se por essas interpretações que os rabinos estavam informados sobre as analogias conhecidas a partir da tradição astrológica da Antigüidade e não se contentavam com a interpretação do dia da semana, mas sim tentavam diferenciá-la integrando o soberano da hora, ou seja, ou o ascendente ou um planeta que era esquematicamente atribuído às horas do dia. As correspondências seguiam a prática usual, como no caso de Mercúrio, que, de resto, também era associado à quarta-feira e às capacidades intelectuais do homem, já que era, simultaneamente, mensageiro celeste e escrivão. Entretanto, entra em jogo uma interpretação especificamente judaica, pois a palavra hebraica *‘or* significa não só uma boa memória como também as “luzes” geradas por Deus segundo o relato bíblico da criação. Júpiter, por sua vez, que é relacionado pela tradição a qualidades joviais e generosas e à quinta-feira, possui do mesmo modo um significado oculto adicional no texto, pois o hebraico *tsädäq/ts’daqah* é o nome do planeta e também significa “justiça”, o que permite aos rabinos explicar passagens da Bíblia que tratem de um modo de vida justo utilizando-se da simbologia astrológica.

Interessante é, em seguida, a terceira parte da discussão na qual o conceito de *mazzal*, ou seja, a predestinação astrológica, continua a

ser elucidado. O rabi Chanina começa declarando: "O *mazzal* traz sabedoria, o *mazzal* traz riqueza, para Israel existe um *mazzal*". De imediato essa afirmação é duramente questionada por outros, pois para a ética rabínica é praticamente inaceitável que a ação dos judeus já esteja predeterminada, pois, com isso, o comportamento verdadeiramente ético, fundado sobre o livre-arbítrio, seria impossível. São contadas, então, três anedotas para comprovar a independência de Israel do jugo do destino. A melhor é a seguinte:

Aprendemos também com Schmucl que não existe um *mazzal* para Israel. Schmucl e Ablat (um astrólogo babilônico) estavam certa vez sentados juntos quando passaram alguns homens a caminho do lago. Então Ablat disse a Schmucl: "Este homem vai e não retorna. Uma cobra o morderá e ele morrerá". Schmucl respondeu-lhe: "Se for um israelita, ele vai e retorna". Enquanto lá permaneciam, o homem foi e retornou. Então, Ablat levantou-se e jogou a bolsa do homem ao chão, encontrando dentro dela uma cobra partida em duas metades. Schmucl perguntou-lhe: "O que fizeste (para escapar ao teu destino)?". O homem contou que todos os dias ele e seu companheiro juntavam o pão e o comiam. Hoje, porém, havia um entre eles que não tinha pão e se envergonhava disso. Ao recolher o pão, o homem fingiu que também tinha recebido algo daquele homem, para que o outro não sentisse vergonha. Então Schmucl disse: "Fizeste uma boa ação (mitswah)!". Orientando-se por isso, Schmucl interpretou o versículo: "Justiça (beneficência, *ts'daqah*) salva da morte" (*Provérbios* 10,2); e, na verdade, não apenas da morte não natural, mas de qualquer morte.

Ablat, o sábio babilônico, não é apresentado aqui de modo algum como charlatão ou acusado de superstição. Sua interpretação astrológica é correta, na medida em que uma cobra de fato esteve prestes a morder o homem. A parábola quer mostrar outra coisa: por meio de uma conduta condizente com a Torá, os judeus têm meios de enganar a previsão astrológica, que no fundo está correta. Dessa forma, a astrologia obviamente permanece válida não só para não-judeus, mas também para aqueles judeus sem devoção suficiente. Seria possível

afirmar também que o que se rejeita aqui não é o sistema de correspondências da astrologia, mas apenas a cega crença fatalista num determinismo astrológico.

Essa distinção permite à teologia rabínica abrir-se aos parâmetros astrológicos da época sem pôr em risco a sua identidade judaica. Muitos documentos rabínicos chegam a inverter o jogo, transfigurando Abraão, conhecido como Ur na Caldéia, como patriarca de toda a astrologia e esoterismo, já que transmitiu a ciência dos astros ao Ocidente. No discurso do fim da Antigüidade, a ciência astrológica ocupava um lugar tão alto a ponto de as religiões disputarem entre si a quem se podia atribuir a sua invenção e virtuoso manuseio.

#### *Cristianismo: a variedade de posturas possíveis*

O cristianismo dos primeiros séculos, como já foi mencionado antes, costumava ser apresentado antes como um bloco monolítico, dono de uma história uniforme e de uma postura clara em relação à astrologia. Hoje, começa-se a entender que essa imagem é falsa. Os cristãos da época compõem um quadro colorido de devoção a Jesus, formação de grupos e teologias, em que, via de regra, a formação da identidade religiosa ocorreu pela delimitação e segregação dos "outros", os quais com frequência não pensavam de forma tão diferente assim. Da perspectiva da ciência da religião, todas as fontes e grupos que remetem diretamente a Jesus ou ao "Cristo" têm de ser avaliadas como testemunhos cristãos, independentemente de representarem ou não o "verdadeiro" cristianismo. Sob tal condição, abre-se de repente todo um mundo de astrologia cristã que deu origem a textos que gozaram de grande popularidade e tiveram ampla difusão, mas que ao mesmo tempo não tiveram a satisfação de serem julgados "autênticos" pela Igreja Romana. Essas fontes, no entanto, foram de imensa relevância para a transmissão do pensamento astrológico oriundo de religiões não-cristãs para o cristianismo, bem como do cristianismo para comunidades religiosas sobretudo de cultura oriental.

Apresentarei esse espectro de posições em relação à astrologia, simplificando-o em três passos: primeiro, cabe examinar rapidamente os escritos do Novo Testamento buscando temas astrológicos. Em seguida, observarei mais detalhadamente as posturas contrárias à astrologia de influentes autores cristãos, para, em terceiro lugar, apresentar as opiniões de seus opositores, frequentemente reunidos sob o nome de “gnósticos”, mas que na realidade representam um segmento complexo e contraditório do cristianismo do fim da Antiguidade. Isso me levará então diretamente à astrologia maniqueísta que, em muitas passagens, retoma a discussão cristã, para desenvolvê-la de maneira própria.

*Astrologia no cânone cristão* — No Novo Testamento, resultado de um processo de canonização que se estendeu por séculos, encontram-se temas astrológicos em várias passagens. É preciso, porém, distinguir entre temas astral-mitológicos gerais e referências diretas às tradições astrológicas. Começamos com o primeiro: um simbolismo astral oculta-se, por exemplo, sob o significado dos números “santos”, que possuem conotação cosmológico-teológica. Em especial, os números quatro, sete e doze evidenciam relações que sugerem circunstâncias zodiacais e planetárias. Os doze povos de Israel são substituídos aqui pelos doze apóstolos que, no dia do Juízo Final, sentarão sobre os doze tronos do reino celeste e julgarão os povos (Mt 19, 28). Aliás, o esquema zodiacal também viria a ocupar mais tarde um lugar de destaque na teologia eclesiástica (ver Hübner 1983). O número quatro e o sete representam, por sua vez, grandezas cósmicas relacionadas aos quatro pontos cardeais e aos planetas. Elas expressam uma simetria cósmica que reflete a perfeição do plano de criação divino.

Um segundo tema indiretamente ligado às posições astrológicas é a hipótese de a *qualidade* do tempo ser visível em sinais celestes. Quer se trate das profecias apocalípticas que anunciam a proximidade do Juízo Final (Mc 13, 24-27; Mt 24, 30 fala do “sinal do Filho do homem” que aparecerá) ou dos acontecimentos misteriosos por oca-

sião da morte de Jesus (Mc 15, 33-38), as metáforas que descrevem o Messias em imagens cósmicas (Mc 13, 26; Mc 14, 62; Jo 1, 1-18 etc.) ou tematizam a sua transfiguração e ascensão, que são comparadas à elevação ao céu de Moisés e Elias (Ap 11, 12; Mc 9, 2-10; cf. II Reis 2, 11) — os autores do Novo Testamento compartilham a opinião majoritária de seus contemporâneos de que eventos extraordinários são acompanhados por sinais celestes especiais. Isso se torna mais nítido na famosa passagem dos magos de Mateus 2, 1-12, na qual o simbolismo astral desemboca numa explicação astrológica concreta, ou seja, a singular conjunção de Júpiter com Saturno do ano 7 a.C. Como já mostrei em outra obra, a chamada estrela de Belém pertence ao amplo tema da estrela messiânica, sendo provavelmente uma reformulação literário-retórica de aparições celestes reais (Von Stuckrad, 2000, 555-86).

Com isso, chego às referências concretas de fragmentos de tradição astrológica que, no cânone do Novo Testamento, são extremamente ambivalentes. Enquanto sobretudo Paulo se volta decididamente contra qualquer forma de previsão astrológica, o *Apocalipse de João* mostra uma livre aplicação de doutrinas astrológicas na teologia cristã. A linha argumentativa de Paulo foi seguida mais tarde pelo cristianismo eclesiástico, enquanto o *Apocalipse de João* exibe uma grande proximidade dos cristãos gnósticos que transmitiriam essas idéias mais tarde. Paulo conhecia bem a cultura helenístico-romana e volta-se sobretudo contra o popular horóscopo, que, como vimos, une simbioticamente a astrologia aos calendários. A *Epístola aos Romanos* (14, 5s.) é ainda conciliadora: “Um distingue um dia do outro, enquanto outro considera iguais todos os dias. Cada qual proceda de acordo com sua convicção. Quem distingue o dia age assim para o Senhor”. Perante os gálatas, ele defende, no entanto, outra opinião:

Mas agora que conheceis a Deus, ou melhor, que sois conhecidos de Deus, como é que voltais de novo a esses elementos fracos e miseráveis [*stoicheia*] aos quais quereis servir outra vez? Observais os dias, os meses, as estações, os anos. Temo que meus esforços entre vós tenham sido em vão. (Gl 4, 9-11)

Ao seguirem o horóscopo e a astrologia dos augúrios, os gálatas, de acordo com Paulo, tornam-se escravos das forças astrais. Os *stoicheia*, um conceito encontrado com frequência também no contexto gnóstico, devem ser interpretados como forças planetárias ou zodiacais que — como Platão já o tinha reconhecido (*Timeu*, 40b) — possuem de certa forma caráter pessoal. Para Paulo, os *stoicheia* perderam o seu poder como princípios primordiais do mundo, ou seja, como “elementos do mundo” (Cl 2, 8 e 2, 20), pois os cristãos não mais obedecem às leis “desse mundo”, mas tomam parte no reino celeste que segue exclusivamente as leis de Cristo. A rejeição dos *stoicheia* torna-se, assim, uma rejeição dos princípios astrológicos.

Uma postura antiastrológica revela-se também no fato de não mais ser permitido aos cristãos o cálculo temporal preciso do início do fim do mundo. Para entendê-lo, é preciso recordar que os antigos cristãos viviam numa permanente espera do fim dos tempos, como anunciado por Jesus: “Eu vos garanto que não passará esta geração antes que tudo isso aconteça” (Mt 24, 34). Quanto mais o retorno do Messias (a parusia) se deixava esperar, mais ardorosos se tornaram os questionamentos dos fiéis, como se pode imaginar. O retardamento da parusia também representou um problema a ser solucionado pela teologia ao longo de séculos. Várias passagens do Novo Testamento indicam que a data não pode ser descoberta: “Quanto a esse dia e a essa hora, ninguém sabe, nem os anjos do céu, nem o Filho, mas somente o Pai” (Mt 24, 36; Mc 13, 32). Os *Atos dos apóstolos* dizem algo semelhante: “Não compete a vós saber os tempos nem os momentos que o Pai fixou em seu poder” (1, 7). Bem ao contrário dos escritos de Qumran e dos grupos cristãos apocalípticos, ficou proibido aos homens, dessa forma, prever os acontecimentos da história santa a partir dos movimentos dos astros.

Diante dessa postura contrária à astrologia, o *Apocalipse de João* soa quase herético e não é de surpreender que esse escrito tenha tido dificuldades em obter reconhecimento canônico. Franz Boll expôs, já em 1914, num estudo brilhante, a forte dependência do autor do *Apocalipse* da ciência dos astros helenística e da mitologia astral. Quase

todos os detalhes que o visionário reproduz em torno de 100 a.C. na ilha de Patmos podem ser relacionados a temas conhecidos e discutidos por toda parte no ambiente greco-romano, apenas na forma de uma especulação própria sobre o fim do mundo e — o que Boll nem sempre leva em consideração — de conotação judaica. Inicialmente, os jogos de números cósmicos, que já nos são conhecidos de outros escritos canônicos, servem agora como chave universal para a interpretação da história santa. Logo no primeiro capítulo há a menção às sete estrelas (e só quero tratar aqui desse número), aos sete candelabros de ouro, anjos e espíritos, que de acordo com Ap 1, 20 representam também as sete igrejas. Pertencem a esse contexto as sete tochas (4, 5), os sete olhos (5, 6), o dragão de sete cabeças (12, 3 e outros), bem como os sete trovões (10, 3s.), as trombetas (8, 2-11, 19) e os cálices da ira (15, 1 – 16, 21). As tochas e os olhos podem ser interpretados ali como os sete planetas antigos ou como um grupo de estrelas, talvez a Ursa Menor ou as Plêiades. Como aponta Boll (1914, 44s.), pode-se pensar no signo de Áries pela nomeação dos sete chifres, representado pelo cordeiro, e que simboliza, no meio do céu e das constelações do zodíaco, envolto por 24 estrelas, o centro ou o início do cosmos. O vínculo entre Áries e o cordeiro (de Cristo) já está presente no Apocalipse, pois Áries é a constelação da vitória messiânica (5, 6s.), e a descrição da ira do cordeiro (6, 16) ou da sua função como pastor (7, 14; 7, 17) pode ser interpretada como valorização do cordeiro da Páscoa abatido. Cristo é o Áries-Messias que, em analogia ao signo da primavera, aparece como o portador do Ano Novo e do novo Eon. O “cordeiro” aqui não é de modo algum tão pacífico como representado geralmente na teologia cristã, mas possui todos os atributos do Áries lutador e vitorioso.

João trata o tema da previsibilidade do fim de forma diferente de Paulo. Depois de o sexto anjo ter tocado a sua trombeta, relata-se o seguinte: “Foram soltos os quatro anjos que estavam preparados para a hora, o dia, o mês e o ano a fim de matar a terça parte da humanidade” (9, 15). O momento exato do fim — como em muitos apocalipses judaico-cristãos — está determinado por Deus desde o início.

No entanto, é necessário que haja uma revelação por intermédio humano para decifrar o significado oculto do plano celeste. É o que se pode depreender de Ap 3, 1-3, pois só os “alertas” serão capazes de reconhecer os sinais celestes.

Por fim, o décimo segundo capítulo do *Apocalipse de João* continua a intrigar os intérpretes até hoje, pois está repleto de alusões astrológicas que, entretanto, são extremamente difíceis de investigar (cf. Boll, 1914, 98-124; Von Stuckrad, 2000, 595-604). O visionário descreve aqui o “grande sinal no céu” que haverá de surgir na luta final, na forma de uma mulher vestida com o sol e com a lua debaixo dos pés. Uma coroa de doze estrelas envolve a sua cabeça. A mulher está grávida e dá à luz um menino que regerá o mundo “com cetro de ferro”. Essa imagem é contraposta à visão de um dragão com sete cabeças, dez chifres e sete diademas sobre as cabeças. Com a sua cauda, o dragão varre “a terça parte das estrelas do céu” e as atira sobre a terra (12, 4). A mulher e a criança são perseguidas pelo dragão que, numa batalha cósmica, é finalmente vencido pelos anjos de Miguel. A criança foi levada para o céu logo após o nascimento, enquanto a mãe encontrou abrigo no deserto.

Essas metáforas só podem ser entendidas se considerarmos as interpretações antigas do signo de Virgem que — como já vimos diversas vezes — é sempre tida como uma espécie de parteira do cosmos (como na quarta écloga de Virgílio) e dá a vida a um redentor divino. Da mesma forma, a Ísis egípcia pode ser citada aqui como paralelo, pois é apresentada como *Regina Caeli* (rainha do céu), cujos símbolos são o sol e a lua e dá à luz o filho Horus (a iconografia posterior de Maria foi fortemente influenciada pelas tradições egípcias ligadas a Ísis). Fica evidente que João recorre em sua visão a constelações reais quando vemos a enorme imagem do dragão que se estende de Câncer a Libra (ou seja, até as patas do Escorpião) e, por essa razão, realmente parece varrer um terço das “estrelas do céu”.

Quero limitar-me a essas alusões instantâneas, pois o que interessa aqui é apenas a presença de uma simbologia de teor profundamente astrológico que permeia todo o *Apocalipse de João*. Por mais

excepcional e singular que o manuscrito pareça à primeira vista, encontra-se, na verdade, inserido em uma vasta corrente de antigas lendas estelares e tradições mitológicas que foram então apuradas à maneira cristã. Não se pode mensurar o enorme efeito do último livro do Novo Testamento para a conotação astral da história santa cristã. Há 2 mil anos os cristãos fundamentam a espera pelo início do fim do mundo sobre as informações crípticas de João. Vimos há pouco tempo, na transição para o terceiro milênio do calendário cristão, quão virulento ainda é para a cultura moderna o mito do reino dos 2 mil anos (Ap 20, 1-10)

### A posição antiastrológica

Que as penas e os castigos como as recompensas sejam atribuídos a cada um de acordo com o valor das suas ações, foi-nos ensinado pelos profetas e nós o professamos como verdadeiro. Se assim não fosse e tudo ocorresse pelo destino, então, absolutamente nada dependeria de nós mesmos. Pois se for determinado pelo destino que esse seja bom e aquele seja mau, então deve-se elogiar um tão pouco como censurar o outro. É ainda: se a raça humana não tiver a capacidade de escapar do mau por escolha própria, optando pelo bem, então é inocente em tudo o que faz. (Justino, *Apologia* 1, 43)

O que Justino, que morreu como mártir cristão em 165 d.C., formula aqui é um dos argumentos mais decisivos contra a astrologia, o qual, como vimos, não foi exposto só pelos cristãos, mas sim circulava desde Carnéades e Cícero. A evidente tensão entre fatalismo e determinismo, por um lado, e o livre-arbítrio humano, por outro, o qual, antes de tudo, possibilita a ação ética, foi intensamente discutida por quase todas as religiões — pensemos em Filon de Alexandria e Flávio Josefo. Muitas vezes se chegou a soluções conciliadoras, rejeitando-se a astrologia fatalista, porém conservando-se a interpretação simbólica básica da qualidade do tempo. O que caracteriza a postura de influentes apologistas cristãos do século I é um golpe mais radical. Do aluno de Justino, Taciano, passando por Orígenes (apro-

ximadamente 185-253/4) e chegando a Eusébio (em torno de 260-339 d.C.) e outros, estendeu-se uma linha argumentativa que preparou o que denominei acima de incriminação teológico-política da ciência dos astros. Em especial os escritos de Orígenes tornaram-se um ponto arquimediano de discussões posteriores (na verdade, até hoje), de modo que parece acertado observar um pouco mais de perto a sua posição.

Orígenes chega ao ponto de exigir o desterro para aqueles que buscavam os mistérios da vida nos astros, pois eles profanariam a “casa do Senhor” e desviariam o povo cristão da sua vitória (*Sermão a Josué* VII, 4). Sua justificativa mais relevante para isso acompanha a posição antifatalista de Carnéades, como se deduz do importante escrito “Sobre a Heimarmene” (em *Philocalia* XXIII, 19-21). Entretanto, nem mesmo esse inimigo encarnizado da astrologia se contenta com uma mera sentença, mas em seu comentário sobre o *Gênesis* parece deixar aberta uma “saída para a astrologia”. Acerca da criação dos astros “como sinais” (Gen 1, 14), postula que Deus, exatamente por conhecer de antemão as ações dos homens, protege o livre-arbítrio humano. Os astros, por sua vez, não são eles mesmos responsáveis pelo destino, mas podem ser interpretados como sinais do impulso que ocultam. Os homens não são capazes de decifrar o significado dos astros, mas seus enigmas foram revelados a certas forças superiores. Orígenes considera os movimentos dos astros como a “letra de Deus” que pode ser lida por iniciados (como se pode ver na “estrela de Belém”), no entanto, pode acontecer ocasionalmente que os astros e as forças celestes não sigam o desejo divino, mas o seu próprio. Nesse sentido, é atribuída ao homem, sim, uma importante função no que se refere à interpretação dos acontecimentos estelares. Tamsyn Barton constata com razão: “Mesmo o seu argumento sobre o acesso humano a esse conhecimento parece deixar um refúgio aberto. Embora os homens não possam obter nenhum conhecimento exato, têm a capacidade de descobrir algumas coisas” (Barton, 1994, 75).

Nota-se aqui como foi difícil para os apologistas cristãos fugir de todo o discurso cultural da Antigüidade que concebia a astrologia

como um dos instrumentos mais importantes para a interpretação do tempo. A necessidade de integração também está presente em outros autores da época. Ignácio, em sua *Epístola aos Efésios* 19, foi em princípio capaz de reconhecer a astrologia, mas a considerou — na aceção de Paulo — superada pelo nascimento de Jesus.

Assim argumentou também o famoso Tertuliano (aprox. 160-222) para depois, apesar disso, confiar ao passado a astrologia e todas as outras artes comprometidas com a curiosidade (*curiositas*):

O que Atenas tem em comum com Jerusalém? E o que a academia tem em comum com a Igreja? O que é comum a hereges e cristãos? [...] Que inventem um cristianismo estóico, um platônico e um dialético! Já não precisamos da curiosidade desde Jesus Cristo e não mais da pesquisa desde o Evangelho. (*De praescriptione haereticorum* VII, 9-12)

Tertuliano condena aqui com um só golpe toda a espiritualidade helenística, o que ao mesmo tempo significa que os fundamentos filosóficos da astrologia são completamente excluídos do discurso cristão. Daí para a incriminação das artes interpretativas foi só mais um passo, que Tertuliano formula em *De idolatria* IX, 7s: “Se a magia foi punida, cuja espécie é a astrologia [ou seja, uma subcategoria], então a espécie naturalmente também será condenada com o gênero [ou seja, a supracategoria]. De acordo com o Evangelho, não voltarás a encontrar em lugar algum sofistas, caldeus, feiticeiros, intérpretes ou magos, a não ser como condenados notórios”.

Com isso, chego a Agostinho (354-430), um dos autores mais importantes do início do cristianismo. Seu testemunho é interessante também porque, como professor eclesiástico em seus jovens anos, foi adepto convicto da astrologia maniqueísta, tendo se afastado mais tarde dessa crença — como seu contemporâneo Firmicus Maternus — e despontado mais tarde como crítico radical da astrologia. Ele se une com verve à posição antifatalista:

Mas esses cegos atrevem-se a destruir esses conselhos santos, quando dizem: “Do céu te vem o impulso inevitável para pecar” e “Vênus cau-

sou isso ou Saturno ou Marte” na intenção, como facilmente se percebe, de livrar o homem de sua culpa, sua “carne e sangue” e sua podridão que exala o odor da arrogância, e, ao contrário, atribuir a culpa ao Criador e Ordenador do céu e dos astros. (*Confissões* IV, 3, 4)

Agostinho relata ainda em suas *Confissões* que a seu tempo atingiu tal competência na arte da interpretação dos astros que cogitou ganhar o seu sustento com a astrologia. Felizmente, um médico em Cartago, de nome Vindiciamus, impediu-o de fazê-lo com o argumento: “Tu já tens uma profissão que te faz sobreviver na sociedade humana, a de reitor, e praticas esse logro apenas por paixão, não para ganhar o sustento de que precisas”. Isso não convenceu Agostinho completamente e ele indagou como a interpretação dos astros podia tantas vezes prever o certo. A resposta meio enigmática de Vindiciamus:

Ele respondeu que havia aí em jogo uma força da sorte (*vim sortis*), como pode ser encontrada em todas as partes do mundo; não acontece também, ao buscarmos conselho e abrir aleatoriamente um poeta qualquer, ainda que esteja cantando algo bem diferente que tenha diante dos olhos, de surgir um verso que estranhamente combina com a situação. (*Confissões* IV, 3, 5)

Interessante é que, numa outra passagem, Agostinho interpretou exatamente a mesma casualidade da força aqui descrita e formulada em tom de crítica como desígnio divino: quando estava abatido, derramando-se em lágrimas, ouviu uma voz de criança que lhe disse para abrir aleatoriamente a Bíblia e orientar-se pelo que lesse (*Confissões* VIII, 12, 29s.).

Os opositores da astrologia fatalista percorriam um caminho difícil, pois a rejeição do *fatum* parece abrir todas as portas para uma certa contingência (ou seja, casualidade) da história, o que obviamente tinha de ser evitado em razão da visão de mundo cristã. A contingência daquela força do destino chamada de *vis sortis* também é testemunhada por Agostinho quando afirma que, de fato, não haveria

“uma verdadeira arte da visão do futuro”. Bem ao contrário, “trata-se de meras suposições humanas nas quais o acaso costuma desempenhar o papel do oráculo, pois quem fala muito, fala de todo tipo de coisas e, no fim, elas acabam acontecendo” (*Confissões* VII, 6, 8).

Agostinho sabia bastante sobre a astrologia antiga. Por isso, conhecia também o problema dos nascimentos de gêmeos, discutido tanto antigamente como hoje, que no fundo representa um lado especial da questão do fatalismo. Para o professor de Cartago, essa se torna uma arma decisiva contra a astrologia e relata a história de um oficial, nascido na mesma hora que um escravo da sua família, mas a quem, é evidente, foi reservado um destino completamente diferente dessa pessoa desventurada que lhe serve de comparação. A afirmação da astrologia de que se pode fazer deduções imperativas sobre a vida do nativo a partir do horóscopo seria contestada pela realidade em diversas biografias de gêmeos (*Confissões* VII, 6, 9).

Para Agostinho e muitos outros representantes da Igreja antiga, a astrologia representava a arrogância e o desejo de autodeterminação do homem e essa deveria dar lugar à humildade e à renúncia voluntária ao conhecimento. Logo veremos que se tratava de uma das linhas de confronto mais importantes diante da interpretação gnóstica que visava justamente à autodeterminação do sujeito cognoscente. No que tange à Igreja, agora não só a astrologia era posta à prova como também qualquer impulso de conhecimento e qualquer curiosidade. Agostinho esclarece:

Pois Vós, Senhor, justíssimo guia do Universo, levais aquele que consulta e aquele que é consultado inconscientemente, por uma inspiração oculta, vinda do fundo inescrutável do vosso juízo a ouvir, quando indaga, aquilo que lhe cabe ouvir em razão de um mérito oculto ou por uma falta da alma. Nenhum homem deve vos perguntar: “O que é isto? Por que isto?”. Ele não deve, não, não deve; pois é apenas um homem. (*Confissões* VII, 6, 10)

Os "outros": doutrinas astrológicas entre o Egito e a Síria — A postura em grande parte antiastrológica da Igreja vinculada ao Estado representa apenas uma entre muitas posições defendidas pelos antigos cristãos em relação à ciência dos astros. Embora outras visões alternativas tenham sido cada vez mais marginalizadas em decorrência do processo de repressão descrito, não podemos esquecer que nos primeiros séculos vários grupos seguiram essas visões, que subsistiram em círculos maniqueístas, mais tarde em muçulmanos e até mesmo em tradições da Igreja oriental, apresentando, assim, uma persistência que costuma ser ignorada.

Aqueles "outros" cristãos foram muitas vezes denominados de "gnósticos". É preciso, no entanto, usar esse termo com cautela, pois os que assim eram chamados se denominavam eles próprios de forma bem diferente, ou seja, "igreja" ou simplesmente "cristãos". O nome "gnóstico" foi atribuído a eles de fora, pois seus textos falavam constantemente no "conhecimento" (em grego, *gnôsis*) destinado a libertar o homem das correntes do destino e da existência física. Com tal ideologia, esses cristãos seguiam uma filosofia neoplatônica, elaborada sobretudo por Plotino, agora, no entanto — numa estreita ligação com o hermetismo egípcio —, submetida a uma reestruturação cristã. O fundamento para essa reestruturação foi um diagnóstico contemporâneo negativo: o homem foi lançado da perfeita divindade do seu lar de luz nos emaranhados da matéria, das imposições do destino (*heimarmene*) e do pecado. É certo que uma centelha da sua alma ainda está ligada à luz primordial, mas é necessário um esforço imenso e o desvencilhamento daqueles emaranhados materiais para libertar essa centelha de luz. A astrologia em geral e os planetas em especial representam a *heimarmene*, ou seja, a opressão do destino à mercê do qual o homem caído encontra-se abandonado. Diferentemente daqueles cristãos que confiam unicamente na graça de Deus para algum dia — no fim dos tempos — serem recebidos no reino dos céus, os "gnósticos" desenvolveram teorias sobre como iniciar uma tal viagem de salvação em direção ao Céu ainda em vida. Essa teoria os levou não exatamente a afastar-se da astrologia, mas sim a aprofun-

dar os seus princípios justamente com o propósito de superar a dinâmica do destino por meio da sua perfeita compreensão. Quero ilustrar como esse conceito pôde ser elaborado com o exemplo dos dois protagonistas mais importantes da época: Theodotus e Bardesanes de Edessa.

Theodotus teve influência no século II d.C. e pertencia a uma corrente cristã formada a partir das teorias de Valenciano e que despertou interesse sobretudo na parte oriental do Império Romano e na Síria. Infelizmente, os escritos originais de Theodotus não foram conservados; no entanto, devemos a Clemente de Alexandria um panorama do seu arcabouço teórico, a *Excerpta ex Theodoto*. Segundo essa obra, para Theodotus a *heimarmene* é uma interação de inúmeras forças que se refletem nos movimentos dos astros. As forças podem estar em mútua harmonia ou entrar em conflito. O mundo dos planetas nos fornece, por conseguinte, uma orientação sobre os desafios centrais da existência humana que Theodotus descreve da seguinte forma: "Quem fomos nós? O que nos tornamos? Onde estávamos? Para onde fomos lançados? Para onde nos precipitamos? O que nos salva? O que é a criação (*genesis*) e o renascimento (*anagenesis*)?" (*Excerpta ex Theodoto* 78, 2). De acordo com Theodotus, a astrologia oferece um caminho para decifrar a ação misteriosa das forças do destino, mas os planetas não são vistos como *causa* do destino, e sim apenas como seus *indicadores*: "Se o destino existe para os outros", é o que afirma Clemente sobre Theodotus, "então ele pode ser previsto pelo horóscopo. A prova manifesta para isso é a teoria astrológica" (75,1). Embora Theodotus se atenha desse modo à rigorosa previsibilidade do destino, não deduz daí uma perspectiva fatalista, mas contrapõe o estado de abandono do homem à teoria de salvação gnóstico-cristã. Salienta que "pela vinda do Senhor" o conflito e a luta das forças mundanas tiveram um fim, o que teria trazido a salvação e a paz sobre a terra. Uma segunda característica decisiva da salvação cristã mostra-se, então, no batismo, que como "renascimento" (*anagenesis*) simboliza o despertar na piedade divina.

Os planetas já não são apenas forças concretas do destino, mas sim — como em Plotino — símbolos de *idéias* transcendentais e princípios cósmicos. De acordo com Theodotus, Marte, por exemplo, não faz seus desmandos como planeta mau; seus movimentos revelam, isso sim, a idéia de uma forma de energia guerreira e destruidora. Essa idéia não está completamente afastada do mundo, já que os “arcontes” participam dela, mas em primeiro plano está o elo de correspondência entre planetas, arcontes e regentes espirituais, característico da variante hermética do platonismo. A partir daí, Theodotus acolhe também outras correspondências dos planetas e signos zodiacais em seu sistema. Assim, ele é o primeiro a formular a teoria de que os doze signos corresponderiam aos doze apóstolos, de modo que esses assumem então o papel das divindades protetoras olímpicas. O nascimento físico, segundo Theodotus, se orientaria pelos signos zodiacais, mas o renascimento, pelos apóstolos (*Excerpta ex Theodoto* 25, 2). Wolfgang Hübner comparou essa afirmação com as teorias de Prisciliano, constatando que

[há por base] o mesmo esquema duplo semelhante a [à teoria de] Prisciliano. Nascimento e renascimento correspondem-se da mesma forma que corpo e alma. Em ambos os sistemas, o corpo pertence aos signos zodiacais pagãos, o elemento não-corpóreo, ao grupo bíblico dos doze. Ambos os textos estabelecem, portanto, uma “equação de proporção”. (Hübner, 1983, 37)

Pela distinção entre as correspondências de textura rudimentar e a textura delicada das energias planetárias, essa posição consegue instaurar uma versão especificamente cristã das opiniões doutrinárias comuns da astrologia.

Autores cristãos como Theodotus também estavam familiarizados com tradições interpretativas mais diferenciadas. Era conhecida, por exemplo, a teoria dos ascendentes, na forma como foi transmitida por Ptolomeu (*Tetrabiblos* 1, 24), segundo a qual os planetas não desenvolvem energias que permanecem uniformes para todos os

homens, mas sua interpretação tem de se orientar pelos temas indicados pelo ascendente. Somente quando um planeta for encontrado no signo ascendente, a energia representada por ele reflete-se com toda a força sobre o nativo (cf. Gundel, 1966, 324). Tais afirmações deixam claro como o diálogo cultural astrológico não se limitou às fronteiras religiosas daquela época.

O mesmo pode ser demonstrado com Bardesanes de Edessa (154-222 d.C.). Esse pensador tornou-se um dos teólogos mais importantes do cristianismo sírio, ao qual deu um impulso decisivo na corte de Abgar IX, onde atuou de 179 a 216. Sobretudo a sua competência astrológica era reconhecida em toda parte. Eusébio declara a respeito que Bardesanes “teria avançado até o cume da ciência caldeia” e, além disso, estudado “os livros dos caldeus [...] e dos egípcios” (*Praeparatio evangelica* VI, 9, 32). Devido à sua formação helenística, ele conhecia não só as questões polêmicas em torno da *harmarmene* e da liberdade humana, mas também conseguiu fundir determinadas doutrinas abrangentes da astrologia com o sistema cristão, o que o ergue da massa dos “astrólogos simples”. Assim, incorporou a idéia originária da astrologia romana de que o vínculo étnico e político de um ser humano se sobrepujaria às características individuais do seu horóscopo, concluindo que os judeus se encontrariam em primeira linha sob a lei de Moisés, os cristãos, por sua vez, sob a lei de Cristo (Eusébio, *Praeparatio evangelica* VI, 10, 42-46). Aqui, a astrologia é, portanto, aceita, mas ao mesmo tempo submetida à restrição da crença religiosa.

Dessa forma, Bardesanes pôde integrar em seu sistema praticamente todas as opiniões doutrinárias astrológicas da Antigüidade. Segundo os relatos existentes, incorporou elementos da astrologia egípcia ao considerar os 360 graus do zodíaco (os *monomoiriai*), elaborou prognósticos com base na posição da lua cheia nos signos zodiacais (lunares zodiacais) e interpretou o futuro a partir dos sinais trazidos pelas intempéries (*brontologias*). Especialmente interessante é a sua ampliação do horóscopo dos dias e das horas, combatido por Paulo de forma tão veemente. Bardesanes retoma até mesmo a tradição cris-

tã com a finalidade de comprovar a procedência da astrologia. Cristo, diz, nasceu à hora de Júpiter, foi crucificado à hora de Marte, sepultado à hora de Mercúrio e ressuscitou novamente à hora de Júpiter. É curioso que Bardesanes siga aqui uma interpretação astrológica que também ganhou expressão no judaísmo do Talmude, como vimos acima, ou seja, a regência dos planetas sobre determinadas horas da semana, fornecendo, assim, mais uma prova para as imbricações dos discursos astrológicos nas regiões de cultura síria e mesopotâmica.

### *Maniqueísmo: a astrologia em nova vestimenta*

Um dos resultados mais importantes dessas imbricações culturais e religiosas foi a *Religião da luz*, fundada por Mani (14 de abril de 216-276 d.C.). O maniqueísmo, como os não-adeptos chamavam a nova religião, surgiu de movimentos batistas judaico-cristãos da Síria e de uma forte influência da teologia gnóstica, tornando-se uma grande corrente da igreja estatal em surgimento. Mani cuidou desde o início para que a sua palavra fosse fixada por escrito e só pudesse ser interpretada por pessoas escolhidas dentro de uma rede rigidamente organizada. Os adeptos da sua religião consideravam a si mesmos como "a verdadeira Igreja de Cristo", o que mostra novamente que no século III havia um grande número de comunidades inspiradas pelo cristianismo que disputavam o direito de ser os sucessores legítimos de Jesus.

Já mostramos que o maniqueísmo foi duramente perseguido pela Igreja Romana desde o século IV d.C.; apenas no Oriente a religião conseguiu se manter por mais tempo numa convivência pacífica com o cristianismo e o budismo ao longo da rota da seda. No século VIII, o maniqueísmo tornou-se até mesmo novamente religião oficial no reino úgrico\* até ser derrotado pelo ataque dos mongóis no século XIII. Alguns vestígios com origem no século XVII ainda são encontrados em santuários budistas na China. O maniqueísmo possui imensa relevância para a história da religião do fim da Antigüidade, exatamente

\* Os úgricos dominaram a Mongólia de 745 a 840. (N. T.)

no que diz respeito à interação religiosa entre o Ocidente e o Oriente e às semelhanças entre a Antigüidade romana, a cultura síria e as regiões sob domínio islâmico. A pesquisa científica desse capítulo extremamente complexo da história da religião realizou grandes avanços nas últimas décadas, o que se deve principalmente à exploração de novas fontes primárias — o código egípcio de Mani da cidade de Colônia, o código Tebessa da Argélia e as últimas descobertas de Kellis, no oásis egípcio de Dakhla. Todas essas fontes podem ser combinadas agora com a obra central da religião maniqueísta, conhecida já há muito tempo, o *Kephalaia* ("Peças principais") de Mani.

Um tema central do conflito iniciado nos primórdios do cristianismo com a religião de Mani residia na postura diante da astrologia, que se manifesta não só na polêmica dos apologistas eclesiásticos, mas também na legislação romana, que no século IV quase não fazia distinção entre astrólogos, magos e maniqueístas (Fögen, 1993). De forma semelhante à menção aos "caldeus", o termo "maniqueísta" se tornou uma cifra para pessoas que praticavam a astrologia ou eram adeptas do culto aos astros. Comparando-se essa opinião com as fontes maniqueístas originais, verifica-se que a astrologia de fato se tornou um ponto de articulação central da teologia maniqueísta. Mani, que cresceu num meio culto sírio-persa, demonstra ter familiaridade com toda uma série de tradições doutrinárias astrológicas, mas como ele mesmo se considerava um revelador de últimos enigmas, não se sentia de modo algum vinculado à tradição, criando a partir dela um sistema completamente novo e autônomo. Pode-se, assim, falar de uma "astrologia maniqueísta", que se diferencia nitidamente da romana ou cristã. Citaremos aqui algumas das características mais importantes dessa astrologia.

No sistema maniqueísta, é atribuído aos planetas um status semelhante àquele encontrado nos manuscritos gnósticos e herméticos. Eles representam os maus poderes da *heimarmene* e são responsáveis como arcontes, ou seja, como forças soberanas, pelos setores cósmicos negativos. Os planetas dominam o quarto setor do Universo junto com os doze signos do zodíaco. A eles foi concedido o poder sobre a guerra e a

paz, a ordem e a desordem, o aprisionamento da alma, o desejo e a posse. No fim dos tempos, que viria pela revelação e pela missão de Mani, seu domínio acabaria e a alma do eleito seria libertada do seu poder. Até aqui, Mani ainda se movimenta, portanto, no sistema de referências gnóstico-hermético. As sete forças planetárias sofrem, porém, uma alteração específica, pois ele extrai o Sol e a Lua da qualificação negativa de arcontes. Para não abandonar a tradição do número sete, ele introduz no lugar de ambas as luzes os dois nodos lunares. Mas a partir de agora o número cinco — *pentade* — adquire um significado na teologia de Mani que nunca lhe tinha sido conferido antes na astrologia.

A segregação do Sol e da Lua é um trabalho de reflexão teológica próprio de Mani e resulta da importante função desempenhada por esses astros na viagem da alma humana de volta ao seu lar de luz. Ambas as luzes são denominadas de “naus” que transportam a alma daquele que é iluminado por Mani; ao mesmo tempo, são os “porteiros” que de certo modo separam o joio do trigo à entrada dos mundos de luz celestes. Isso traduz o que o *Código de Mani de Colônia* formula com confiança:

Mostrei a verdade aos meus companheiros de viagem, anunciei a paz aos filhos da paz; preguei a esperança à raça imortal; escolhi a escolha, e o caminho que leva à altura, eu o mostrei àqueles que se elevam conforme essa verdade. (67)

A valorização do Sol e da Lua não ficou oculta aos outros. Epifânio, por exemplo, caracteriza os maniqueístas da seguinte forma: “Veneram o Sol e a Lua, [...] proclamam o sete e o doze, segundo eles, há estrelas da sorte e acasos e se dedicam com afincos à arte dos caldeus” (*Panarion* LXVI, 13). Essa descrição provavelmente corresponde aos fatos, pois o próprio Mani relata ter “recomendado a um homem o repouso, os mandamentos e o prostrar-se diante das luzes celestes” (*Código de Mani de Colônia*, 127s.; cf. também 141s.).

Em suas instruções, que compõem em forma de diálogo o conteúdo da *Kephalaia*, Mani desenvolve um complexo arcabouço dou-

trinário sobre astrologia. Ele não vê as ligações entre a esfera dos planetas e o mundo terrestre como causais, mas sim simbólicas. Planetas e signos zodiacais, segundo o “Iluminado”, estão unidos por suas “raízes” e “canais” a outros níveis de correspondência. As conexões são visíveis em ambas as direções. À pergunta dos discípulos sobre como a relação dos “canais” e a roda zodiacal pode ser entendida — pois os primeiros poderiam se enredar nesta —, Mani explica: “A razão pela qual os canais não são cortados, pois na verdade não são cortados, é que eles são *espirituais*” (*Kephalaia* 49). Seria como num navio que navegue sobre a água: primeiro a proa divide a água provocando ondas, mas imediatamente a superfície se fecha novamente atrás do navio e o seu rastro já não pode ser visto. Os “canais”, eis o resumo, são elos de textura delicada e, afinal, espirituais, entre os níveis da realidade — seria quase impossível encontrar uma prova mais nítida do pensamento em correspondência esotérico.

Nos capítulos 69 e 70 da *Kephalaia* estão compiladas as posições astrológicas concretas mais importantes de Mani, que podem ser lidas como aplicação do pensamento em correspondência sobre diversos setores da vida. Por exemplo, a conexão entre forças planetárias e partes do corpo humano (*melothese*). Se, em outra passagem (*Kephalaia* 56 e 86), Mani fala que o horóscopo seria responsável, ao lado da má alimentação e da investida de agentes demoníacos, pela doença e pela saúde, aqui se encontram listas detalhadas das correspondências existentes entre os signos zodiacais e as partes do corpo, como foram propagadas em toda a Antigüidade e organizadas por Manilius, Firmicus Maternus e, claro, Ptolomeu (*Tetrabiblos* III, 13) num esquema relativamente comum. Em Mani, o elo zodiacal não é projetado sobre o corpo de cima para baixo, como usualmente, mas posto de forma esférica em torno dele.

Há uma interpretação igualmente arbitrária no que se refere à geografia zodiacal de Mani, ou seja, a correspondência entre os signos zodiacais, por um lado, e trechos de terra e povos, por outro. Primeiro, o profeta também parece defender a quadripartição do mundo e a reunião de três signos de cada elemento, que leva à for-

mação de trígonos (um sistema que Ptolomeu no *Tetrabiblos* II, 2-4 havia buscado em Poseidônio, mas que talvez seja ainda mais antigo). No entanto, Mani combina tal divisão geral com uma lista de presságios, supostamente extraídos de um contexto completamente diferente. E fica mais complicado quando se toma a segunda lista, na qual Mani não relaciona os signos zodiacais com localidades concretas, mas sim com os “cinco mundos” (fumaça, fogo, vento, água, escuridão). Vê-se aqui como uma opção teológica prévia — ou seja, a *pentade* — leva à necessidade de adaptação de sistemas doutrinários herdados. O mesmo se percebe na atribuição dos cinco planetas aos cinco mundos.

Em suma: em sua religião, Mani retomou minuciosamente as teorias astrológicas de seus antecessores. Mesmo questões mais específicas do discurso predominante na Ásia Menor à época acerca da astrologia lhe eram conhecidas, mas ele as reformulou teologicamente numa apropriação individual. Nesse sentido, algumas teorias foram modificadas a ponto de se tornarem irreconhecíveis, o que trouxe a Mani a fama de astrólogo dileitante. Agostinho, por exemplo, que tinha sido ele mesmo maniqueísta, encontra nas afirmações de Mani

nem sombra de fundamentação racional, quer se trate dos solstícios ou dos equinócios ou dos eclipses solares e lunares, nada do que eu havia aprendido nos livros da filosofia profana. Tratava-se apenas de crer, mas nada correspondia aos conhecimentos que se baseiam em cálculos ou na própria observação, e era algo completamente diferente. (*Confessiones* v, 3, 6)

Também Alexandre de Licópolis mostrou-se surpreso a respeito da completa incompetência da astronomia maniqueísta: se os maniqueístas tivessem honrado os astrônomos ao menos uma vez com uma visita, não teriam passado por esse embaraço e teriam sabido que a Lua, que na opinião de não poucos não possui luz própria, é iluminada pelo Sol, sua aparência, porém, se define pelas diversas posições em relação ao Sol (*Manich. opinion*, 22).

A importância do maniqueísmo do ponto de vista da história da cultura não reside, de qualquer forma, no legado fiel de teorias astrológicas antigas: sua importância consiste na continuação da ciência dos astros conforme modelos teológicos, na aplicação diferenciada do pensamento em correspondência esotérico e na transmissão de doutrinas hermético-gnósticas para o mundo sírio-persa. Com isso, o maniqueísmo prestou uma importante contribuição para o estabelecimento da ciência dos astros no Islã e entre os grupos cristão-místicos da Idade Média.

#### IV

### COR EM VEZ DE ESCURIDÃO: A IDADE MÉDIA

Tão estranho quanto tudo na astrologia pareça aos homens modernos, tão certo é que ela foi ao longo de alguns milênios uma das peças mais fundamentais sob o domínio intelectual comum da humanidade e sua literatura pode ser chamada, no sentido mais amplo, de literatura universal. Talvez somente na astrologia o Oriente e o Ocidente, cristãos, maometanos e budistas tenham facilmente se entendido.

FRANZ BOLL e CARL BEZOLD

#### I. INTRODUÇÃO: A CONSTRUÇÃO DO "OCIDENTE CRISTÃO"

EM RELAÇÃO À IDADE MÉDIA deparamo-nos ainda hoje com uma série de preconceitos. Já a designação de uma época como "Idade Média" sugere um período de transição e, na verdade, transição para uma "Idade Moderna" mais valorizada que, associada a uma idéia de progresso, teria dado início às conquistas da atualidade. Somente com a Renascença, a Europa teria despertado do profundo sono da Idade Média, refletido sobre as ciências e a cultura da Antigüidade e se libertado do pensamento mágico-mítico para, finalmente, alcançar o seu maior florescimento com o iluminismo. Essa construção históri-

ta sugestiva deturpa a visão do verdadeiro significado e da complexidade daquela época pós-antiga. É certo que vastos segmentos da teologia cristã em Roma e em Bizâncio travaram uma rígida batalha contra as culturas antigas (vide acima), mas não se deveria generalizar essa postura. Observando-se com maior precisão, é possível encontrar grandes diferenças de região para região e de soberano para soberano. Não poucos poderosos cristãos manifestaram um interesse tenaz pelo fomento das ciências e foram justamente as escolas monásticas da Idade Média Central que se ocuparam dos textos clássicos filosóficos e científicos. Por esse motivo, falou-se com razão do "iluminismo na Idade Média" (vide como introdução Flasch & Jeck, 1997). Um segundo julgamento errôneo está diretamente vinculado a esse contexto, ou seja, a hipótese de que o Ocidente seria cristão. Essa invenção impede até hoje que se perceba a Europa como uma região religiosa e culturalmente plural e permanece no centro da carga retórica de uma "identidade européia" que tem de ser protegida do "Oriente islâmico" — com todas as conseqüências que isso atualmente acarreta aos muçulmanos europeus.

Pode-se notar a fragilidade de tal hipótese considerando-se dois aspectos: primeiro, todas as religiões baseadas em ensinamentos escritos — judaísmo, cristianismo, islamismo — *imigraram* para a Europa. Isso significa que se depararam com culturas já existentes e complexamente desenvolvidas com as quais tiveram de lidar, o que fizeram pelo esforço em eliminar manifestações religiosas alternativas ou pela assimilação de tradições locais. Ambos podem ser observados na Idade Média, e é preciso ressaltar que a repressão cristã das religiões mais antigas foi muito variável nos diferentes lugares onde ocorreu e na sua real extensão, de maneira que as religiões pré-cristãs continuaram a contar com um grande número de adeptos. A nova religião cristã adaptou menos o simbolismo e o ritualismo — a semântica religiosa — e muito mais a respectiva pragmática religiosa, ou seja, os decretos referentes aos impostos, as tradições do calendário etc. Em segundo lugar, cabe refletir que os domínios cristãos não estavam estabelecidos no vácuo, mas sim se relacionavam pelos

mais variados contatos — de natureza econômica, política, cultural e, principalmente, militar — com os reinos sob autoridade muçulmana. Esse vínculo conduziu a processos de intercâmbio e fecundações mútuas que em alguns países — pensemos em Castela — foram de certo modo até mesmo institucionalizados num determinado centro. É claro que existiam os “vales de inocentes” onde quase ninguém sabia ler e escrever quanto mais entendia o grego, o hebraico e o árabe, justamente na região cristã. Contudo, em inúmeras cortes cristãs as ciências clássicas foram transmitidas e lecionadas. E quanto mais o tempo passava, maior se tornava uma certa necessidade de se equiparar à alta cultura islâmica, o que a partir do século X levou a um interesse crescente pelas ciências naturais, pela filosofia e naturalmente também pela astrologia.

Elucidarei neste capítulo as correntes mais importantes da astrologia medieval. Se acompanho uma divisão entre domínios muçulmanos e cristãos, isso não significa que esses deveriam ser vistos como separados uns dos outros. Porém, as fronteiras existentes dentro do discurso europeu sobre a astrologia também se estenderam aos idiomas e algumas obras clássicas inicialmente só estavam disponíveis em traduções árabes. Além disso, o Islã acolheu e desenvolveu em especial as disciplinas esotéricas da Ásia Menor. Portanto, nessa religião, o desenvolvimento da astrologia não ocorreu como no cristianismo latino e grego, o que, por sua vez, exige uma apresentação em separado.

## 2. A ASTROLOGIA NA CULTURA ISLÂMICA

A religião islâmica surgiu num ambiente cultural completamente aberto a idéias astrológicas ou esotéricas em geral. Como pudemos ver anteriormente, havia na região sírio-persa uma série de comunidades religiosas que se ocupavam intensivamente da ciência dos astros. Maomé, nascido no ano de 570 em Meca, conhecia os grupos gnósticos, judaicos e cristãos por meio de encontros diretos, pois havia viaja-

do por uma vasta região como mercador e caravaneiro. Ele pertencia à tribo dos *quraysh*, os quais, conforme a tradição, guardavam o santuário de Meca, a caaba, cuja importância ultrapassava os limites regionais, e cuidavam dos peregrinos. A caaba está vinculada a uma longa tradição, imbuída também de significados astrais. Os rituais ligados ao santuário foram mais tarde adaptados ao islamismo por Maomé, que recebeu uma revelação de Deus (Alá) pela primeira vez no ano de 610.

Em 622, quando Maomé viajou para Yathrib (mais tarde chamada de al-Madina, a “cidade do Profeta”), iniciou-se uma nova era. Apenas algumas décadas após a hégira — ou seja, a migração dos muçulmanos para Medina, com a qual se inicia a era islâmica — os seguidores do Profeta já haviam conseguido dominar uma enorme região. A expansão islâmica só estagnou temporariamente com a batalha de Poitiers na França (733). Seguiu-se uma fase de reflexão e adaptação das doutrinas religiosas às condições políticas e sociais. Porém, as divergências de opinião, principalmente quanto à sucessão do Profeta e à interpretação correta do Alcorão, provocaram cisões e a formação de correntes muçulmanas opostas. Não vamos tratar aqui detalhadamente da história do antigo islamismo, mas é preciso destacar que os soberanos muçulmanos se ativeram às práticas dos seus antecessores, fomentando da melhor forma possível as artes conhecidas da Antiguidade. Não só os filósofos gregos já eram conhecidos e estimados no reino persa dos sassanidas, também a medicina, a astronomia e a matemática desfrutavam de grande prestígio. Isso continuou sob o domínio muçulmano, o que se deve em parte a uma (relativa) tolerância do islamismo perante outras “religiões de livros”, sobretudo o judaísmo e o cristianismo, por outro lado, também ao fato de o exercício da astrologia e da ciência não ser de forma alguma proibido pelo Alcorão. Um exemplo é a Sura 7, 6-7:

Ele foi Quem originou o sol iluminador e a lua refletidora, e determinou as estações do ano, para que saibais o número dos anos e seus cálculos. Deus não criou isto senão com prudência; ele elucidará os versículos aos sensatos. Na alteração da noite e do dia, e no que Deus criou nos céus e na terra, há sinais para os tementes.

Outras passagens do Alcorão fornecem uma imagem semelhante: a adoração das forças astrais em cultos é condenada, mas, desde que os astros sejam considerados apenas como meros *sinais* da vontade de Deus, a investigação dos seus trajetos e do seu significado não só é permitida, como também até mesmo desejada, e não apenas para a determinação correta do calendário de festas. Essa atitude evidencia nítidos paralelos com o judaísmo babilônico do Talmude, por um lado, e, por outro, com a valorização gnóstica da ciência dos astros. Da mesma forma, combina com os antecessores gnósticos o significado do conhecimento, que pôde ser considerado como uma característica da *umma* (comunidade) islâmica.

A proximidade com as tradições pré-islâmicas do conhecimento reflete-se também na política posterior. O califa omíada Mu'awiya transferiu a capital de Medina para Damasco e, em 762, os abassidas fundaram uma nova capital em Bagdá cujos portões estavam alinhados pelos pontos cardeais e simbolizavam a *imago mundi* ("imagem do mundo") da cidade. Antes, o lançamento das fundações de Bagdá — como também era prática comum no Império Romano — havia sido calculado por um astrólogo, Ma'shallâh, um judeu convertido ao Islã. Em Júpiter, senhor do horóscopo, o deus protetor babilônico Marduk uniu-se à maior divindade romana. Logo depois, a Espanha (em árabe, *al-Andalus*) tornou-se o segundo centro da cultura islâmica, onde os omíadas fundaram em 755 o califado de Córdoba, um dos mais importantes centros culturais europeus da Idade Média.

Pretendo mostrar o significado do islamismo para a história da astrologia ocidental em dois passos: primeiro, apresentarei o contexto filosófico, religioso e científico que propiciou o desenvolvimento muçulmano das tradições antigas. Depois, com base numa evolução que vai "de Bagdá ao Andalus", introduzirei os representantes mais importantes da ciência dos astros muçulmana. Não há como superestimar a sua influência para os períodos subseqüentes.

### *A astrologia islâmica entre ciência, filosofia natural e esoterismo*

A investigação da ciência dos astros islâmica não está tão avançada quanto seria de se esperar diante da sua influência. Os motivos são variados, mas provavelmente há dois decisivos: primeiro, é preciso considerar que a ciência islâmica constitui um enorme campo de pesquisa, onde simplesmente existe o risco de logo nos perdermos em meio à extensa bibliografia. A ciência árabe é, na verdade, bem mais que a ciência dos árabes; como a área sob domínio muçulmano estendeu-se da China e da Índia até a França e a Espanha, houve uma assimilação de tradições de conhecimento muito diversas e um dos grandes feitos dos sábios muçulmanos residiu justamente em aliar a complexa astronomia hindu e chinesa à helenística e à babilônica, integrando-as num novo contexto religioso. A Rota da Seda não era apenas uma rota comercial, mas também uma feira de bens culturais e idéias religiosas, como, por exemplo, no oásis mongol de Turfan, onde culturas muçulmanas, maniqueístas e chinesas mantinham um intenso intercâmbio. Portanto, muito do que é denominado de "astrologia árabe" porta um nítido selo da ciência dos astros hindu, que — apesar de ter recebido influência da Mesopotâmia — apresenta uma estrutura matemática e interpretativa própria. Por essa razão, aqui também surgiram textos diferentes dos textos do Ocidente, onde a filosofia helenística, tradições egípcias e influências da Ásia Menor formaram o acervo principal, que foi, então, unido às novidades vindas do Oriente. Com as compilações de Ullmann (1972) e Sezgin (1978) — cujas classificações, porém, são muitas vezes cientificamente polêmicas — adquirimos uma boa noção da incrível produtividade científica dessa época. Vários textos, entre os quais alguns muito importantes, esperam até hoje uma edição crítica, o que dificulta de antemão a descrição da ciência dos astros muçulmana — que, de qualquer forma, supostamente nem sequer existe.

O segundo motivo está relacionado a certos julgamentos modernos acerca do que pode valer como *ciência* e o que, ao contrário, deveria ser considerado sobretudo como *filosofia natural*, como reflexão religiosamente edificante ou até mesmo como *superstição*. Neste livro, destacarei ainda várias vezes como tal distinção pode impedir que se vejam claramente as verdadeiras implicações entre ciência exata e filosofia natural, entre conhecimento e religião. Esoterismo e filosofia natural não são a *sombra* da ciência e do iluminismo, mas sim o seu gêmeo univitelino. Portanto, a imagem permanece incompleta quando se descreve o desenvolvimento da matemática e as conquistas técnicas da Idade Média árabe (por exemplo, os astrolábios) — o que já ocorreu com frequência —, mas ao mesmo tempo se excluem as disciplinas esotéricas da astrologia, alquimia e magia de tal visão com a justificativa de que pertenceriam a um período supersticioso e retrógrado.

*Alquimia* — Cabe agora lançar um olhar sobre a alquimia, pois ela constitui um importante ponto de ligação entre ciência, filosofia e “astrologia aplicada”. Hoje a opinião corrente é de que as origens da alquimia se encontram no Egito, e de que, entretanto, somente na época helenística se reuniram as condições favoráveis à formação da disciplina que agora é chamada de alquimia. Não por acaso as origens da alquimia coincidem com a época de surgimento do hermetismo, ou seja, do século I a.C. ao século III d.C.. Hermes Trismegisto (ver acima p. 79) é o revelador da arte da alquimia tanto para os alquimistas greco-egípcios como para os seus sucessores muçulmanos. O termo “alquimia” também se originou na Antigüidade. É verdade que a maioria dos alquimistas se referia ao seu trabalho como uma “arte” — mais tarde, derivou-se daí a “Grande Obra” (*opus magnum*) —, porém, também encontramos nesse período as denominações *chymeia* ou *chemeia*, que etimologicamente parecem estar relacionadas a *chyma* (fundição de metal). Em árabe, a palavra tornou-se *kîmîyâ*, com o artigo, *al-kîmîyâ*, em latim, por sua vez, *alchemia* ou *alchimia*. Somente no século XVII o artigo *al* foi separado da palavra

para que se pudesse distinguir a química moderna, uma nova disciplina, da alquimia.

A alquimia esteve ligada à astrologia desde o início, pois trabalhava com sete metais “clássicos” que eram atribuídos aos sete planetas e cujas ligas eram interpretadas em analogia às constelações planetárias. No fim da Antigüidade, essa relação fica cada vez mais clara. Assim, alguns experimentos só deveriam ser realizados quando os respectivos aspectos planetários no céu favorecessem o resultado. Se nos séculos III e IV foram pesquisadores gregos, egípcios e, sobretudo, judeus que se dedicaram à alquimia — entre os mais famosos estão Maria, a Judia, e seu aluno Zosimos de Panópolis —, foram os alquimistas árabes que continuaram a desenvolver essa arte e a moldaram numa teoria extremamente rica que encontrou utilização na medicina e na ciência. A maior parte dos alquimistas seguiu a filosofia natural de Aristóteles, embora algumas vezes tenha se servido generosamente da tradição e conseguido agregá-la a idéias neoplatônicas-herméticas. Até o século XVII, a teoria dos quatro elementos (ver p. 90) e o chamado *hilomorfismo* ocuparam o foco das discussões. Por *hilomorfismo* entende-se a teoria de que todas as coisas perceptíveis pelos sentidos são constituídas por uma matéria desprovida de qualidades (*materia prima*) e pelas respectivas qualidades a ela pertencentes (*forma*). Essas qualidades foram, por sua vez, divididas em necessárias (essenciais) e casuais ou irrelevantes (acidentais). Segundo Aristóteles, os elementos representam os corpos mais simples possíveis, pois são constituídos apenas por *materia prima* e, cada um, por um par de características perceptíveis pelos sentidos (qualidades). Os elementos são manifestações de uma única e só matéria primordial com diferentes pares de qualidades essenciais. Essas qualidades podem se modificar, de modo que os elementos também podem se transformar uns nos outros, um processo natural que foi denominado de *transmutação*.

Esse conceito de elemento distingue-se, portanto, do nosso conceito moderno, o qual se formou somente no século XIX e destaca a imutabilidade dos elementos. Só assim se entende por que os alqui-

mistas se ocuparam com a transmutação ou transformação da matéria: queriam — e, assim, foram além de Aristóteles — fabricar uma *materia prima* com o mínimo de qualidades possível, uma substância primordial passível, então, de ser munida de determinadas qualidades numa seqüência de transmutações.

Como disciplina esotérica, finalmente, a alquimia tem de ser abordada por duas razões: primeiro, porque parte da correspondência entre níveis cósmicos (planetas e signos zodiacais) e materializações terrestres (em metais, partes do corpo, plantas etc.) e, além disso, porque no decorrer do tempo a dimensão mística da *Grande obra* adquiriu uma importância crescente. Admitia-se que haveria um reflexo entre o processo material da transmutação e processos de purificação anímico-espirituais do adepto alquimista. Não se tratava de “salvar” apenas a matéria, mas também o núcleo espiritual puro do homem. Esse aspecto tornou-se cada vez mais importante no esoterismo da Idade Moderna, quando o aristotelismo se uniu a um neoplatonismo que visava à libertação da centelha divina existente no homem por meio do desvencilhamento dos laços materiais. Em suma: na alquimia, é possível verificar muito bem o quão equívoca é a separação artificial entre esoterismo, filosofia natural e “ciência natural exata”, pelo menos até o século XIX.

*Quem são os sabeus?* — Após essas reflexões muito gerais e antes de começar a falar no desenvolvimento concreto da astrologia muçulmana, quero analisar brevemente por quais caminhos intermediários as disciplinas esotéricas se infiltraram no mundo intelectual islâmico. Eu já havia destacado que o conhecimento astrológico foi diretamente assimilado nas doutrinas muçulmanas tanto a partir do Egito (Alexandria) como da Síria e da Mesopotâmia. Entretanto, além das comunidades religiosas gnósticas, maniqueístas e persas, há um grupo que é de especial interesse no que se refere à formulação do pensamento astrológico: os sabeus. O seu exemplo permite estudar concretamente como ocorreu a transformação dos acervos de conhecimento e a imbricação dos discursos. O termo *sabeus* sempre deu

marginem a especulações místicas, a começar pela *rainha de Sabá*, depois, em razão de uma ligação enigmática com os nabateus, cujo reino localizava-se igualmente nas proximidades da Rota da Seda e, finalmente, por histórias a respeito da cidade de Harran, no norte da Mesopotâmia, que desde sempre hospedou um importante culto lunar.

O templo da Lua ou do deus Sin de Harran havia sido destruído pelos cristãos no ano de 386, o que não impediu a população de permanecer devota ao culto astral local. No ano de 639, a cidade foi ocupada pelos conquistadores muçulmanos e, se pudermos acreditar nos documentos árabes posteriores, os harranitas logo pediram autorização para reconstruir o templo da Lua. Como relata o importante cronista an-Nadîm no século X, os harranitas usaram um truque para obter a proteção dos muçulmanos: chamaram-se simplesmente de “sabeus”, pois essa comunidade religiosa é mencionada pelo nome várias vezes no Alcorão e, dessa forma, pela lei vigente, não poderia ser perseguida (*Fihrist*, edorg. Dodge, 752). Aparentemente, utilizaram-se até mesmo da tradição bíblica para fazer valer a sua reivindicação; Abraão proviria, afinal, de Harran (Ur) e seria descrito como adepto de um culto aos astros, de modo que a religião sabática deveria ser considerada praticamente como precursora do Islã. As autoridades muçulmanas ficaram impressionadas e deixaram os “sabeus” fazer o que quisessem.

A história torna-se ainda mais complicada pelo fato de, aproximadamente em 875, um grupo de astrólogos de Bagdá também haver se nomeado harranita e desfrutado de grande prestígio como sabeus até o século XI. Esse grupo parece ter seguido uma tradição de cultos de mistérios helenísticos e de astrologia mesopotâmica, tradição que se destacava por um alto grau de formação neoplatônica, como havia sido o caso de Bardesanes. Uma série de textos herméticos e posições doutrinárias fluíram para as sociedades muçulmanas por meio desses dois grupos de sabeus. Uma trama heterogênea de tradições astrológicas, práticas mágicas e filosofia hermética influenciou o discurso predominante na Ásia Menor no fim da Antigüidade e imprimiu sua marca inconfundível também no islamismo nascente.

## De Bagdá a al-Andalus

Se quisermos obter uma visão geral do desenvolvimento da astrologia muçulmana, convém distinguir duas fases que estão relacionadas a características locais. Enquanto do século VIII ao século X a parte oriental do império islâmico formava o principal centro de ciência e astrologia, na Idade Média Central esse centro se deslocou cada vez mais para o lado ocidental, para a Espanha ou al-Andalus. Depois de haver vencido os omíadas, os abassidas fundaram uma dinastia com a capital em Bagdá, que se conservou de 750 a 1258. O califado de Córdoba, fundado por um omíada no ano de 756, resistiria até 1031, mas mesmo depois — os muçulmanos só foram expulsos da Espanha em 1492 — a grande importância de al-Andalus ainda se manteve. É claro que isso é um esboço muito rudimentar, houve diversas interferências e contatos em todas as épocas. Para efeitos de simplificação, limito-me, porém, a essa apresentação.

*Bagdá, o bastião da pesquisa astrológica* — Entre o século VIII e o século X, o trabalho de pesquisa foi intenso e não só reuniu e traduziu os acervos de conhecimento helenísticos e orientais, como também atraiu a atenção de várias maneiras com novas conquistas teóricas e técnicas. Persas, hindus, judeus e gregos foram inicialmente os mais relevantes importadores das tradições astrológicas, que foram fomentadas pelos soberanos muçulmanos. Sobretudo os califas abassidas de Bagdá criaram um clima favorável ao desenvolvimento da ciência e da filosofia, entre eles, Abû-Jáfar al-Mansûr, Hârûn al-Rashîd e °Abdallah am-Ma°mûn. Durante a regência de am-Ma°mûn (813-33), a biblioteca de Bagdá, cujo maior objetivo era a tradução para o árabe de todos os escritos mais antigos que estivessem disponíveis, atingiu o ápice da sua influência. Aquele califa cuidou para que manuscritos gregos fossem adquiridos de Bizâncio e do Chipre. Equipes de tradutores dedicaram-se, então, a uma comparação crítica dos documentos, tentaram separar versões mais antigas de reformulações mais novas e ajudaram, assim, durante mais

de duzentos anos, a compilar um acervo conciso das ciências antigas. Entre essas traduções, encontravam-se escritos tão importantes quanto o *Almagesto* de Ptolomeu.

Nesse período, foi criado um gênero astronômico que viria a se tornar um importante instrumento de auxílio para os astrólogos praticantes: o chamado *zîj* (plural *ziyaja* ou *aziyâj*). A palavra persa — nas versões latinas traduzida por *canon* — significa algo como “tábua” e se origina de uma compilação de regras e dados astronômicos, os quais já se encontravam no *Almagesto* de Ptolomeu, que permitiu aos astrólogos calcular de forma relativamente simples posições planetárias e ascendentes para determinados períodos e lugares (por essa razão, não só as tábuas são chamadas de *canones*, como também as instruções para a sua utilização). Alguns desses *aziyâj* serviam exclusivamente a finalidades aritméticas e trigonométricas, muitas vezes no cálculo e à conversão de calendários, outros ajudavam no cálculo das ascensões e declinações do Sol, da Lua e dos planetas. Em muitos casos, tarefas mais concretas foram resolvidas com a ajuda das tábuas, por exemplo, o movimento horário dos astros, sua velocidade média, seus períodos estacionários e fases retrógradas, bem como prognósticos de luas cheias e eclipses (necessários para o cálculo exato dos inícios dos meses, tão importantes do ponto de vista religioso). Listas de estrelas — geralmente derivadas da lista ptolemaica com 1022 estrelas — destinavam-se igualmente à determinação exata do tempo e ao uso correto dos astrolábios, os quais haviam sido tecnicamente aprimorados pelos astrônomos muçulmanos.

Os *aziyâj* foram decisivos para a elaboração de horóscopos e, na verdade, sob dois aspectos. Primeiro, ajudaram a obter dados exatos. Consultavam-se tábuas a respeito do local de nascimento ou podia-se deduzir de um determinado local a latitude e longitude de um outro a fim de calcular o ascendente e o meio-do-céu. Por outro lado, as tábuas também ofereciam meios para calcular a duração e as condições de vida reservadas ao nativo. De meados do século VIII ao fim do século XV, foram produzidos mais de duzentos *aziyâj* nitidamente diversos, aproximadamente vinte deles dispunham de novos parâme-

tros e cálculos que resultaram da observação empírica do céu. Em geral, seguia-se a teoria do *Almagesto*, mas influentes *aziyâj* integraram ainda sistemas matemáticos hindus e persas, entre eles o famoso *zīj* de al-Khwârizmî (em torno de 840). Bagdá era, sem dúvida, o centro dessa produção, a primeira verdadeira sucessora da antiga Alexandria. No Oriente, a partir de meados do século X, o Irã tornou-se o novo foco da produção *zīj*, enquanto no Ocidente, principalmente na Espanha, os judeus tiveram uma participação decisiva no seu desenvolvimento. Esse gênero foi muito bem-vindo pelos astrólogos, pois agora tinham condições de descobrir dados relativamente exatos para os horóscopos sem precisar entender em detalhes os complexos cálculos (aliás, o procedimento continuou a ser suficientemente difícil).

Entre os astrólogos mais importantes dessa época estão Ma<sup>sh</sup>allâh (Messalah, um astrólogo judeu, que calculou a data de fundação de Bagdá depois de sua conversão ao Islã), al-Kindî, Abû Ma<sup>sh</sup>ar e al-Battânî (informações detalhadas em Sezgin, 1971, 98-199 e Ullmann, 1979, 303-58). Embora os quatro tenham sido repetidamente evocados como referência em textos latinos posteriores, al-Kindî e seu aluno Abû Ma<sup>sh</sup>ar foram sem dúvida os representantes mais influentes dessa corporação. *Al-Kindî* (Ya<sup>c</sup>qûb ibn Ishâq al-Kindî), nascido no final do século VIII numa família aristocrática — seu pai fora governador de al-Kurfan sob Hârûn al-Rashîd —, construiu os alicerces para o embasamento filosófico das disciplinas esotéricas, que incluíam não só a astrologia, como também a magia e outras técnicas divinatórias. Al-Kindî tornou-se professor e médico do grande mecenas das ciências, o califa am-Ma<sup>m</sup>ûn, e morreu supostamente no ano de 866. Al-Kindî ocupou-se com praticamente todas as ciências relevantes da época. Tornou-se conhecido por sua previsão de que o domínio árabe duraria 693 anos lunares, errando em 37 anos lunares, se considerarmos a conquista de Bagdá e a tomada do califado abassida pelos mongóis no ano de 1258. Além de sua participação nos grandes trabalhos de tradução realizados em Bagdá, a principal contribuição de al-Kindî para a astrologia residiu em ter, de certo modo, desenvolvido uma nova linguagem árabe, resultado de

uma leitura neoplatônica de Platão e Aristóteles. Podemos reconhecê-lo num livro sobre as “irradiações planetárias”, *De radiis (stellarum)*, uma das poucas obras do sábio ainda conservadas. Nessa obra, al-Kindî busca esboçar um fundamento metafísico para a magia, que considera uma ciência racional das forças do cosmos. Partindo da concepção estóica da simpatia universal, descreve como essa simpatia se manifesta materialmente nas “irradiações” entre os objetos, mais exatamente, entre os celestes e os sublunares. No capítulo 2, conclui: “A variedade das coisas no mundo material, observável a qualquer tempo, possui, portanto, duas causas, ou seja, a variedade de suas condições materiais e as influências mutáveis das irradiações planetárias”. Daí depreende uma tese sobre a possibilidade de investigação geral do cosmos, que só teria sido possível no Ocidente no âmbito da Renascença:

Se fosse permitido a alguém entender plenamente as leis da harmonia celeste, então, ele conheceria completamente a qualquer tempo e em qualquer lugar o mundo elementar com tudo o que ele contém e poderia distinguir o que foi causado daquilo que o causou [e o inverso]. Portanto, qualquer um que tivesse alcançado o conhecimento ilimitado das leis da harmonia celeste conheceria o passado, o presente e o futuro. (segundo Tester, 1987, 159)

Aqui, o significado de “harmonia celeste” não só retoma a doutrina clássica da simpatia que tudo envolve, mas também a amplia de um modo surpreendente. Al-Kindî defende a opinião de que não só os corpos celestes emitem uma irradiação, mas sim *tudo o que se encontra no mundo*. Como as irradiações partem de todas as coisas, cada coisa em qualquer lugar do mundo contém a irradiação de todas as outras coisas. Já que as palavras também produzem efeito pela irradiação, o ritual, a magia e a magia funcionam; a irradiação de figuras e imagens explica, por sua vez, a eficácia dos sacrifícios. Esse holismo ou também monismo de al-Kindî seria absorvido e desenvolvido alguns séculos mais tarde pela filosofia natural de Roger Bacon (ver p. 218).

Com 47 anos — de acordo com o relato do grande cronista an-Nadîm — Abû Ma'shar (Abû Ma'shar Ja'far ben Muhammad 'Umar al-Balkhî, em latim, Albumasar, 787-886) conheceu al-Kindî e tornou-se o seu aluno mais aplicado. Convencido pelo professor de que deveria estudar matemática para compreender a filosofia, dedicou-se à ciência dos astros e criou uma obra cuja influência para a astronomia e a astrologia posteriores, sobretudo no mundo cristão, só pode ser comparada à de Ptolomeu.

Abû Ma'shar nasceu na cidade de Balkh em Khurasan (ou nas suas proximidades), onde viviam judeus, nestorianos, maniqueístas, budistas, hindus e zoroastristas, com cujas doutrinas Abû Ma'shar sempre teve familiaridade. Apesar de, supostamente, ter servido desde cedo aos soberanos abassidas em Bagdá, manteve durante toda a sua vida uma grande proximidade com o Islã xiita, ou seja, aquela significativa divisão que negava o direito sunita ao califado, porque somente o "verdadeiro" califa — que atuaria às ocultas e apareceria novamente no momento certo — poderia trazer um reinado justo (logo voltarei a esse tema). Abû Ma'shar deixou uma obra vastíssima, que inclui *Flores astrologiae* ("Flores da astrologia"), uma coleção de informações e aforismos breves, mas úteis, que era muito apreciada como obra de consulta; *De revolutionibus nativitatum* ("Sobre as revoluções dos nascimentos"); dois escritos sobre *Electiones* ("Escolha" e de momentos) e um influente *zîj*.

O responsável por sua influência no Ocidente foi sobretudo o *Grande livro que introduz a Ciência de realizar previsões a partir dos astros*, escrito no ano de 848 em Bagdá. Esse tratado foi traduzido para o latim aproximadamente em 1133 por Johannes de Sevilha (que também traduziu os outros escritos de Abû Ma'shar) sob o título de *Liber introductorius maior* ("O grande livro de introdução"). Pouco tempo depois (1140), Hermanon de Caríntia produziu uma outra tradução, independente daquela de Johannes, com o título *Introductorium in astronomiam* ("Introdução à astronomia/astrologia"). Enquanto em outras obras as informações técnicas ocupavam o primeiro plano, o *Liber introductorius* tem uma importância mais

básica, pois se trata de uma detalhada fundamentação e justificação natural-filosófica da astrologia como ciência matemática. Dessa forma, Aristóteles foi introduzido no Ocidente cristão antes de seus escritos serem sequer conhecidos. Para Abû Ma'shar, a astrologia deve ser vista como uma importante ciência natural e, na verdade, todos os seus ramos devem ser considerados, inclusive a chamada (pelos críticos) *astrologia superstitiosa*, ou seja, a ciência dos horóscopos e as profecias concretas.

A conexão dessa fundamentação científica com um panorama concreto de todos os segmentos tornou o texto de Abu Macshar um guia ideal para os latinos, o qual lhes abria de uma vez áreas centrais da compreensão da natureza. Trezentos anos após o seu surgimento, esse livro teve uma repercussão no Ocidente jamais alcançada no Oriente islâmico. (Blume, 2000, 22)

Essa avaliação certamente não se aplica da mesma forma aos outros escritos de Abû Ma'shar. A importância da sua contribuição para o discurso astrológico islâmico pode ser demonstrada com base na sua "tábua", o *zîj al-hazarât*. Aqui, ele não se limita à apresentação de métodos de cálculo astronômicos, mas fundamenta a sua ciência com um conceito *hermético*. A ciência dos astros, segundo o autor, foi revelada aos sábios por uma fonte divina, mas os homens teriam esquecido esse conhecimento. O seu *zîj* baseia-se num escrito que havia sido escondido em Isfahan ainda antes do dilúvio para se tornar agora novamente acessível aos homens. Abû Ma'shar usou nessa obra parâmetros planetários hindus que ele associa, no entanto, ao sistema de Ptolomeu — em vez, portanto, de ser "antediluviano", seu *zîj* testemunha a progressiva retomada da astrologia antiga sob a orientação muçulmana.

A *schia*, cuja teologia gira em torno do conhecimento do "Imame Oculto", recebeu com muito interesse também uma outra teoria de Abû Ma'shar. No seu importante escrito sobre as "Grandes Conjunções" (*al-qirânât*, a autenticidade desse documento chegou a ser con-

testada algumas vezes), que, na verdade, pouco tem de novo, e sim resume técnicas antigas e interpretações herdadas de al-Kindî, o astrólogo de Bagdá esboçou um modelo histórico segundo o qual as instituições humanas — tanto comunidades religiosas como sistemas políticos — vão e voltam em harmonia com os ciclos planetários. Sobretudo as Grandes Conjunções de Saturno, Júpiter e, ainda, de Marte teriam sido responsáveis pela história mundial, é o que afirma Abû Ma'shar, baseando-se em antigas doutrinas. Todos os xiitas que ansiavam pela restauração de um califado justo no Irã inspiraram-se nessa doutrina, já que ela oferecia o fundamento filosófico-religioso e — o que muitas vezes era ainda mais importante — a determinação temporal concreta de uma mudança na história santa. Enquanto os xiitas — observados aí pelos abassidas sunitas com desconfiança — utilizavam o modelo de Abû Ma'shar para calcular a volta do Mahdi, alguns cristãos e judeus o assimilariam mais tarde para determinar o Juízo Final ou o tempo santo messiânico. Os esboços mais conhecidos a esse respeito provêm de al-Birûnî, Ali ben Ragel (século XI) e Abraham ibn Esra (século XII), dos quais ainda falarei. Aproximadamente em 1470 foi a vez do rabi Abarbanel de causar alvoroço ao interpretar o retorno do Grande Trígono no signo de Peixes como a iminente chegada do Messias e o início da era santa para os judeus. A astrologia é ecumênica e presta-se a qualquer conotação retórica.

Como exemplo do trabalho astrológico concreto praticado em Bagdá no século IX, pode-se citar o desenvolvimento da interpretação de *trânsitos, progressões e direções*. Trata-se de saber com quais acontecimentos ou forças um homem será confrontado em determinado momento. Para obter tal prognóstico, há em princípio diversas possibilidades. Todas, no entanto, partem do horóscopo natal (*radix*). As diversas variantes e dificuldades técnicas das direções e progressões (ver pp. 28-30) têm sido motivo de controvérsias entre os astrólogos há dois mil anos e levaram a uma divisão das posições doutrinárias que subsiste até hoje. Não pretendo discuti-las aqui, mas apenas mostrar a retomada de antigas técnicas por astrólogos como Abu

Ma'shar. Os autores antigos — Dorotheus em *Carmen astrologicum* IV, Ptolomeu em *Tetrabiblos* IV, 10 — já haviam fornecido uma interpretação minuciosa dos trânsitos, valorizando a entrada (em latim, *ingressus*) de um planeta nas casas e nos signos do horóscopo radical, bem como o momento do seu retorno para a própria posição radical. Abû Ma'shar aborda essas teorias e afirma:

A transição dos planetas ao longo dos anos por sua localização radical e pelas localizações radicais dos outros possui um significado inefável para o bem e para o mal. Portanto, devemos observar suas posições. Um planeta retorna muitas vezes ao longo dos anos ao seu próprio grau radical e pelo menos ao seu signo, ainda que não alcance o grau. Se ele retornar ao longo de um ano ao grau de sua posição radical ou à sua área de domínio, então o seu significado será pleno (ou excepcional).

O eventual encontro de um planeta com outro planeta radical deveria, segundo Abû Ma'shar, ser analisado sob três aspectos: primeiro, é preciso sintetizar os significados de ambos os planetas ou pôr os planetas numa seqüência temporal; depois, é preciso pesar as características de ambos e indagar se são boas ou ruins e se os planetas se encontram em locais bons ou ruins; por último, enfim, “é preciso observar o signo onde o planeta em trânsito se encontrava no horóscopo radical, considerar essa posição como ascendente e interpretá-la respectivamente” (*De revolutionibus nativitatum*, edorg. Pingree, Livro V). Esse último passo é uma continuação de técnicas antigas e mostra como a exigente astrologia muçulmana atuava de modo refinado e diferenciado e experimentava novos instrumentos analíticos.

Abû Ma'shar também trata de direções e progressões (*De revolutionibus nativitatum*, ed. Pingree, Livro III). Mais uma vez, aborda o modelo de Ptolomeu (*Tetrabiblos* III, 10), mas modifica-o à sua maneira. No início do seu *Sobre as revoluções dos nascimentos* expõe que é preciso calcular o ascendente para cada ano de vida (para cada aniversário, de forma semelhante ao “solar”):

O ascendente radical e os planetas nos mostram o primeiro ano; a segunda casa (ou também: signo) representa o segundo ano, a terceira casa, o terceiro ano, a quarta casa, o quarto ano etc. Como os signos, os ascendentes, as casas e os planetas variam, também as coisas que acontecem aos homens são diversas.

Essa técnica já havia sido apresentada por Dorotheus (*Carmen astrologicum* IV): obtém-se o signo dominante num determinado ano de vida partindo-se do ascendente (no trajeto solar) e saltando um signo a cada ano, de modo a chegar novamente ao ascendente após doze anos. Para a interpretação, Abû Ma<sup>ç</sup>shar relaciona, então, o “signo do ano” com o ascendente radical de todas as formas possíveis, seja no que se refere a seus decanatos, a suas áreas de domínio, à sua posição no sistema nonário (uma técnica que os astrólogos árabes buscaram na Índia) ou até mesmo aos graus (*monomoiriai*). No sétimo livro da obra *Introductorium*, Abû Ma<sup>ç</sup>shar enumera nada menos que 97 graus de especial importância.

Abû Ma<sup>ç</sup>shar, cuja ciência dos astros com sua mistura de tradições hindus, persas e helenísticas apresenta uma série de incongruências, foi alvo de crítica de renomados contemporâneos seus. Vale citar aqui principalmente al-Birûnî (973 - aprox. 1050), que censurava Abû Ma<sup>ç</sup>shar, entre outras coisas, porque teria fundamentado suas Grandes Conjunções no movimento médio dos planetas, e não no verdadeiro, e chegado assim a resultados absurdos. Como o matemático al-Khwârimî (falecido antes de 850), autor de um importante *zîj* e famoso por sua obra sobre álgebra (nossa palavra “algoritmo” provém do seu nome), Al-Birûnî também era de Khiwa, no Usbequistão. Construiu uma brilhante carreira na corte do emir de Gurjani viajou pela Índia entre 1017 e 1030, supõe-se que como embaixador e morreu em Ghazni (Afeganistão). Os conhecimentos astronômico-matemáticos desse sábio eram surpreendentes. Sua obra de astrologia mais importante, o *Livro de introdução aos elementos da arte da astrologia* (1029), contém uma exposição concisa e coerente da geometria, da aritmética, da astronomia e da astrologia. Logo no início

de seu tratado, aliás, dedicado a uma princesa chamada Raihanah, al-Birûnî explica que todas as quatro disciplinas seriam necessárias ao exercício da astrologia. Embora a obra quase não contenha interpretações concretas — dos 530 artigos, os primeiros 346 tratam de reflexões básicas astronômico-matemáticas —, é incomparável em sua sistemática e na clara descrição dos elementos astrológicos, bem como na apresentação do limite assertivo das previsões astrológicas. Al-Birûnî nutria, além disso, uma intensa troca de idéias com outros sábios da época, até mesmo com críticos convictos da astrologia, como Ibn Sina (Avicenna).

Por fim, quero destacar ainda o antecessor de al-Birûnî, al-Battânî (aprox. 858-929), que era proveniente de Harran e conhecia, por assim dizer, de nascença, a estreita ligação entre astronomia e religião (vide acima). Sob o domínio de am-Ma<sup>ç</sup>mûn, elaborou um *zîj* que era, na verdade, mais do que uma mera tábua de cálculo, pois introduziu um novo estilo nesse gênero e continha alguns parâmetros novos e nitidamente aprimorados para a inclinação da eclíptica, o exato arco solar e outras coisas. As obras de al-Battânî e al-Birûnî não foram tão difundidas entre as gerações posteriores como as de Abû Ma<sup>ç</sup>shar. Al-Battânî, no entanto, foi enaltecido entre os especialistas, e astrônomos como Abraham ibn Esra, Richard von Wallingford, Levi ben Gerson, Regiomontanus e Copérnico basearam-se em seus escritos.

**O pluralismo vivido em al-Andalus** — Num estreito intercâmbio com as metrópoles orientais do mundo islâmico, os califados espanhóis formaram do século VIII ao XV — ao lado da Itália sob a dinastia dos Staufer, da qual ainda falarei — os centros mais importantes de ciência e filosofia, sem os quais a formação da moderna ciência dos astros européia não teria sido possível. Com o decorrer do tempo, as pesquisas realizadas em al-Andalus começaram a superar as escolas de Bagdá, e a Espanha se tornou o novo centro da intelectualidade islâmica. Mesmo antes da conquista muçulmana já existia uma tradição científica na Espanha, influenciada principalmente por Isidoro de Sevilha, cuja obra enciclopédica será apresentada no pró-

ximo capítulo. Entretanto, naquela época, a astronomia havia se interessado sobretudo por questões simples, como, por exemplo, a equiparação de calendários ou (mais tarde) a direção exata das orações voltadas para Meca. Somente no século X houve um renascimento da pesquisa científica, de forma que no califado de Abd al-Rachman III (912-961) o emirado de Córdoba começou a ofuscar cientificamente o califado abassida. O emir enviou agentes a Bagdá, a Damasco e ao Cairo para conseguir todos os escritos disponíveis. Na segunda metade do século X, foram fundadas escolas de matemática, astronomia e outras artes, que sistematizaram, comentaram e ampliaram o material vindo do Oriente. Em Córdoba, lecionava o astrônomo al-Majritî (falecido em 1007) que, entre outras coisas, aplicou as tábuas de al-Khwârisimî ao meridiano de Córdoba e adaptou-as ao calendário islâmico, que contava a partir da hégira. Al-Majritî formou vários astrônomos famosos e logo outras cidades da península espanhola seguiram o exemplo de Córdoba, entre elas, Sevilha, Valência, Saragoça e Toledo.

Desde o início, houve na Espanha um intenso intercâmbio entre as religiões, fomentado de maneira sistemática não apenas pelos soberanos muçulmanos. Judeus e convertidos ocuparam uma posição-chave, pois o seu poliglôtismo os tornava tradutores de primeira linha. As fronteiras entre as religiões — não se deve esquecer que as “conversões”, em qualquer direção, jamais eram completas — nessa época eram ainda mais instáveis do que de costume, e todos compartilhavam um ambiente cultural comum, que repercutiu no norte latino mesmo antes do impulso dado pelas traduções (ver p. 204 e segs.). Isso, porém, não significa que aqui se constataria um multiculturalismo vivo e livre de conflitos, já que identidades religiosas se constituíram justamente também dentro de delimitações; o status dos judeus, por exemplo, era extremamente precário e estava subordinado ao arbítrio dos soberanos (Lion Feuchtwanger o descreveu de maneira magistral em *A judia de Toledo*). Contudo, exatamente esses períodos de tolerância religiosa — como sob Afonso X de Castela — foram culturalmente muito produtivos. Em al-Andalus deparamo-nos, assim,

com um rico debate sobre astrologia no qual tomaram parte renomados adeptos e críticos da ciência dos astros. Convém examinar as contribuições mais importantes.

Por sua relevância para a arte dos horóscopos medieval quero citar primeiro *Alcabitius* (Abû sh-Shaqr ‘Abd al-‘Aziz ibn ‘Uthmân ibn ‘Ali al-Qabisî), que morreu em 967 em Aleppo depois de haver trabalhado durante muito tempo em Mossul e na corte do sultão Saif ad Daula. Sua *Introdução à arte da interpretação dos astros*, dedicada ao príncipe, tornou-se um dos tratados astrológicos mais lidos da Idade Média Central e da Renascença. Johannes de Sevilha fez uma tradução para o latim em 1142 (*Alcabitii liber introductorius ad magistratum judiciorum astrorum*), editado dúzias de vezes desde a edição de Erhard Ratdolt (Veneza, 1503), geralmente com a inclusão do comentário escrito pelo reitor da Universidade de Paris, Johann Dank da Saxônia (século XIV). Essa obra contém uma apresentação abrangente do sistema matemático e interpretativo da astrologia que se utiliza com frequência de longas citações de Dorotheus e Ma’shallâh e traz uma lista detalhada de nomes de cidades e suas condições climáticas.

Alcabitius tornou-se conhecido sobretudo por seu sistema das *casas* astrológicas (ver p. 28). Tratarei ainda várias vezes desse complexo tema, mas temos de entender desde já o problema e a solução elaborada por Alcabitius. A maneira mais simples de separar o horóscopo em doze partes (*casas*) é, claro, a divisão uniforme do círculo em partes de 30°, o chamado *sistema de casas iguais*. A cúspide da décima casa localiza-se nesse caso na vertical (90°) em relação ao ascendente. No Equador, onde o ponto de culminação se encontra de fato no zênite, tal divisão do círculo corresponde ao curso real dos movimentos dos astros. Logo que nos movimentamos, porém, para o norte ou para o sul, o ponto de culminação — o *medium coeli* (MC) — não é mais idêntico à cúspide da décima casa igual. Dependendo da distância do Equador (declinação), acontecem as seguintes mudanças: entre o 0° de Capricórnio e o 30° de Gêmeos crescem os arcos diários, os graus da eclíptica ascendem rapidamente uns após os outros e, então, a distância entre o ascendente e o MC aumenta;

entre o 0° de Câncer e o 30° de Sagitário os arcos diários tornam-se cada vez mais curtos, os graus da eclíptica ascendem mais devagar e, assim, a distância entre o ascendente e o MC diminui. O grau que ascende mais rápido é o 0° de Áries, o que ascende mais devagar é o 0° de Libra.

Na Antigüidade, já existia uma solução matemática para esse problema e se começou, por um lado, a calcular e interpretar o meio-do-céu como complemento à décima casa (igual), por outro lado, a buscar caminhos para a divisão das casas que pudessem garantir, também nos climas nórdicos, uma representação exata das condições reais. Em outras palavras, tomava-se o *medium coeli* como cúspide da décima casa e calculavam-se, então, as casas intermediárias. Rhetorius havia descrito, no início do século VI, um método que viria a se impor em toda a parte e que alcança resultados semelhantes ao método mais antigo, de Porfírio (século III). Compete a Alcabitius o mérito de havê-lo popularizado, retomando al-Battâni e outros. Nesse sistema de casas, o semi-arco diário do grau do ascendente é dividido em três partes iguais, ou seja, o segmento entre o ascendente e o *medium coeli*. Através desses pontos de divisão são traçadas linhas que se estendem do pólo norte ao pólo sul (meridianos). No ponto onde as linhas cruzam a eclíptica, encontram-se as cúspides das casas onze e doze. O mesmo é realizado, então, para o semi-arco noturno, obtendo-se as casas dois e três. Os pontos opostos geram, respectivamente, as demais cúspides das casas. (Aliás, na maioria dos casos, partia-se do pressuposto de que a primeira casa já começava 5° acima do ascendente e se calculava uma espécie de *começo dinâmico* também para as outras cúspides, um método bastante semelhante ao que Gauquelin e Huber apresentariam no século XX como sua descoberta.) Os astrólogos medievais utilizaram esse sistema quase ininterruptamente e ele ainda conservaria os seus adeptos mesmo após o cálculo de divisões alternativas de casas realizado por Campanus, Regiomontanus e, mais tarde, Placidus (ver adiante).

Ao lado de Alcabitius, Ali ben Ragel (°Ali ibn Abîr-Rijâl, em latim conhecido como Abenragel Haly, 1016-62) é considerado um dos astrólogos mais conceituados da Idade Média Central. Alguns presumem que ele tenha recebido uma formação astrológica em Bagdá, o certo é apenas, porém, que era contratado como tabelião e astrólogo no corte de Ziriden al-Mu'izz ibn Bâdis, em Túnis. Sua principal obra é o *Grande livro sobre os julgamentos dos astros*, composto de oito partes em que o autor reuniu sistematicamente todo o conhecimento daquela época. Embora existam várias versões diferentes do texto, não há dúvida de que as primeiras três partes tratam de reflexões básicas sobre a ciência dos astros; a quarta e a quinta parte descrevem a arte dos horóscopos, a sexta, as “revoluções”, ou seja, as dinâmizações do horóscopo radical, a sétima, as “eleições”, ou seja, análises desenvolvidas para a escolha de um momento oportuno, a oitava, finalmente, a determinação astrológica das eras mundiais e a astrologia mundana de modo geral. Ali ben Ragel recorre minuciosamente a mestres mais antigos, como “Hermes”, Dorotheus, Ptolomeu, Ma'shallâh ou al-Kindî, e discute vantagens e desvantagens de cada posição doutrinária. A obra tornou-se conhecida na Europa por meio da tradução para o antigo castelhano (1254), elaborada por incumbência do rei Afonso X por seu médico de confiança Jehuda Mosche (infelizmente, só restam dessa tradução os primeiros cinco livros). Essa versão serviu, então, de base para traduções latinas, inicialmente impressas como *Praeclarissimus liber completus in judiciis astrorum* por Erhard Ratdolt (Veneza, 1485). Os astrólogos da Renascença usaram essa obra intensamente, o que se pode perceber pelo fato de o livro ter sido reimpresso seis vezes somente entre 1503 e 1571. Ali ben Ragel era tido naquela época como *summus astrologus* (“sumo astrólogo”) ou mesmo como *Ptolemaeus alter* (“segundo Ptolomeu”). Quem quiser se aprofundar na astrologia desse sábio, encontra uma apresentação detalhada em *Lehrbuch der klassischen Astrologie*\* [Compêndio da astrologia clássica] de Rafael Gil Brand. Esse autor constata: “É realmente uma emoção singular

\* *Compêndio da Astrologia Clássica*. [N.T.]

ter uma obra em mãos que foi escrita por um muçulmano e traduzida por um judeu por incumbência de um rei cristão” (2000, 10).

Pudemos constatar várias vezes que coube aos judeus uma posição central nos debates sobre a astrologia desenvolvidos no fim da Antiguidade e na Idade Média. Com toda a razão, Halbronn (1986) chama, portanto, a cultura judaica e a ciência dos astros de um “velho par”, que deu importantes impulsos às discussões européias até a Idade Moderna tanto nos aspectos técnicos como filosófico-religiosos. É importante considerar que o cristianismo tomou conhecimento dos escritos de Aristóteles e de outros filósofos antigos não só por meio de traduções do árabe para o latim, mas também para o hebraico, que surgiram por intermédio de judeus (o *Almagesto* de Ptolomeu, por exemplo, foi traduzido para o hebraico de 1231 a 1235 por Jakob Anatoli). Multiplicadores importantes das posições doutrinárias astronômico-astroológicas foram pensadores como Abraham bar Chijja (falecido em 1143) e, especialmente, Abraham ibn Esra (1098-1164). Nascido em Tudela, em Navarra, esse sábio partiu com seu amigo, o famoso poeta Jehuda Halevi (1075-1141), para Granada, Sevilha e Córdoba. Nessa época, a península Ibérica era um terreno perigoso para os judeus, pois os pogroms se tornaram cada vez mais frequentes sob os almorávidas e os almoadas e os reis cristãos, por sua vez, também perseguiram intensamente os judeus. Ibn Esra partiu, por essa razão, para o norte da África e, de lá, para Roma, antes de permanecer cerca de dez anos na Provença. Aí, num ambiente mais livre e tolerante, escreveu o *Sefâr Reschit Chokhma*, algo como “O início da sabedoria”, a obra astroológica mais importante do judaísmo medieval. No ano de 1158, dirigiu-se para Londres e, mais tarde, para Winchester, onde teria morrido.

O *Sefâr Reschit Chokhma*, que logo foi traduzido para o francês, o inglês e o antigo castelhano, é relevante sob alguns aspectos. Constituído por vários livros, trata de todos os temas da ciência dos astros daquela época: uma parte geral introduz os fundamentos da astrologia, seguem-se, então, horóscopos natais, astrologia horária, eleições, astrologia mundana (concebida aqui também como “revolu-

ções das eras mundiais”) e medicina astroológica. A obra é claramente dividida e concisa na apresentação do material. Além disso, evidencia um alto nível de reflexão filosófica, que se estabelecera no judaísmo de então por meio do confronto crítico com o aristotelismo; uma importante contribuição nesse sentido foi também o *Kitab al Khazari* de Jehuda Halevi (“Livro dos Khazaren”, traduzido por Jehuda ibn Tibbon para o hebraico como *Sefâr ha-Kuzari*). Abraham ibn Esra não seguiu a posição teológica do seu amigo, mas abordou as discussões da época, na medida em que demonstrou com toda a nitidez os limites da astrologia. A pressuposição de que as constelações do ano de 1358 apontavam para a chegada do Messias — era o que supunham Salomo ibn Gabirol (Avicbron) e Abraham bar Chijja —, foi decisivamente contestada por ele no seu comentário a Daniel. No começo do seu livro sobre os horóscopos natais (*Sefâr ha-Moladot*) observa ainda que os destinos individuais estão subordinados a princípios gerais, uma regra que já havia sido formulada por Ptolomeu e outros astrólogos da Antiguidade (cf. o famoso exemplo da *Batalha de Cannae*, apresentado acima por meio da crítica de Cícero). Assim, a religião à qual se pertence produz efeitos sobre o “nível de correspondências” da possível concretização de predisposições. No caso de o nativo ser um judeu, Abraham ibn Esra assegura que “ainda que seu mapa natal viesse a determinar que ele se tornará rei, você não poderá julgar dessa maneira”, pois um judeu àquela época simplesmente não podia ser rei. “Porém, será possível julgar que se tornará um grande homem e estará próximo do rei” (orientado aqui pela tradução em Brand, 2000, 49). O status social também limitaria as chances de desenvolvimento; o filho de um padeiro chegaria, no máximo, a ser um comerciante, mas não um rei.

A descrição do sábio universal judeu pode ser considerada uma síntese entre posições antigas e a astrologia talmúdica (ver acima), como fica claro em dois outros exemplos: “Se uma pessoa vir no seu horóscopo natal que não morrerá pela água, mas seguir de barco para o mar no inverno e com uma violenta tempestade, ainda que Júpiter

e Vênus estejam no ascendente, pode muito bem lhe acontecer de sofrer um naufrágio”. Não só se deve considerar racionalmente as condições externas, como também o livre-arbítrio decide sobre o nível de correspondências das possíveis circunstâncias de forças:

Se um nativo conhecer a arte da astrologia e vir no seu horóscopo natal que será acometido de forte febre numa determinada data, mas antes disso evitar as coisas quentes e se alimentar de pratos que refresquem o seu corpo, então, à época dada pode ser que o calor não o faça adoecer, e sim o aqueça. (ambas as citações extraídas de Brand, 2000, 50)

Para Abraham ibn Esra, como para muitos de seus contemporâneos, não há paradoxo entre o livre-arbítrio e o conhecimento do padrão de forças predeterminado para uma vida individual, pois esse só pode ser levado a se desenvolver em harmonia com as leis cósmicas. A astrologia é para ele uma disciplina central, sem a qual seria impossível praticar outras ciências, como a medicina.

Também no campo da astronomia Abraham ibn Esra estava muito bem informado. Em seu *Livro sobre os fundamentos das tábuas (astronômicas)*, já apresentou até mesmo aquele modelo para o cálculo das casas intermediárias que se tornaria famoso quinhentos anos mais tarde sob o nome de Placidus (Holden, 1996, 129). Abraham escreveu tábuas astronômicas para Pisa (em torno de 1143) e, aproximadamente em 1150, circulou um *zîj* londrino que, supostamente, também é de sua autoria. A influência judaica sobre a ciência dos astros persistiu até a expulsão dos judeus da Espanha no ano de 1492, a fundamental “revolução dos tempos” da história judaica na Europa. Abraham Zakut (nascido em torno de 1452 em Salamanca), por exemplo, elaborou um almanaque de planetas eterno e tábuas astronômicas que foram utilizados por Colombo e Vasco da Gama. O sábio foi expulso da Espanha e morreu em 1522 em Damasco.

Nos séculos XIII e XIV, a ciência dos astros espanhola foi cada vez mais assimilada em toda a Europa. No que se refere aos fundamentos da astronomia, sábios de al-Andalus alcançaram progressos signifi-

ficativos, que finalmente resultaram na criação das chamadas *tábuas afonsinas*. Essas foram precedidas por trabalhos realizados nos círculos ligados a uma escola de astrônomos que se constituía no fim do século XI em Toledo e estava associada aos nomes de Ibn Said e, principalmente, Ibn al-Zarqellu (ou al-Zarqali, em latim, Arzachel). Esse último teria calculado o movimento do apogeu solar (de acordo com os seus dados, 1° em 299 anos) e, a partir daí, elaborado uma confiável teoria da precessão. Essas tábuas mais antigas difundiram-se na Europa ao lado do *zîj* de al-Khwârisimî, até as novas tábuas afonsinas conseguirem se impor, no início do século XV (sobre o papel de al-Zarqellu na Espanha, cf. Samsó, 1994, capítulo I).

Embora não se deva negar que o novo padrão das tábuas astronômicas não se origina em absoluto apenas dos sábios da corte de Afonso X de Leão e Castela (1221-84) — alguns supõem que teriam sido desenvolvidas em Paris, de onde as tábuas “afonsinas” se espalharam a partir de 1320 —, não pode haver dúvida de que esse rei, ao qual se deu a alcunha de “Astrologus”, teve uma participação decisiva no cultivo e no desenvolvimento da ciência dos astros. Não é à toa que as novas tábuas utilizam uma época afonsina, que começou com a coroação do rei em 31 de maio de 1252 (apesar de as tábuas só terem sido compiladas entre 1263 e 1272). Assim, a época do rei cristão é relacionada à antiga era hispânica, à hégira islâmica e à era persa de Yazdijird. Afonso estabeleceu uma escola na qual sábios cristãos, muçulmanos e judeus traduziram e reescreveram, com base em pesquisas concretas, um enorme número de escritos, que não raro foram publicados sob o nome do rei. Não se pode avaliar à altura a repercussão desse trabalho enciclopédico e, na verdade, não só na Europa: um manuscrito chinês do século XIV utiliza o mesmo valor para a inclinação da eclíptica que é mencionado em dois livros afonsinos (23°32'30”).

Afonso promulgou um edito segundo o qual somente poderiam prever o futuro pelos astros aqueles que tivessem concluído uma formação completa em astronomia. Ele proibiu rigorosamente outras formas de adivinhação e chegou a punir com a pena de morte a evo-

cação mágica de espíritos ou de imagens de cera e metal. No entanto, isso não impediu o rei de encomendar, logo após a sua coroação, a tradução latina de um dos manuais de magia mais famosos da Idade Média, o chamado *Picatrix* (em árabe, *Jayat al-hakim*, “Meta dos sábios”; *Picatrix* pode ser entendido como uma mutilação de “Hippocrates” ou “Harpokration”; cf. Ullmann, 1979, 385-7). Essa obra, que contém, ao lado de histórias miraculosas, tratados sobre os sete planetas e suas correspondências, sobre o zodíaco, as 28 “casas lunares” e sobre os talismãs, constitui um elo central entre o neoplatonismo do fim da Antigüidade de um Jamblichus e Procklus, por um lado, e a *filosofia oculta e magia naturalis* de um Agrippa von Nettesheim e um Giambattista della Porta, por outro.

Mas não pretendo me adiantar à história. Primeiro, cabe obter uma visão geral da astrologia européia sob o domínio cristão.

### 3. A ASTROLOGIA NA CULTURA CRISTÃ

Ao contrário de uma opinião muito difundida, a astrologia também continuou a ser cultivada em contextos cristãos da Europa pós-antiga. Não só se buscava do ponto de vista teológico ou filosófico uma possibilidade de separar a ciência dos astros “permitida” da “proibida”, a astrologia também foi freqüentemente protegida pelo lado político e, por vezes, até mesmo utilizada para legitimar o poder do Estado, bem ao modo dos imperadores romanos. Isso se aplica, por exemplo, a Carlos Magno, a Luís, o Pio, a Henrique II e, finalmente, ao imperador da dinastia Staufer, Frederico II. Vemos o quão problemática é qualquer afirmação sobre uma oposição cristã à astrologia e como é importante considerar as diversas imbricações dos debates cristãos e não-cristãos no exemplo de Nonnos de Panópolis (aproximadamente 380-450), que se localiza na transição do fim da antigüidade para a Idade Média. Viktor Stegemann escreve sobre esse poeta: “Não há autor algum da Antigüidade greco-romana que tenha empreendido uma tentativa semelhante à de Nonnos de interpreta-

ção histórica do mundo com base na astrologia” (1930, 200). Em sua obra *Dionysiaka*, que compreende 48 cantos, Nonnos esboça uma história universal sobre o pano de fundo das interpretações astrológicas. A doutrina órfica de eras universais ligada ao deus redentor Dioniso é transformada aí numa visão apocalíptica singular com o objetivo de melhor definir a qualidade da época contemporânea e a dinâmica da iminente mudança dos tempos. É verdade que os teóricos discutem se Nonnos — que supostamente chegou a bispo de Edessa — teria abandonado a astrologia como instrumento interpretativo depois de sua conversão ao cristianismo. No entanto, uma investigação da rígida fronteira entre astrologia, cristianismo e “paganismo” seria mais adequada ao tema e poderia explicar melhor por que o túmulo cristão de Nonnos no Egito era decorado com ornamentos dionisíacos.

Justamente no Oriente bizantino — o “cristianismo grego” — deve-se pressupor uma viva tradição de doutrinas astrológicas que, como foi explicado acima, foram apenas transformadas à maneira cristã. A história transcorreu de modo um pouco diferente no “cristianismo latino” do Ocidente. Aqui, os escritos de Firmicus Maternus, em especial, foram continuamente copiados até a Idade Média Central. Somente o progressivo intercâmbio mantido com a cultura árabe da Europa e a tradução de textos astrológicos para o latim levaram à absorção de uma teoria astrológica científica mais desenvolvida. Para apresentar um panorama geral dos aspectos mais importantes dessa época, vou reconstituir inicialmente a preservação do conhecimento antigo no cristianismo até o século IX, em seguida, expor os processos de intercâmbio entre as áreas de domínio islâmico e cristão, para, num terceiro ponto, elucidar as posições escolásticas em relação à astrologia.

#### *A preservação do conhecimento antigo no cristianismo*

Após a chamada migração dos povos, quando os longobardos e os ostrogodos se fixaram na Itália, e os visigodos, na Espanha e na França, as tradições romanas lá encontradas foram unidas às germânicas. Como

os germanos não dispunham de uma ciência dos astros já formada, houve, nos lugares onde existia um respectivo interesse, uma assimilação da antiga astrologia e astronomia helenística.

**Boécio** — Importante para a época subsequente foi o senador romano Anicius Manlius Severinus Boethius (em torno de 480-524), que percorreu uma trágica carreira sob o ostrogodo Teodorico, o Grande. Inicialmente muito respeitado e contratado como escrivão secreto e mestre, Boécio traduziu para o latim, entre outros, inúmeros escritos de Aristóteles, de Euclides e de Porfírio e redigiu também obras próprias sobre aritmética, música, geometria e astronomia, entre elas, uma sobre os “quatro estágios iniciais da filosofia”, chamada de *Quadrivium*. Além disso, produziu relógios solares e relógios de água de complexa técnica. Nessa época, o nobre romano conseguiu proteger indivíduos e províncias inteiras dos poderosos ostrogodos. O fato de ansiar pela restauração da soberania romana logo se tornaria uma fatalidade. Ao se engajar pelo cônsul Albinus, a acusação levantada contra esse estendeu-se também ao próprio Boécio. Pela denúncia não comprovada de haver pretendido restaurar a *libertatem Romanam*, Boécio foi atirado ao cárcere onde ficou durante anos e, por fim, foi executado sem julgamento.

No cárcere, escreveu o seu manuscrito mais lido, o *Consolatio philosophiae* (“A consolação da filosofia”). Sob a forma de um diálogo mantido com a “senhora Filosofia”, Boécio volta a apresentar nesse manuscrito um conjunto de antigas tradições, transmitindo-as assim à posteridade cristã. Para a astrologia, isso foi importante na medida em que Boécio revigorou o neoplatonismo e, ao mesmo tempo, forneceu importantes contribuições para as questões da vidência, destino, fatalismo e livre-arbítrio.

**Isidoro de Sevilha** — A influência de Boécio foi nitidamente superada por Isidoro de Sevilha (aproximadamente 570-636), que atuou sob os visigodos e acabou por se tornar um importante ponto de referência para as futuras atitudes cristãs em relação à astrologia. Isidoro foi

bispo de Sevilha a partir do ano de 601 até a sua morte e redigiu um grande número de escritos sobre todas as áreas de conhecimento possíveis daquela época. Para elevar o nível cultural da corte real visigótica, Isidoro coletou antigos acervos de conhecimento e os compilou numa enciclopédia de vinte volumes, conhecida sob o título de *Origines* ou *Etymologiae*, pois a sua principal forma de explicação passava pela dedução razoavelmente bem-sucedida de etimologias. Ao lado das *artes liberales*, medicina, direito, teologia, filosofia, sociologia, antropologia, zoologia, física, geografia, arquitetura, mineralogia, agricultura, guerra, teatro, vestuário, ofícios manuais, finanças e outras, o sábio bispo também escreveu sobre astrologia e astronomia, as quais, de fato, diferenciou etimologicamente, mas eram, sim — como para todos os seus contemporâneos —, dois aspectos do mesmo interesse de conhecimento. Um outro escrito (*De rerum natura*, “Das coisas da natureza”), no qual tratou da cosmologia e da ciência dos astros, foi dedicado por ele em 613 ao rei Sisebut, autor ele próprio de um poema didático astrológico.

Isidoro distinguia a *astrologia superstitiosa* da *astrologia naturalis*; a primeira, uma vez que pretende prever o caráter e o destino do indivíduo, seria uma superstição tornada inválida pelo nascimento de Jesus. Como se percebe na sua explicação dos fatos relacionados à “estrela de Belém”, isso não significava, porém, que a astrologia seria errada, ela era apenas ilegítima — uma grande diferença. Portanto, Jim Tester tem razão quando afirma: “Ao menos a idéia de que a ciência da astrologia seria válida em potencial foi mantida viva justamente por aquelas autoridades que a condenavam” (1987, 126). Isidoro preparava a consulta individual ao horóscopo da *astrologia naturalis*, que busca explicar cientificamente a natureza das coisas e não se contrapõe de modo algum à doutrina cristã. Ele incluía, entre esses temas aceitáveis da ciência dos astros, a astrologia meteorológica e, principalmente, medicinal. Assim, pôde reivindicar que todo médico precisava também de uma formação em astrologia, uma exigência, aliás, que viria a se consolidar cada vez mais até a Renascença (e mesmo depois). Certamente, não é grande exagero dizer que Isidoro de Sevilha,

por meio dessa separação, disponibilizou aos cristãos um quadro interpretativo que contribuiu de modo essencial para a aceitação e o crescente exercício da astrologia a partir do século XI.

*A ciência dos astros nas escolas monásticas cristãs* — A história da influência de Boécio e Isidoro começou logo após a morte de ambos. Já o famoso Beda (673-735), chamado pela posteridade de *Beda Venerabilis* (“O Venerável”) e nomeado doutor da Igreja em 1899, baseou-se nas doutrinas desses dois antecessores e as utilizou para os seus cálculos cronológicos, que até a Renascença regulamentaram o calendário de festas cristão. É preciso entender que a divisão e medição do tempo não era uma empreitada fácil, pois não havia instrumentos precisos para a determinação das posições do Sol. Carlos Magno teria ficado, portanto, extremamente feliz ao receber do califa Hârûn al-Rashîd, no ano de 807, um relógio de água com o qual podia medir com exatidão horas de igual ou de diferente duração. Carlos tinha muito interesse pela astrologia, como se percebe na sua correspondência com Alcuíno de Tours, seu amigo e professor. Também o seu escrivão da corte Eginardo dá vários testemunhos desse interesse por observações astronômicas, e, assim, não é de admirar que Carlos Magno — e, depois dele, seu filho Luís, o Pio, de quem se diz que tinha sempre astrólogos à sua volta — tenha fomentado intensamente a educação em seu reino durante toda a sua vida. Mesmo antes, missionários já haviam fundado escolas monásticas em Fulda, São Gall, Reichenau e Regensburg e, a partir do século IX, cresceu o interesse pela formação erudita do clero. Essas escolas dedicavam-se às disciplinas teológico-filológicas e filosóficas, e também à agricultura, à música e à ciência dos astros. A última era importante, como já foi mencionado, principalmente para as questões relacionadas ao calendário.

O gênero do *computus*, um sistema matemático de calendários, como havia sido desenvolvido por Beda, teve grande difusão e foi sendo complementado por regras vigentes entre os camponeses e teorias

astroológicas extraídas do poema didático de Firmicus Maternus e de outras fontes. Tanto a nossa palavra “computador” como “conta” derivam do conceito de *computus*, de forma que se pode concluir que, de fato, muito do que diz respeito à nossa moderna concepção de tempo tem suas raízes na continuidade medieval de antigas reflexões (Borst, 1991). Uma conquista especial do século IX foi a reforma do calendário empreendida por Carlos Magno, cujo “calendário real” permaneceu válido até o século XIII (uma edição primorosa foi elaborada em 2001 por Arno Borst; vide também a divertida apresentação da história das pesquisas em Borst, 1998, 1-29). Há mais de cinquenta manuscritos desse calendário em oito versões diferentes, provenientes de toda a Europa, ou seja, versões romanas, germânicas e celtas (uma versão eslava ainda não foi encontrada até hoje). A mais antiga versão, franco-renana, surgiu em 789 na abadia de Lorsch.

Assim, uma transferência de conhecimento das áreas de cultura muçulmana para as cristãs pôde se desenvolver já no início do século IX, conhecimento esse que os cristãos associaram às próprias tradições. Cem anos mais tarde — ou seja, ainda antes dos maciços trabalhos de tradução do árabe para o latim iniciados mais tarde — foram organizados tratados sobre aritmética, geometria, astronomia e calendários no mosteiro beneditino de Santa Maria de Ripoll, ao pé dos Pireneus, cujas traduções logo circularam por toda a Europa. Durante muito tempo os historiadores não conseguiam entender como Hermanon Contractus (1013-54), um monge do mosteiro de Reichenau, pôde redigir no seu vale alpino austríaco um tratado detalhado sobre a utilização do astrolábio. A resposta é simples: ele teve acesso a uma exemplar dos textos de Ripoll. Hermanon, um excelente matemático, escreveu após 1040 uma crítica aos cálculos de Beda e conciliou também matematicamente o grande calendário da Páscoa, tão importante para os cristãos, com os dados reais. Em seu escrito *De mensura astrolabii*, redigido em torno de 1045, Hermanon adaptou o calendário lunar árabe dos seus modelos hispânicos para o calendário solar latino, juliano (Borst, 1998, 329-34).

Com isso já chegamos a uma época marcada por um vivo processo de encontros culturais entre o Islã e o cristianismo.

### *Processos de intercâmbio cultural*

**Gerbert de Aurillac, o papa astrólogo** — Uma das personalidades mais influentes no intercâmbio entre a ciência greco-árabe e a cultura cristã foi Gerbert de Aurillac (aproximadamente 940-1003). A carreira desse sábio ilustra o grande interesse do clero da época por inovações científicas. Ainda como noviço, Gerbert foi educado em Barcelona nas artes liberais, aprendeu árabe, matemática, aritmética e música e, assim, foi um dos primeiros a levar o novo conhecimento para além dos Pireneus. Sua erudição logo ganhou fama e impressionou o papa: em 983, Gerbert tornou-se abade em Bobbio e, em 991, arcebispo de Reims (ainda que inicialmente não tivesse o reconhecimento papal). Hostilizado por alguns em razão de sua origem simples, foi beneficiado em sua carreira por ter tido o imperador Otto III entre os seus alunos, o qual lhe confiou, no ano de 998, a arquidiocese de Ravena. Um ano mais tarde, tornou-se papa, nomeando-se Silvestre II. Em seus escritos, deixou evidente como a assimilação da ciência árabe foi importante para o avanço do cristianismo e, com sua influência, conseguiu difundir o conhecimento astronômico sobretudo nas escolas monásticas e nos grandes centros europeus. Para esse fim, recorreu principalmente aos textos de Ripoll sobre o astrolábio e fomentou o estudo da terminologia árabe e sua tradução para o latim. Graças a essa política, outros cientistas cristãos — Fulbert de Chartres, Hermanon Contractus ou Walcher von Malvern — puderam ser estudados intensamente. Não há dúvida de que, para Gerbert, a ciência dos astros ocupava o primeiro lugar entre as quatro artes clássicas do chamado *quadrivium* — a aritmética, a música, a geometria e a astronomia (Lindgren, 1976, 38 s.).

Em seu escrito sobre o astrolábio, Gerbert também se posiciona em relação à astrologia. Assim como, antes dele, anteriormente Isidoro de Sevilha, o culto papa rejeitava o horóscopo natal, considerando-o

uma superstição proibida, mas se declarou nitidamente a favor da "astrologia natural", pois ela seria um importante elemento da ciência natural. Gerbert teria usado o astrolábio já em 989 na escola da catedral de Reims. É possível imaginar bastante bem como o conhecimento acerca da utilização do astrolábio se expandiu na Europa no século XI através desse e de outros locais — por exemplo, o mosteiro de Reichenaau —, e como o instrumento logo passou a fazer parte do equipamento técnico básico usado também entre os astrólogos cristãos (vide figura 6). O astrolábio facilitou muito a observação do céu, já que com ele bastava medir o ângulo de altitude de um único astro bem visível para também se poder ler, com base nessa posição calculada, a posição de todos os demais astros fixos. Desse modo, era fácil determinar o ascendente, um pressuposto básico para o cálculo do horóscopo. De início, porém, o que estava em primeiro plano era a utilidade para o mero cálculo do tempo e do calendário.

**Renascimento da astrologia no século XII** — Na segunda metade do século XI, os sábios cristãos passaram a se ocupar intensamente da ciência dos astros árabe. Por meio de traduções, depois também com pesquisas próprias, tentou-se alcançar a vantagem de conhecimento dos muçulmanos e dos judeus e, tanto no campo literário como na arte e na iconografia, é possível constatar um nítido aumento de motivos astrológicos (cf. Blume, 2000, 18-63). As Cruzadas contribuíram para que os processos de intercâmbio cultural se intensificassem e para que se possa falar, o mais tardar a partir do século XII, de um acervo europeu de tradições e de uma atividade científica presente em todo o continente. Primeiro, foram centros como a escola de Chartres, onde se absorveram as doutrinas dos muçulmanos, buscando uni-las a uma teologia cristã. O teólogo Pedro Abelardo (em torno de 1100-40) também estava ligado a essa escola e se tornou conhecido por sua dialética escolástica, que, obviamente, também aplicou à astrologia. Assim, argumentou que a astrologia poderia, de fato, retratar e prognosticar as *naturalia*, ou seja, as causas naturais das mudanças que ocorrem na agricultura ou na medicina, mas não



Fig. 6: Astrolábio do livro colegial de Sebastian Münster, 1515-18. A placa quadrangular (um disco aberto com a projeção do zodíaco) é de papel, um fio serve de ostensor (mostrador).

as *contingentia*, as coisas que dependem do acaso e da vontade de Deus. Trata-se de uma interpretação ampliada da distinção estabelecida por Isidoro de Sevilha. Ao longo de séculos, essa posição, igualmente defendida por Hugo de São Vitor (falecido em 1141), docente na escola monástica de Paris, representaria a postura oficial da Igreja.

Aproximadamente nessa mesma época, atuava na corte do rei Henrique I da Inglaterra o famoso sábio Adelard de Bath. Apesar de sabermos ainda muito pouco sobre a sua biografia, não há dúvida de que cabe a Adelard um papel fundamental no processo de transmissão da ciência árabe e no novo florescimento da ciência dos astros no cristianismo (cf. Hastings, 1927, 20-42). Ele não se limitou a uma mera recepção, e sim realizou também estudos próprios, nos quais avaliou sistematicamente informações colhidas em suas viagens à Sicília, à Síria e supostamente também à Espanha. Traduziu as tábuas de al-Khwârismi e ocupou-se, seguindo Abû Ma'shar, igualmente das especulações sobre o surgimento e o desaparecimento de reinos e religiões. Atribuiu a diferença entre cristãos, de um lado, e judeus e muçulmanos, de outro, ao fato de que os cristãos estariam sob a influência do Sol e de Júpiter, enquanto os muçulmanos e os judeus estariam sob a influência de Saturno, Marte e Vênus. Para justificá-lo, explicou, por exemplo, que os muçulmanos sagram a sexta-feira (Vênus), os judeus, o sábado (Saturno) e os cristãos, o domingo (Sol). Essas especulações foram adotadas por outros pensadores. Joaquim de Flora (falecido em 1202), por exemplo, prognosticou em seu *Evangelium aeternum* para o ano de 1260 o irrompimento de uma nova era regida pelo Espírito Santo e a criação de uma igreja completamente espiritualizada. Essas idéias se espalharam rapidamente e o Concílio de Latrão de 1215 viu-se obrigado a condená-las como doutrinas falsas.

Por volta do fim do século XII, já existiam traduções de muitas obras importantes da Antigüidade e da Antigüidade tardia árabe. Johannes de Sevilha, Gerard de Cremona, Plato de Tivoli, Robert de Chester, Hermanon da Dalmácia e outros contribuíram para uma profunda

renovação das ciências nos centros europeus, a qual recebeu de Charles Homer Haskins a expressão “renascimento do século XII”. Já que todos os tradutores eram também clérigos, as escolas das cate- drais — principalmente na França — foram invadidas por candida- tos a estudos, e professores importantes atraíam alunos de toda a Europa. Como resultado, aqueles acervos de conhecimento rompe- ram os limites eclesiásticos e chegaram aos círculos da corte e da nobreza.

Portanto, o que se pode chamar de Renascença europeia (em oposição à Renascença italiana, que, na verdade, não passa de uma construção da cultura erudita alemã) já havia sido preparado nessa época. Com a absorção da filosofia e da ciência antiga por intermê- dio dos muçulmanos, a postura do homem observador em relação ao cosmos mudou. A natureza como parte desse mundo tornou-se obje- to de interesse do conhecimento e, assim, foi, ao mesmo tempo, de certa forma dessacralizada e submetida à vontade do homem. A as- trologia desempenhou um papel decisivo no desenvolvimento da moderna ciência natural. O tradutor anônimo que, em 1160, na Sicília, traduziu o *Almagesto* de Ptolomeu do grego para o latim denominou a astrologia tanto *veterum lima* como *speculum modernorum*, ou seja, suprema arte dos antigos e espelho dos modernos. Interessante é que os tradutores dedicaram-se primeiro aos escritos astrológicos e matemáticos. Aqui, com certeza, era mais nítida a necessidade de suprir lacunas. Nesse sentido, é característico do interesse daquela época que a principal obra de Ptolomeu, o *Tetrabiblos*, já tivesse sido traduzida em 1138 por Plato de Tivoli, enquanto sua complexa obra astronômica, o *Almagesto*, só viria a ser traduzida em torno de 1160 na Sicília e, independentemente dessa tradução, em 1176 por Gerard de Cremona (cerca de 1114-87). Esse sábio, que atuava em Toledo e, sem dúvida, figurava entre os tradutores mais importantes do seu tempo, elaborou ainda uma teo- ria para o cálculo das casas (intermediárias) que se aproximava daquela que mais tarde seria desenvolvida pelo grande sábio renas- centista Regiomontanus (1436-76).

A grande demanda existente na época por tratados compreen- síveis de astrologia pode ser ilustrada com o exemplo de Bernardus Silvestris (falecido entre 1160 e 1170), que, como sabemos por um de seus alunos, lecionava retórica e poética em Tours. Entre os anos de 1147-48, Bernardus criou um poema didático alegórico com o título de *Cosmographia*, que tem de ser incluído entre os escritos mais rele- vantes da Idade Média Central. Hoje ainda estão conservados cerca de cinqüenta manuscritos da obra, o que revela claramente que a sua difusão ultrapassou as fronteiras de Tours. Em seu texto, Bernardus uniu a arte poética da Antigüidade com as descobertas e redescobri- mentos científicos da Idade Média, combinando verso e prosa. No que concerne à astrologia, Bernardus baseou-se essencialmente em Abû Ma'shar cuja *Grande introdução* havia sido traduzida pouco antes por Hermanon de Caríntia.

A *Cosmographia* é dividida em duas partes: *Megacosmos* descre- ve a ordem do mundo celeste eterno, imutável, enquanto *Microcos- mos* trata do nível terrestre, exposto à transformação e à decadência. Os planetas são seres divinos recrutados por Deus que, com os seus movimentos, podem revelar o futuro àquele que é sábio. Toda a his- tória, segundo Bernardus, já teria sido planejada e disposta por Deus no momento da criação, bem como o papel reservado à alma huma- na que, em seu caminho para a Terra, tem de atravessar as diversas esferas planetárias. Todos esses temas já nos são muito bem conhe- cidos, pois sua longa história se inicia no fim da Antigüidade e come- ço da Idade Média. O fator novo foi a grande difusão desses mode- los em círculos cristãos e o seu vínculo com uma necessidade de conhecimento da ciência natural. No próximo capítulo, detalharei essa questão.

Primeiro, pretendo focar as atividades científicas do imperador da dinastia Staufer Frederico II e do sábio Michael Scotus, que tam- bém atuou nesse ambiente (cf. Haskins 1927, 242-71). A política dos Staufer já havia sido marcada sob Frederico I, o Barbarossa, pelo esforço em alcançar um alto nível cultural na corte. Frederico I, que em ele mesmo analfabeto, cuidou para que os seus filhos recebessem

uma formação latina, o que traria frutos, em todos os aspectos, o mais tardar para o seu neto, Frederico II (1194-1250), cuja erudição se tornaria conhecida além das fronteiras do reino dos Stauffer. Ele fundou universidades para a formação de funcionários públicos e criou uma rede de educação na Itália que levou a um florescimento da pesquisa científica. A já citada tradução de Ptolomeu feita na Sicília (1160) também surgiu nos círculos da corte de Palermo. Pode-se admitir como certo que os sábios árabes desfrutavam ali de enorme reputação. É famosa a carta endereçada por Frederico II, aproximadamente em 1231-32, aos professores e estudantes da Universidade de Bolonha, à qual anexou diversas traduções do grego e do árabe. Dessa forma, o imperador contribuía ativamente para um confronto (mais ou menos) público com a astronomia, a matemática e a filosofia, bem como para a difusão desses conhecimentos por todo o reino. Na carta, explica que a ciência seria uma condição indispensável à conservação da Justiça e, como todos os homens por natureza desejariam o conhecimento — uma citação de Aristóteles —, a pesquisa serviria, afinal, para trazer dignidade à vida humana, sobrepondo-a à natureza. Frederico foi mais além e enviou cartas com perguntas concretas também a cientistas árabes que não trabalhavam na corte, esperando respostas que pudessem ser férteis para a sua realidade. Pode-se imaginar que essa “política cultural” nem sempre tenha recebido o beneplácito da cúria. De fato, em 1239, o papa Gregório IX tentou chamar o imperador ao seu devido lugar, acusando-o de heresia.

Não pretendo continuar a analisar essa política, contento-me em afirmar que nos séculos XII e XIII os Stauffer contribuíram para que o trabalho com a ciência dos astros adquirisse, por um lado, legitimidade pública e, por outro, servisse aos soberanos de instrumento para a sua apresentação (Stierlin, 1988, 317-22; Blume, 2000, 49-51). Além disso, a regência de Frederico II representa uma prova de que é preciso ter cuidado com classificações simples das atitudes “cristãs” diante da ciência e da astrologia na Idade Média Central, pois, em meio às Cruzadas e a uma carga retórica do significado para a história sacra da luta contra o judaísmo e o Islã — o próprio Frederico II chamou às Cruzadas

e conquistou Jerusalém em 1229, onde foi coroado rei —, houve um fértil convívio entre as diversas tradições religiosas e científicas.

O grande valor da astrologia para o pensamento do imperador se manifesta numa lista de perguntas que Frederico II enviou a um de seus cientistas mais competentes, Michael Scotus (falecido em 1235-36), que, como o próprio nome diz, provavelmente era da Escócia. Pouco se sabe sobre o exato decurso da sua biografia, mas é certo que esteve por um período em Toledo, onde concluiu, em 1217, a tradução da obra *De sphaera* ou *In astrologiam*, de al-Bitruji (em latim, Alpetragius). Como pouco antes (1215) havia acompanhado o arcebispo de Toledo ao Concílio de Latrão em Roma, já devia ter grande reputação nessa época. Mais tarde, foram-lhe concedidas prebendas na Inglaterra, que lhe asseguraram uma boa renda. Na década de 1220, tornou-se amigo de Frederico II e, até a sua morte repentina, gozava da estreita confiança do imperador.

As perguntas enviadas por Frederico levaram Michael Scotus a escrever a sua principal obra, o *Liber introductorius*, ou seja, uma *Introdução (à astrologia)*. No prefácio do livro, ressalta que utilizou uma linguagem simples, a fim de que também um leigo pudesse entender os complicados contextos, uma circunstância que contribuiu muito para a difusão da obra. Além disso, para os leitores da época, foi também de grande utilidade a história da astrologia que ele anexa ao seu prefácio e que se estende de Zoroastro a Gerbert de Aurillac. No extenso prefácio, Michael Scotus situa a astrologia num contexto teológico-filosófico; define o estudo da natureza como parte da filosofia que serviria a desvendar a presença de Deus nos fenômenos. Os planetas são, também para ele, sinais utilizados por Deus para revelar ao homem os mistérios da evolução do mundo e do cosmos. O *Liber introductorius* é um compêndio enciclopédico de todo o conhecimento da Idade Média Central sobre a ciência dos astros. Trata não só dos fundamentos teóricos dessa ciência, mas também das peculiaridades do simbolismo planetário (inclusive dos nodos lunares) e da arte do horóscopo.

A acusação levantada por Dante e por outros de que Michael Scotus também teria se pronunciado a favor da magia e da bruxaria não é verdadeira, pois ele se afasta explicitamente de tais práticas. Isso, porém, não pode encobrir o fato de que os astrólogos praticantes da época tinham sempre de contar com o risco de se envolverem em dificuldades por ultrapassar os limites estabelecidos pela teologia cristã. Nesse contexto, dois problemas surgiam continuamente: por um lado, a notória desconfiança das autoridades cristãs diante de qualquer interpretação do cosmos como sistema racionalmente determinado — o que foi defendido sobretudo pelos “averroístas” (ver adiante) —, no qual, finalmente, até o homem com o seu livre-arbítrio teria de ser visto como limitado; por outro lado, a impossibilidade fundamental de desvincular sistematicamente aplicações práticas do pensamento astrológico no âmbito da magia e da medicina do ramo puramente filosófico-natural da ciência dos astros. O pensamento mágico — que não se contrapõe em absoluto a uma visão “racionalista” — estava tão difundido na prática cristã, a ponto de ser muito fácil denunciar concorrentes desagradáveis alegando a ausência daquela desvinculação. Aqui, era preciso ser cauteloso e orientar-se pelas regras da rejeição retórica da “heresia”.

Ao lado de Michael Scotus, seria possível citar ainda muitos outros astrólogos famosos daquele tempo, como, por exemplo, seus colegas italianos Guido Bonatti, Giovanni Campani, Peter de Abano e Cecco d'Ascoli (executado publicamente por heresia em 1327, em Florença), os ingleses Robert de Grosseteste e Richard von Wallingford, os espanhóis Arnold de Villanova e Raimundus Lullus, bem como os franceses Wilhelm de Auvergne, Levi ben Gerson, Nicolaus de Oresme e Pierre d'Ailly. Entretanto, é preciso omitir aqui uma homenagem individual, sobretudo porque pouco mudaria na visão global da época. Importante é, ao contrário, elucidar o histórico filosófico desses sábios, pois é somente considerando as discussões escolásticas da Idade Média Central que se pode medir a importância dessa época como precursora da astrologia moderna e contemporânea.

### *Posições escolásticas perante a ciência dos astros*

O pensamento do início da Idade Média foi marcado pelo primado da teologia sobre a filosofia. Concretamente, isso quer dizer que o estudo da natureza não era em absoluto um fim em si destinado ao conhecimento do homem, mas servia apenas para ler a “verdade divina” a partir da natureza materialmente revelada. O “livro da Natureza” era interpretado de forma análoga às Sagradas Escrituras. Aplicavam-se as interpretações teológicas à observação da natureza. Por essa razão, era ridicularizada uma ciência empírica que, tomando por base o experimento e o fato, chegava de modo indutivo a conclusões sobre os processos da natureza. Ao contrário, partia-se, por dedução, da realidade revelada por Deus para tentar reencontrá-la na natureza. É verdade que na Idade Média já havia ensaios para uma ciência de orientação empírica, mas ainda demoraria alguns séculos até que um tal método pudesse desfrutar de legitimidade pública. Ele se baseava essencialmente na alternativa nominalista que fazia dos *nomina* (os nomes, ou seja, o exterior) o verdadeiro objeto da pesquisa, ao passo que as *essentia* (o ser interior) escapava ao domínio científico. Seguindo essa distinção, a pesquisa empírica se harmonizava com a teologia.

No século XIII, a determinação da relação entre teologia e filosofia mudou e começou-se a conceder à última os mesmos direitos do dogmatismo eclesiástico. Um confronto crítico com Aristóteles, que foi recebido por meio de traduções árabes e adaptado à própria visão do mundo, levou a um novo posicionamento da escolástica, ou seja, da filosofia, como era lecionada nas escolas latinas. Quero mencionar agora os três representantes mais importantes, já que se expressaram explicitamente em relação à astrologia. E ainda mais: testemunham o que Paola Zambelli expressa da seguinte forma:

A análise das autênticas obras conservadas de Albertus, bem como dos textos de seus contemporâneos, por exemplo, Bonaventura da Bagnorea, Roger Bacon e Tomás de Aquino, não deixa dúvida alguma de que a perspectiva astrológica caracterizou as concepções do mundo

natural e histórico do século XIII. O princípio da influência dos movimentos celestes sobre os processos naturais foi defendido de forma unânime por teólogos, filósofos e cientistas medievais. Formou, além disso, a base de todas as ciências naturais, da cosmologia à medicina, duas disciplinas que àquela época se encontravam no mesmo patamar da alquimia e da magia natural. (Zambelli, 1992, XIII)

**Albertus Magnus** — Albertus Magnus (“Alberto, o Grande”, na verdade, conde Albrecht von Bollstädt, 1193-1280) foi um dos sábios mais completos da Idade Média. Logo cedo, entrou para a ordem dominicana e, depois de longas viagens e estudos na Itália, tornou-se professor no curso geral da então recém-fundada Universidade de Colônia, onde teve Tomás de Aquino entre os seus alunos. Na esteira de Aristóteles, Albertus Magnus defendeu uma separação sistemática entre teologia e pesquisa científica, o que o levou a um método de observação da natureza que ele concebia como uma delicada imersão na viva abundância da criação (apresentado em sua obra de dois volumes, *Zoologia*). No que se refere à astrologia, também acompanhou Aristóteles, considerando os astros como instrumentos do “Primeiro Acionador” que atuam como membros de um todo. Como os quatro elementos surgem do movimento dos corpos celestes, todas as mudanças que ocorrem no mundo sublunar são causadas pelo movimento dos astros.

No entanto, para Albertus, essa conexão causal estende-se apenas aos níveis mundanos, ou seja, ao corpo terrestre como um todo, a guerras, catástrofes ou epidemias, enquanto o individual no homem teria duas origens, ou seja, a natureza e o livre-arbítrio. Quanto menor o controle do homem sobre os seus impulsos, mais ele estaria sujeito ao poder da natureza; no entanto, não se deveria concluir daí que seu comportamento seja predeterminado. Já que isso também não havia sido defendido por nenhum astrólogo verdadeiramente sábio, a ciência dos astros seria conciliável com o cristianismo.

O *Speculum astronomiae* (“O espelho da astronomia”), redigido por Albertus Magnus na década de 1260, é um dos mais importantes escritos medievais sobre astrologia. Paola Zambelli pressupõe, em sua

importante reedição do texto (1992), que o autor tenha escrito o “Espelho” como resposta às críticas contra a astrologia, muito frequentes em sua época. Para fundamentar a ciência dos astros como disciplina científica, Albertus também separa as possibilidades de aplicação da astrologia no campo da magia, que considera, de acordo com a doutrina dominante, como feitiçaria pagã, da pesquisa científica das relações astrais. Além disso, apresenta a astronomia e a astrologia como ramos distintos da ciência dos astros. A astronomia calcula os movimentos dos astros e elabora tabelas correspondentes, enquanto a astrologia interpreta os fenômenos celestes e pode, a partir deles, prever o futuro. Como a astrologia conduz todas as coisas terrestres de volta à sua fonte primária, ela guia o homem forçosamente a Deus, o movimentador imóvel de todas as mudanças. Com isso, o dominicano consegue realmente reverter o alvo da crítica eclesiástica à astrologia e apresenta a ciência dos astros como uma importante disciplina do conhecimento religioso.

Ao contrário de teorias platônicas que costumam contemplar os astros como seres divinos (ainda que de uma categoria inferior), Albertus ressalta que eles não são mais que instrumentos físicos de Deus e que, portanto, não podem ser influenciados por orações, sacrifícios ou rituais. Dessa forma, ele rejeita todas as tentativas de querer evocar, acalmar ou guiar magicamente os astros, tentativas empreendidas (não só) no seu tempo por certos astrólogos. Como já ocorria na Antiguidade, a divinização dos astros era entendida como inconciliável com a doutrina monoteísta, não a astrologia como um todo (o fato de essa divinização ter subsistido por tanto tempo revela paralelamente como foi difícil impor na prática uma posição monoteísta).

**Tomás de Aquino** — Um dos pensadores mais influentes da escolástica foi Tomás de Aquino, aluno de Albertus Magnus e também dominicano. Nascido em torno de 1225, filho de um conde de Aquino (Nápoles), lecionou em Paris, Colônia, Bolonha, Roma e Nápoles e criou, até a sua morte precoce no ano de 1274, uma obra inicialmente muito polêmica. Em 1276, importantes teorias de Tomás de Aquino

foram oficialmente condenadas. Entretanto, o tomismo continuou a repercutir e desfrutou de enorme reconhecimento no século XIX: desde 1879, Tomás de Aquino é o “filósofo oficial da Igreja Católica”, razão pela qual um estudo de suas doutrinas não só é historicamente relevante como também contribui para a compreensão dos posicionamentos eclesiásticos da atualidade.

Suas principais obras são os comentários a Aristóteles e as duas sumas (*summa* significa “conceito doutrinário”), que surgiram entre 1261 e 1273, primeiro a *Summa contra gentiles* e, depois, a *Summa theologiae*. Nessas obras, Tomás de Aquino traça entre fé e conhecimento uma fronteira muito mais nítida do que aquela delineada por pensadores antes dele. As sentenças da revelação ou da fé, ou seja, também os mistérios, só podem ser julgadas pela razão como isentas de paradoxos, sua exatidão só pode ser justificada como provável. A verdade das sentenças de revelação — que Tomás, porém, nunca põe em dúvida — é descoberta pela fé. Diferentemente dos platônicos, que pressupõem uma alma imortal e entendem o conhecimento como “recordação”, Tomás de Aquino parte do princípio de que Deus cria a alma somente no momento da concepção e de que o conhecimento surge pela percepção sensorial, no qual o conhecimento das idéias também está envolto e, assim, “se revela” ao intelecto.

Essa concepção da alma e do conhecimento tanto repercutiu sobre o julgamento da astrologia como sobre a idéia de que o cosmos seria uma ordem universalista, na qual o Ser estaria hierarquicamente subordinado a Deus, que indica a todos os entes o lugar que lhes cabe. Isso se evidencia na segunda parte da *Summa theologiae*, em que Tomás de Aquino esclarece “se a previsão a partir dos astros seria permitida”. Sua argumentação pode ser reproduzida mais ou menos dessa forma: como basicamente é permitido a partir da observação das causas chegar a conclusões sobre os efeitos e como os movimentos dos corpos celestes são a causa das alterações mundanas, a previsão a partir dos astros deve ser permitida. O conhecimento do futuro pela análise do passado e do presente é um ato da razão que exige inteligência e uma comparação consciente. Esse ato não só é permi-

tido, como até mesmo extremamente louvável, pois leva à previsão de acontecimentos naturais inevitáveis, como eclipses, epidemias e catástrofes. Já conhecemos esse sentido legítimo da astrologia por outros pensadores mais antigos. Outros também já haviam chegado à conclusão subsequente: na verdade, dois tipos de acontecimentos futuros não podem ser previstos, por um lado aqueles acontecimentos que ocorrem na natureza sem intenção ou por acaso (a menção a contingências, porém, não se ajusta de modo imperceptível à ordem racional do mundo natural), por outro lado, o que ocorre pelo exercício do livre-arbítrio humano. Por isso, Tomás de Aquino também considera a arte dos horóscopos ilegítima e herética ao querer prever todo o desenrolar de uma vida humana.

No que se refere aos astros, ele explica que, se quisermos entendê-los apenas como sinais e não como causas que produzem efeitos, então, ainda resta esclarecer *do que* são sinais materiais e se eles mesmos têm de ser vistos como efeitos de causas superiores. Como os astros são de natureza física também só podem produzir efeito sobre coisas físicas, ou seja, sobre o corpo humano (medicina!) e os impulsos ligados a ele. A razão e o livre-arbítrio, ao contrário, são de natureza imaterial e, portanto, independentes da influência dos astros ou, no máximo, indiretamente influenciados por eles. O sábio, conclui Tomás de Aquino, domina o astro.

Embora essa interpretação dominicana de Aristóteles viesse a ser canonizada mais tarde no âmbito do dogmatismo católico, houve opositores famosos dessa posição. Em Paris, por exemplo, não poucos filósofos tentaram escapar a essa reformulação cristã de Aristóteles e restaurar sua doutrina “original” pela interpretação de Ibn Rushd (em latim, Averroes, 1126-98). Aqueles averroístas, entre eles, Niget de Brabant, Johannes de Jandun e Boécio de Dácia, contestavam a autoridade da Igreja, defendendo a opinião de que as idéias religiosas seriam apenas véus alegóricos a encobrir as verdades filosóficas puras. Eles renegaram a eternidade da alma criada, destacando que somente o mundo como um todo seria eterno; haveria, afinal, apenas uma alma universal, que seria uma emanção da divindade

eterna. Assim, a razão divina permearia todos os setores do cosmos e, conseqüentemente, também as participações da alma humana no mundo seriam predeterminadas. Dessa maneira, o livre-arbítrio e a razão independente do homem quase não podem ser fundamentados, ao contrário, deve-se considerar que são guiados pelos astros (ou pela causa que se oculta atrás deles).

É fácil imaginar os debates exaltados que aconteciam àquela época nas universidades européias. A trincheira abria-se principalmente entre os dominicanos e seus concorrentes franciscanos. Esses voltavam-se decisivamente contra o “intelectualismo” dos dominicanos, que residia no fato de Albertus e Tomás de Aquino considerarem a vontade como dependente da razão. Johannes Duns Scotus (aproximadamente 1278-1308), uma liderança entre os opositores dessa opinião, fundou, ao contrário, a doutrina do primado da vontade, que seria superior à razão. O que também se aplicaria a Deus, cuja vontade é absolutamente livre e não pode ser examinada à luz da razão. Deve-se, portanto, simplesmente acreditar nas sentenças da teologia, que não podem ser objeto de fundamentação filosófica.

No entanto, um outro franciscano, ao qual me dedicarei agora, tem importância decisiva para o nosso tema.

**Roger Bacon** — Roger Bacon (aproximadamente 1214-94) foi denominado, não sem razão, o primeiro cientista da natureza completo da Idade Média. Proveniente da Inglaterra, lutou durante toda a sua vida por uma separação rigorosa entre teologia e pesquisa filosófico-científica. As três principais colunas da ciência são para ele a experiência, o experimento e a matemática, e o conhecimento científico não se basearia sobre qualquer autoridade ou opinião, mas sim sobre a própria reflexão e o exame dos fatos. Por esse motivo, convocou a ciência a movimentar-se das opiniões para as fontes, da dialética para a experiência, dos livros para a natureza. A pesquisa empírica levou Bacon a formular leis como a do reflexo e da refração, a fabricar instrumentos ópticos e fazer invenções, entre elas, as lentes convexas e a pólvora.

Como não queria se contentar com opiniões, mas sim estudar ele mesmo as fontes, Bacon estudou grego, hebraico e árabe e pôde, dessa forma — ao contrário de Tomás de Aquino —, ler os textos discutidos no original. Suas teses, freqüentemente expostas com ardor, suscitaram, naturalmente, críticas por parte do clero, que provocou até mesmo o seu encarceramento em 1278. Porém, sua boa relação com o papa Clemente IV ajudou-o várias vezes a prosseguir as suas pesquisas com certa independência. Foi também Clemente quem levou Bacon a redigir sua obra principal, *Opus maius* (“Obra maior”, 1265), à qual se seguiram dois escritos menores de elucidação. Nesse livro, a alquimia, a astrologia e a magia são tidas como pontos altos de uma ciência natural baseada na experiência (já o título da obra alude ao processo de conhecimento da alquimia, conhecido como *opus magnum*). A ligação indissolúvel do método empírico-científico com as disciplinas esotéricas trouxe a Bacon mais tarde — e, na verdade, ainda hoje — a crítica de estar ainda preso às idéias supersticiosas da Idade Média, apesar da inegável perspectiva aberta por ele para a ciência posterior. No capítulo II, já aponte para o fato de que uma tal argumentação ignora completamente a história do conhecimento, pois se baseia em opiniões sobre “objetividade” e “ciência” que só surgiram no século XIX. Muito pelo contrário: as disciplinas esotéricas astrologia, alquimia e magia são parte integrante da pesquisa empírico-científica. A ciência era até duzentos anos atrás também filosofia natural (eu afirmaria até mesmo que isso ainda se aplica à ciência de hoje).

Em sua obra, Bacon defende uma *astrologia sana*, ou seja, uma “astrologia saudável”, apoiada sobre a experiência e os experimentos. Exige da Igreja que assuma ativamente o controle e o fomento dessa ciência dos astros para, dessa maneira, romper a autoridade dos astrólogos pagãos. Bacon mostra conhecer muito bem as tradições astrológicas e assimila minuciosamente as posições de Ptolomeu, de Ali ben Ragel, de Abû Ma<sup>ç</sup>shar e outros. Referindo-se aos argumentos desses, explica que nenhum sábio astrólogo teria defendido de modo conseqüente a influência dos astros sobre o destino. Somente

ignorantes, astrólogos leigos e mercenários o fariam, e ele conhecia as suas práticas repulsivas por experiência própria. Em relação ao livre-arbítrio, seria necessário, de acordo com Bacon, distinguir entre o indivíduo, capaz de furtar-se à influência dos astros graças à sua vontade, e unidades sociais maiores nas quais o mesmo não seria possível. Só assim os acontecimentos mundanos como guerras e epidemias poderiam ser explicados corretamente.

Bacon também se expressou em relação ao horóscopo natal. O fato de não ser possível fornecer um prognóstico sensato de toda a evolução da vida se deve, na sua opinião, não só ao livre-arbítrio do indivíduo, mas sobretudo à importância da astrologia dos augúrios, freqüentemente subestimada. Os homens não são marcados num momento por toda a vida, ao contrário, para cada realização, para cada começo e cada decisão deve-se considerar as respectivas condições. Assim, Bacon oferece uma interessante combinação entre horóscopo individual e astrologia mundana e acrescenta uma nova faceta à antiga posição segundo a qual o indivíduo estaria subordinado ao destino coletivo.

Chegamos, assim, ao fim de uma época que foi tudo menos "sombria". Um debate intenso travado entre as religiões não só conservou fielmente na memória a astrologia antiga, mas desvendou a partir dela inúmeras novas posições e perspectivas que devem ser consideradas como base das discussões posteriores. Ao nos dedicarmos agora à Renascença, não deveríamos, portanto, diante das "revoluções" dessa época, esquecer as continuidades (cf. a esse respeito Grant, 1996). É verdade que a Renascença significa uma ampliação das fontes conhecidas e uma nova orientação no campo científico, porém, suas posições podem ser vistas facilmente como uma evolução conseqüente dos discursos medievais.

## V

### PORTA GIRATÓRIA PARA A MODERNIDADE: A RENASCENÇA

Antigamente, não me era possível tirar proveito algum da astrologia, e alguns transferiam para mim a má reputação da minha arte e me difamavam como um homem vaidoso e invejoso. Mas logo que aprendi a me ater às regras seguintes, ela me trouxe um lucro considerável e praticamente não mais prejudicou a minha imagem. Quem a respeita, exercerá a sua arte de tal forma a não contrariar ninguém e não colherá menos fama e vantagem do que os médicos do nosso tempo ao exercer a arte de curar.

GIROLAMO CARDANO

O PERÍODO ENTRE 1450 e 1650 é freqüentemente chamado de apogeu da astrologia européia, o que é, ao mesmo tempo, certo e errado. Errado, porque esse julgamento sugere que somente a adaptação e o desenvolvimento da ciência dos astros no ambiente cristão da Europa, unidos à redescoberta dos textos clássicos, possibilitaram o renascimento cultural da astrologia, relegando, dessa forma, a ciência medieval e islâmica. Também é equivocado pelo fato de superestimar claramente a influência da chamada revolução científica do século XVII, que teria levado a uma crise ou até mesmo ao fim da astrologia. Entretanto, falar no apogeu da astrologia é justo na medida em que, durante a Renascença, ocorreram mudanças decisivas na sociedade,

na ciência, na filosofia e na religião que ressoariam ainda por muito tempo na história da cultura européia. Pode-se quase falar de uma nova formatação do discurso em cujo decorrer a relação entre homem e cosmos, indivíduo e sociedade, ciência e religião, foi redimensionada. Essas mudanças foram o requisito necessário para o que chamamos de “Idade Moderna” e “Idade Contemporânea”. Por essa razão, chamo esse período de porta giratória para a modernidade.

Para todas as áreas da cultura citadas, a astrologia constituiu um ponto de referência central, como será mostrado neste capítulo. Nesse sentido, logo fica claro que as discussões, as mudanças científico-filosóficas e as pessoas atuantes não podem ser todas honradas de igual forma; cabe muito mais apresentar as principais características que distinguem essa época por meio de uma seleção de evoluções paradigmáticas e de seus representantes. Por isso, destacarei a importância da Renascença com base em quatro temas que, embora estejam todos ligados entre si, mostram cada um por uma perspectiva própria aquilo que os séculos XV e XVI têm de especial. Primeiro, é preciso explicar a importância fundamental do trabalho das academias platônicas da Itália para todo o discurso esotérico da Renascença. A redescoberta do *Corpus hermeticum* e a sua tradução por Marsilio Ficino também foi relevante para a astrologia. Em seguida, examinarei as relações entre a astrologia, de um lado, e as discussões natural-filosóficas e mágicas, de outro. Na terceira parte, será a vez dos praticantes intelectuais. Mostrarei como os astrólogos descobriram o indivíduo, dedicando-se a uma vasta clientela, e como ofereceram à política diagnósticos históricos que foram intensamente discutidos. Finalmente, apresentarei um acontecimento histórico-cultural de extrema importância: a publicação em massa de folhetos astrológicos na primeira metade do século XVI. Pela primeira vez, previsões astrológicas alcançaram um amplo público e tornaram-se objeto de debates gerais que, por sua vez, refletiam um estado de ânimo exaltado da população.

## 1. A REDESCOBERTA DA SABEDORIA “ANTIGA”

Como Dieter Blume demonstrou recentemente a partir do exemplo das figuras astrológicas, a formação da astrologia renascentista não se deve em absoluto a uma súbita “descoberta”, mas se desenvolveu em vários passos a partir do século XII, quando na Itália se tentou cada vez mais conciliar a filosofia platônica com os padrões científicos. Nos séculos seguintes, o clima intelectual nas casas monárquicas italianas — já mencionei Frederico II — era propício a uma ocupação intensa com a filosofia, a arte e a ciência. Em Florença, os Medici viriam a desempenhar um papel de destaque para a história posterior do esoterismo e da astrologia. Interessavam-se muito pela ciência dos astros e também sabiam usá-la como instrumento político, bem ao estilo da Antigüidade. Assim, decoraram a cúpula do altar da antiga sacristia de São Lourenço, concebida como capela de família dos Medici, com um afresco que representava constelações e posições planetárias numa determinada data (ver figuras 7 e 8). É verdade que todos concordam que não pode ser uma data qualquer (trata-se supostamente de 4 de julho de 1442), pois, afinal, é a representação política da casa monárquica; no entanto, realmente não se pode esclarecer de maneira alguma se há aqui uma referência ao horóscopo da nova fundação de Florença (8 de abril de 802) ou ao horóscopo natal de Cósimo de Medici, como supõe Blume (2000, 126-138).

Certo é que os Medici estavam envolvidos nas inflamadas discussões filosóficas do século XV. Aristotélicos e platônicos opunham-se, em parte, de modo inconciliável, e sábios como o cardeal Cusanus (Nikolaus Krebs de Kues, 1401-69) agitaram a categoria com suas teorias científicas que relativizavam pela primeira vez a posição excepcional do homem no cosmo (ver próximo ponto). O platônico Georgios Gemistos, que fugira de Bizâncio e se denominava “Plethon”, como seu ídolo, também contribuiu à sua maneira para essa agitação. Em seu livro *Sobre as leis*, Plethon defendeu uma completa restauração do mundo dos deuses e da religião grega e proclamou a *heimarmene*, portanto, o “destino”, a lei que tudo abrange de uma divinda-



Fig. 7: O signo zodiacal de Leão na cúpula do altar da Antiga Sacristia de São Lourenço, Florença (em torno de 1434-40). Abaixo, à direita, vê-se o planeta Vênus.

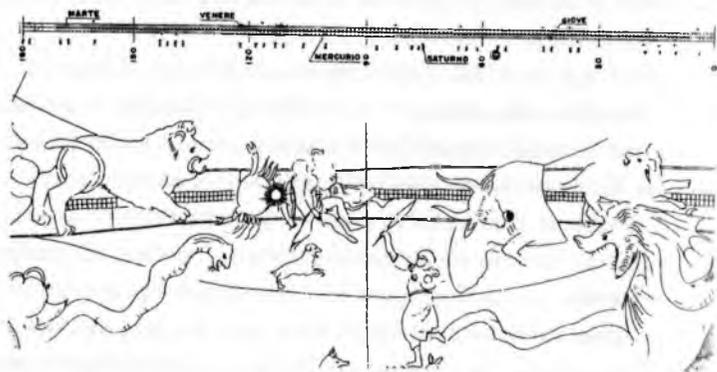


Fig. 8: Reprodução do zodíaco na cúpula do altar da Antiga Sacristia de São Lourenço, Florença. As posições planetárias inscritas na parte superior encontram-se no original na faixa zodiacal no centro do afresco.

de suprema, ou seja, Zeus. Na cidade de Mistra, realizou esse seu projeto também de forma bastante prática, o que desencadeou uma acirrada controvérsia no Concílio da União de Ferrara (1439). Um de seus adversários mais rigorosos, Georg von Trapezunt, escreveu:

Com os meus próprios ouvidos, ouvi-o em Florença: disse que o mundo inteiro teria dentro de poucos anos apenas uma única religião, uma alma, um espírito e uma mensagem. Quando lhe perguntei se essa seria a religião de Cristo ou aquela de Maomé, respondeu: “Nenhuma das duas, mas uma outra religião que quase não se distingue do paganismo!”. Indignado com essas palavras, sempre o odiei. Achei-o tão repugnante quanto uma víbora venenosa e não queria vê-lo ou ouvi-lo nunca mais. Soube por alguns fugitivos gregos vindos do Peloponeso que pouco antes de sua morte — o que agora já faz aproximadamente três décadas — teria anunciado publicamente que Maomé e Cristo logo cairiam no esquecimento e que todo o universo resplandeceria no brilho da verdade absoluta. (de acordo com Garin, 1997, 83)

Foi também Plethon quem levou Cósimo de Medici, no ano de 1438, a trazer para a sua corte jovens e ambiciosos sábios e a fundar, segundo o modelo da Academia de Atenas, fechada por Justiniano em 529, uma academia platônica destinada à compilação e ao desenvolvimento do saber. Para seu diretor convocaram o ainda completamente desconhecido Marsílio Ficino (1433-99), que dispunha de dons filológicos e intelectuais excepcionais e, portanto, foi incumbido de traduzir os escritos platônicos. Porém, apareceu-lhe outra coisa no caminho que viria a encantar o mundo culto da Renascença: a descoberta do *Corpus hermeticum*.

#### *Marsílio Ficino traduz o Corpus hermeticum*

O deus e revelador greco-egípcio Hermes Trismegisto (ver p. 79) era conhecido entre a alquimia e a astrologia da Idade Média, sobretudo no contexto muçulmano, como o “patriarca” das ciências ocultas. No

entanto, os escritos originais que remetiam explicitamente a ele e que, como hoje sabemos, foram compilados nos primeiros séculos da era cristã não estiveram ao alcance dos sábios medievais. É verdade que Psellos (1018-78) já menciona toda a coleção do *Corpus hermeticum*, mas é possível supor que somente o *Asclepius* era conhecido àquela época, numa versão latina.

Diante desse cenário, pode-se facilmente imaginar o alvoroço dos sábios quando, no ano de 1463, foi descoberta na Macedônia uma coleção grega do *Corpus hermeticum*. O texto foi levado para Cósimo de Medici em Florença e Marsilio Ficino recebeu a incumbência de traduzir a coleção para o latim, antes ainda que traduzisse Platão, o que era lógico, na medida em que se pressupunha que Hermes Trismegisto fosse bem mais antigo que Platão e até mesmo que Moisés e, por essa razão, tornaria acessível algo como o “saber primordial” da humanidade (de fato, Ficino descreve uma cadeia de tradições que parte de Hermes, passando por Moisés, Orfeu e Pitágoras até chegar a Platão). Sua tradução foi impressa em 1471 sob o título *Liber de potestate et sapientia Dei* (“Livro do poder e da sabedoria de Deus”). O florescimento da imprensa permitiu que a tradução de Ficino recebesse até o ano de 1641 nada menos que 25 edições e impressões, bem como traduções para outras línguas. O texto original grego do *Corpus hermeticum* foi publicado somente em 1554, em Paris.

Percebe-se, assim, o grande interesse que os sábios da época devotaram a esse documento aparentemente antiqüíssimo. A Renascença descobriu, dessa forma, a *philosophia perennis*, ou seja, a “eterna filosofia”, considerada como denominador comum das religiões egípcia, grega, judaica e cristã. A legendária fama dos documentos herméticos permaneceu (aliás, até o cenário esotérico atual), apesar de o protestante genebrês Isaac Casaubon já haver comprovado, em 1614, que aqueles textos não são mais antigos que as primeiras fontes cristãs (sobre o cenário intelectual da época, conferir Grafton 1991, 145-77). Entre os importantes autores do século XVI que fiz-

eram referência ao *Corpus hermeticum* devemos mencionar: Ludovico Lazzarelli, Symphorien Champier, Nicolau Copérnico, Francesco Giorgi de Veneza, Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim, John Dee, Francesco Patrizi e Giordano Bruno; no século XVII, merecem ser especialmente citados: Robert Fludd, Ralph Cudworth e Athanasius Kircher, bem como os representantes da cabala cristã Giovanni Pico della Mirandola, Johannes Reuchlin, Pietro Galatino, Guillaume Postel e Christian Knorr von Rosenroth — um “Quem é quem” da filosofia natural erudita e do esoterismo daquela época.

Vamos analisar agora com maior exatidão o que causou tantas discussões inflamadas àquela época e por que é justo falar desse tempo como um tempo de nova formatação do discurso astrológico-científico.

## 2. FILOSOFIA NATURAL E ESOTERISMO

Os impulsos filosófico-religiosos lançados por Plethon repercutiram na segunda metade do século XV e ainda mais tarde. O prenúncio de um fim das religiões e da concomitante restauração do antigo mundo dos deuses estava ligado a um platonismo de efeito estranhamente ambivalente: por um lado, pensadores como Plethon descreviam o universo como um contínuo eterno cuja evolução lhe teria sido imposta desde o início dos tempos e que compeliu o homem a um rigoroso determinismo — expresso no conceito da *heimarmene* —, no qual poderia haver apenas repetições do que já acontecera. À astrologia coube aqui o papel central da representação do universo matematicamente ordenado e inteligente, ou seja, de um mundo completamente racionalizado. Do outro lado, encontravam-se pensadores como Ficino, que consideravam tal posição insustentável, porque ela se afastaria muito da identidade cristã; eles defendiam a personalidade do divino e o livre desenvolvimento das almas individuais. Enquanto a primeira posição prejudicava exatamente essa liberdade,

a segunda corria sempre o risco de excluir do seu esquema a racionalidade do mundo.

A tensão que surgiu daí não só marcou campos filosóficos mais amplos daquela época, mas também pode ser rastreada no interior das obras de alguns sábios. Portanto, faz pouco sentido construir um antagonismo artificial entre ciência e astronomia, de um lado, e magia, superstição e astrologia, de outro (já em Cassirer, 1927, 107). É justamente a tensão entre os pólos que constitui a peculiaridade da Renascença.

### *Um conflito entre sábios*

Iniciemos com Marsilio Ficino, Pico della Mirandola e Pietro Pomponazzi, sobre os quais Eugenio Garin afirma com razão que, em seu diálogo, “todos os temas mais delicados e explosíveis da discussão astrológica [...] ganham expressão exemplar” (Garin, 1997, 143).

**Marsilio Ficino** — Marsilio Ficino é o mais jovem dos três sábios. Criou uma vasta obra que abrange, além de traduções e comentários a textos antigos, tratados próprios e uma intensa correspondência. Ocupou-se com todos os temas virulentos da época, da filologia e da ciência natural à música, magia e experiências paranormais. Com frequência, esses temas uniam-se de forma surpreendente na pessoa de Ficino, quando, por exemplo, filosofava sobre a harmonia das esferas — no sentido de Pitágoras — e, ao mesmo tempo, traduzia com sua cítara as dimensões cósmicas em ações práticas. De fato, era tido por alguns contemporâneos como “Orpheus redivivus” que curava doentes com sua música e domesticava animais selvagens.

Sua relação com a astrologia não é fácil de ser decifrada, pois redigiu escritos claramente contra a astrologia e, por outro lado — o que foi demonstrado por Paul Oskar Kristeller, um importante intérprete de Ficino —, ateu-se até a sua morte a uma forma prática de astrologia que se poderia designar de filosófico-mágica. Mesmo

os interesses médicos de Ficino evidenciam significados astrológicos. “Quando a vida lhe exigir esforço”, escreve em 1489, “recorre àquele remédio aprovado pelo Céu. Como ensina a experiência, há entre um medicamento encontrado sem a ajuda dos astros e um medicamento ‘astrológico’ igual diferença que entre a água e o vinho” (segundo Garin, 1997, 89). O que Ficino, como muitos de seus contemporâneos, rejeitava como ofício desonroso era a mera fabricação de mapas astrais. Essa rejeição, no entanto, não obstava uma intensa ocupação com a astrologia, o que se pode perceber nos seus interesses relativos à medicina e também na sua correspondência. Assim, é criticado numa carta de seu amigo Giovanni Cavalcanti por temer tanto Saturno e representá-lo em cores negativas, quando Saturno, na verdade, lhe teria presenteado a boa memória, o dom da concentração e o prazer pela *vita contemplativa*, ou seja, a vida contemplativa. Deveria, portanto, escrever uma ode a Saturno. E, de fato, logo depois, Ficino escreveu um texto que ajudou a difundir amplamente essa interpretação muito positiva de Saturno como o planeta da “Melancholia generosa”, quase vista como a qualidade intelectual por excelência (detalhes em Klibansky et al., 1990, 367-94). Ficino uniu-se à opinião de Aristóteles, que qualificara a melancolia como um dom divino único do homem pensante e escreveu uma obra de três volumes sobre os sintomas e o tratamento do caráter saturnino: *De vita triplici*. Nessa obra, ressalta também a polaridade dos astros, que leva o homem a ser livre para decidir entre o lado positivo e o negativo do planeta.

Essa visão da astrologia está inserida numa imagem do cosmo e do homem que Ficino esboçou de modo rigorosamente neoplatônico. Partindo do princípio do pensamento em correspondência que tudo abrange, que liga o mundo celeste com o terreno e o ideal com o material, o filósofo florentino descreve um reino de hierarquias cujos segmentos voltam-se todos para a perfeição. No meio do reino de hierarquias encontra-se a alma em sua forma tríplice, ou seja, a alma do mundo, a alma das esferas e a alma humana. A alma humana é um reflexo direto da alma do mundo, ou seja, em última análise

se, um reflexo de Deus, o que fez com que Ficino fosse criticado algumas vezes por arrogância. De qualquer forma, o homem está ligado ao cosmo de três maneiras: por meio do seu espírito, está em conexão com o mundo superior dos espíritos; a sua alma o une à alma do mundo; e o seu corpo, finalmente, pertence ao reino da natureza e, assim, ao domínio da necessidade. Assim, o homem está solidamente integrado à ordem cósmica.

Deve-se considerar que, para Ficino, o homem só está submetido ao destino e aos prenúncios no nível material-físico. No nível racional-anímico, ao contrário, ele é livre e capaz de chegar ao conhecimento. Essa distinção é importante para entendermos por que Ficino em sua (inacabada) *Disputatio contra iudicium astrologorum*, ou seja, “Crítica à astrologia julgadora”, ataca de forma tão veemente a astrologia divinatória. Em sua principal obra, *De vita* (“Da vida”), esboça um quadro extremamente complexo das relações cósmicas do homem. Dos níveis superiores, próximos do Divino, emanam influências planetárias que agem sobre os níveis inferiores, que lhes são diretamente correspondentes. Ao mesmo tempo, para Ficino, o mundo inteiro está povoado por inúmeras almas ligadas entre si. Daí resulta uma tensão singular no significado da astrologia:

Ficino nega [...] a dependência da alma tanto do corpo como também — consequentemente — dos astros; porém, ao mesmo tempo, atribui almas a cada corpo — mas sobretudo ao céu — e restaura dessa maneira a ligação da alma humana com o seu equivalente astral ou com todas as almas astrais. (Garin, 1997, 102)

Sobre um cenário de uma tal visão de mundo, que relaciona de modo enigmático tudo o que é anímico, também se entende melhor o papel desempenhado pela magia para Ficino. Em muitos escritos, em especial no terceiro livro do *De vita*, que leva o título de *De vita coelitus comparanda* (“A vida da perspectiva celeste”, 1489), trata detalhadamente dos elementos astrológicos da medicina e da magia por meio de uma ligação entre elementos correspondentes — plan-

tas, sons, signos, símbolos planetários etc. —, postos em talismãs ou reunidos num contexto ritualístico, o homem seria capaz de influenciar ativamente o ambiente anímico e material. *Magia naturalis* é o conceito para essa aplicação prática do pensamento em correspondência esotérico. Se tudo está ligado numa rede energética de correspondências, então, cabe ao homem sábio e conhecedor das correspondências intervir na complexa rede das correntes de energia. Nessa altura, reconhecemos nitidamente a proximidade filosófico-cosmológica existente entre a magia da Renascença e os esboços gnóstico-herméticos do fim da Antiguidade.

**Giovanni Pico della Mirandola** — Com sua posição mítico-esotérica, Marsilio Ficino envolveu-se numa exaltada polêmica com outros pensadores do seu tempo. Tão marcante quanto foi para os séculos seguintes a sua *magia naturalis* de influência astrológica, o projeto concorrente de Giovanni Pico della Mirandola (1463-94) forneceu uma interpretação alternativa do homem e do cosmo que pode ser vista como data de fundação da Idade Moderna europeia. Quando Pico evoca em seu impressionante discurso *De dignitate hominem* (“Sobre a dignidade do homem”, 1486) a libertação do homem de todas as pressões do destino e forças transcendentais e insiste que é somente o homem quem estrutura e forma a natureza, isso significa uma ruptura inédita com a ordem medieval e um prenúncio da autonomia humana pelo pensamento científico, como se manifesta ainda hoje no debate sobre a bioética. O *indivíduo* havia se tornado o centro do discurso.

As questões inflamaram-se principalmente em torno da astrologia. Em seu polêmico escrito *Disputationes adversam astrologiam divinatricem* (“Crítica à adivinhação astrológica”), que, na edição de 1495, contém não menos que 360 páginas in-fólio, Pico desenvolve, sobre o pano de fundo de seu projeto sobre a liberdade do homem, uma crítica fulminante à astrologia. Porém, como no caso de Ficino, não deveríamos fazer precipitadamente uma crítica rigorosa ou uma

separação entre o Pico “anterior” de orientação mítico-cabalística — Pico foi um importante transmissor da cabala judaica para o cristianismo — e o Pico “posterior”, que, agora purificado e esclarecido, condena a astrologia como superstição.

Antes de tratar das características básicas dessa argumentação, é importante lançar um olhar sobre a biografia de Pico. De início, era o festejado sábio da academia platônica dos Medici em Florença, mas viu-se em dificuldades quando o papa Inocência VIII proibiu-lhe um debate público no qual pretendia expor a conciliabilidade da filosofia platônica com a cabala judaica e a religião cristã. Assim, desde cedo, sentiu aversão pela influência dos poderosos da Igreja sobre a liberdade científica; no que concerne à crítica à astrologia, uma profecia elaborada por três astrólogos, entre eles seu adversário Lucius Bellantius, um médico de Siena, deve tê-lo atizado ainda mais. Previram que não sobreviveria a seu 33º aniversário. Quando Pico morreu, pouco antes da publicação de *Disputationes*, em 17 de novembro de 1494, ou seja, com quase 32 anos de idade, muitos logo admitiram que “os astros haviam contestado Pico”. Também o seu amigo e aliado na luta contra uma astrologia que oprimisse o homem, o monge dominicano florentino Girolamo Savonarola (1452-98), seria apanhado por um trágico fim, pois foi queimado publicamente em Florença. Críticos da astrologia eram freqüentemente também inimigos da autoridade eclesiástica, e, enquanto Ficino buscava uma síntese entre cristianismo, platonismo e ciência dos astros, Pico e Savonarola, ao insistirem na liberdade humana, tornaram-se forçosamente alvo do poder cristão. O cerne dos escritos de Pico é a caracterização do homem como *magnum miraculum* e como *copula mundi*, ou seja, “grande milagre” e “transmissor” e elemento de junção da realidade. O homem aqui não é mais apenas parte do mundo, mas sim o dominador autônomo e magnífico das realidades. Sua liberdade significa, portanto, ao mesmo tempo, uma ruptura com o Todo. É claro que mesmo Pico não nega as influências dos setores astrais sobre as condições terrestres, mas admite, porém, apenas causas naturais,

como o efeito físico do Sol e da Lua. Em relação à astrologia, questiona como poderia haver uma causalidade entre princípios gerais e eventos isolados. Algo que não é causa também não poderia ser visto como um sinal. Pico faz uma distinção radical entre explicação racional e mito, o que o leva a abrir todas as áreas do conhecimento à intervenção da razão humana e a limpá-las de resíduos de crenças. Isso faz com que a importância dos seus escritos ultrapasse o século XV.

Em suas doze *Disputationes*, essa teoria se mostra em todos os seus argumentos, dos quais citarei rapidamente os mais importantes. A natureza deveria ser interpretada, segundo Pico, a partir dos seus próprios princípios, ou seja, das causas mais próximas, e não por leis gerais e não verificáveis empiricamente, como os astrólogos o fazem. Enquanto somente se pode aceitar racionalmente efeitos reais dos astros, os astrólogos operam com qualidades e forças ocultas que estão presas a um determinado local, por exemplo, o signo zodiacal ou as casas, ainda que o Sol ou a Lua nem sequer apareçam. Utilizando as teorias de Cusano, Pico defende que o lugar, no entanto, é uma grandeza geometricamente ideal e dependente do ponto de observação à qual não equivale de modo algum uma determinação física real. Uma argumentação análoga é desenvolvida por Pico também em outras áreas, da relação entre astrologia e medicina, passando pela teoria das Grandes Conjunções e seu efeito para a história mundial, até a teoria das marés, da “luz” e do “calor”. Com base no exemplo dos mapas astrais, explica que não se pode investigar a personalidade a partir do horóscopo e de causas gerais, mas sim a partir das circunstâncias e, com isso, das causas diretas:

Se veneras Aristóteles como símbolo da ciência, também eu compartilho dessa admiração. Porém, a causa de Aristóteles, é o que dizes, seria o céu e as constelações de astros no momento do seu nascimento. Eu o nego. Menos em razão do argumento banal de que, entre muitos que avistaram a luz do mundo sob a mesma estrela, não surgiu Aristóteles algum; penso muito mais que existem — independente do céu, que figura como causa universal tanto para os porcos da Boécia quanto para

filósofos áticos — causas mais próximas, próprias e especiais, às quais devemos atribuir a singularidade de um Aristóteles [...]. Ele recebeu uma boa alma, mas não do céu; [...] e também um corpo, igualmente não do céu, mas dos seus pais [...]. A inteligência, que é incorpórea, não vem dos astros, mas de Deus, da mesma forma que se recebe o corpo do pai, e não do céu. (extraído do 12º livro de *Disputationes*, citado conforme Garin, 1997, 126s.)

A repercussão de *Disputationes* foi muito forte, não apenas em virtude de suas concretas críticas à astrologia, que não eram absolutamente novas, mas pela fundamentação, até esse momento nunca formulada dessa maneira, da elevada posição do homem perante o mundo e perante Deus, bem como pela conseqüente libertação da dignidade humana daqueles invólucros que antes a prendiam e, ao mesmo tempo, protegiam.

**Pietro Pomponazzi** — Em Pádua, um bastião do aristotelismo na literatura que lhe foi dada por Avicena, lecionava e atuava Pietro Pomponazzi (1462-1524), o qual questionou intensivamente Ficino e Pico e, de certo modo, ofereceu uma terceira possibilidade de tratar os temas da liberdade, força do destino, ciência, magia, religião e astrologia. A sua obra também viria a marcar os séculos seguintes. Pomponazzi concordava com Pico que somente causas naturais podem ser válidas para a explicação de fenômenos; entretanto, diferentemente de Pico, que, com sua ênfase na liberdade humana, de certa forma provoca uma ruptura ontológica entre o mundo e o homem, Pomponazzi volta a inserir o homem nos acontecimentos cósmicos, embora não como Ficino o fizera, ou seja, pela sua participação na alma do mundo e pelo reflexo das correspondências. Para Pomponazzi, o homem está completamente acorrentado ao determinismo e à animalidade, que ele, na verdade, reconhece — e eis a verdadeira tragédia do sábio —, mas dos quais não pode escapar. Como Prometeu, o homem sábio está preso às rochas e é torturado pelo abutre. A dignidade do homem reside apenas em conhecer a sua mortalidade e, no entanto,

lutar com a imortalidade. Com essa afirmação radical, Pomponazzi rejeita a doutrina da imortalidade da alma e a existência de espíritos, que havia desempenhado um papel tão importante para Ficino.

Pomponazzi apresenta sua tese sobretudo em duas obras, no tratado *De incantationibus* (“Do encantamento”) e, depois, no tratado *De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione* (“Do destino, do livre-arbítrio e da predestinação”). Nelas, expõe que num cosmo completamente racionalizado não há mais lugar para livre-arbítrio ou para a libertação dos desígnios do destino. Até mesmo Deus estaria atado a esse padrão e os planetas não são os indicadores da sua vontade, mas causas diretas. A unidade entre o mundo terreno e o celeste significa que o cosmo é uma engrenagem que gira incessantemente. Com isso, Pomponazzi não nega em absoluto o direito da astrologia de chegar a conclusões sobre acontecimentos terrestres a partir de sinais celestes, mas interpreta a relação entre esses níveis de forma diferente dos platônicos ao buscar causas naturais e não metafísicas para os eventos terrestres. Ele vê, por exemplo, sob os fenômenos paranormais, milagres ou a ação de “demônios” não uma força simbólica ou misteriosa, mas uma relação física muito simples (que, talvez, apenas não tenha sido ainda descoberta) ou a capacidade do espírito humano de provocar efeitos materiais pela imaginação e pela tensão psíquica. Médicos e filósofos, segundo o autor, teriam muito o que contar sobre o que a fé e a força da imaginação são capazes de produzir.

No décimo segundo livro de *De incantationibus*, Pomponazzi apresenta uma interpretação da sucessão das religiões que provocou um escândalo. Muito longe de aceitar uma interpretação do cristianismo ligada à história sacra e voltada para um objetivo, ele vê a mudança religiosa inserida num esquema de ascensão e declínio que se desenrola de maneira inevitável. Quando surge uma nova religião para substituir uma mais antiga, isso se revela em fenômenos celestes especiais que, por sua vez, munem os fundadores da religião e seus adeptos de capacidades paranormais. “As forças dispersas em ervas e pedras, em seres racionais e irracionais, podem se concentrar

pela dádiva de Deus e pela força de inteligências superiores nesses homens, de modo que são tomados com razão por filhos de Deus. Essas causas “naturais” também teriam levado a cruz a causar milagres e curar doenças no início do cristianismo, mas agora já não se poderia mais falar nisso: “Hoje, nossa fé tornou-se fria diante de tudo, não há mais milagres, apenas falsos e enganadores. O fim parece próximo”, ou seja, o fim de um ciclo em que o cristianismo teve a sua época. Pomponazzi retoma aqui a teoria do horóscopo de fundação das religiões, que já era conhecida na Antigüidade e foi utilizada por Plutarco e outros. No entanto, ele vai mais além e afirma que as religiões não são mais que fábulas úteis à dominação do povo simples. Nas palavras de Cesare Vanini, que reproduz a opinião de Pomponazzi no 52º diálogo de seu *De admirandis naturae arcanis* (“Admiráveis mistérios da natureza”): “Os deuses morrem porque nasceram ainda que depois ressuscitem no ciclo do eterno retorno. Os deuses têm de perecer porque possuem um início”. Quase nos parece ouvir aqui um precursor de Friedrich Nietzsche.

Ernst Cassirer afirmou que Pomponazzi, o qual praticou “iluminismo em manto escolástico”, elevou a causalidade astrológica “a condição para o entendimento da natureza”. “O domínio incondicional dos astros sobre todo o terrestre é admitido para preservar o primado incondicional da razão científica” (Cassirer, 1927, 86 e 110). A astrologia, precisamente entendida como representação de férreas leis naturais, seria capaz de libertar os homens da superstição e da inocente devoção aos milagres. Não nos enganemos: com tal “defesa” da astrologia, Pomponazzi, na verdade, desferiu um golpe decisivo contra qualquer astrologia de concepção mitológica ou esotérica que, nos séculos seguintes, viria a suscitar uma crescente separação entre astronomia científico-materialista e astrologia de orientação religioso-psicológica.

Deve ter ficado claro nesse rápido esboço que Ficino, Pico e Pomponazzi trataram de temas que tocam os alicerces da religião, filosofia e ciência. Com o radicalismo próprio a cada um, esses três sábios desenvolveram perspectivas que viriam a marcar a cultura

européia no período subsequente. Eles representaram uma antecipação do traço decisivo daquilo que chamamos de “modernidade”: a crescente reflexão do homem sobre a formação das suas próprias teorias e, com isso, sua relativização crítica e uma crescente separação do homem do todo da natureza e do cosmo, ou seja, o que Anthony Giddens chama de “desvinculação”. Não se deveria concluir daí que um holismo esotérico, como difundido por Ficino, simplesmente desapareceu pela crítica de Pico, Pomponazzi e outros, mas a ordem do mundo se tornara questionável e uma irritação que demandava novas respostas se propagou. Com o paradigma da explicação natural-científica do mundo logo deveria surgir um modelo que prometia fornecer essas respostas. Isso não deixou de produzir efeitos sobre a identidade da astrologia, como será mostrado.

### Magia naturalis, hermetismo, medicina

As disciplinas herméticas, que haviam passado por um renascimento na Itália, logo se tornaram muito populares também em outras partes da Europa. Ao lado da França, que atraiu não poucos médicos e astrólogos italianos e cujo rei Luís XI (1461-83) interessava-se muito pelas ciências ocultas, foi a Alemanha do fim do século XV e início do século XVI que deu novos impulsos à ciência dos astros e às disciplinas ligadas a ela. No que se refere à *magia naturalis* e à medicina — tratarei dos astrólogos mais importantes no próximo ponto —, é preciso dedicar especial atenção a Agrippa von Nettesheim (1486-1535) e a Paracelso (Theophrastus Bombastus von Hohenheim, 1493-1541). Eles são exemplos de como era estreito o elo existente entre hermetismo, filosofia natural e ciência no início da Idade Moderna.

*Agrippa von Nettesheim* — Na agitada vida de Agrippa, que, na verdade, se chama Heinrich Cornelius, a ligação entre hermetismo e ciência natural mostra-se com toda a nitidez. O pensador de Colônia tornou-se conhecido por sua obra, surgida em 1510, *De occulta philosophia* (“Da filosofia oculta”), na qual, apesar de sua pouca idade,

demonstra uma familiaridade surpreendente com todas as tradições filosófico-herméticas. Nessa obra, distingue os três mundos das esferas elementar, celeste e divina, às quais, por sua vez, corresponde a trindade humana do corpo, alma e espírito. Além dos quatro elementos terrestres, descreve a *quinta essentia* como uma mediadora no reino de hierarquias da natureza, que no mineral atua como princípio formador geométrico; na planta, como força vegetativa; no animal, como impulso e sensação; no homem, finalmente, como razão. Com a ajuda da magia, o homem conseguiria unir o superior ao inferior e, assim, aproximar-se de Deus, o que se assemelha ao que Marsilio Ficino descrevera. Em analogia aos três mundos, existem três formas de magia, ou seja, uma natural, uma sideral e uma divina. No segundo livro de *De occulta philosophia*, Agrippa dedica-se com vigor à magia sideral, ou seja, astrológica, e enumera a hierarquia dos espíritos, ordenada por grupos de números, fornece seus nomes, características, siglas, bem como suas correspondências no mundo mineral, animal e vegetal. A astrologia é aqui, de certo modo, uma chave simbólica para a ordenação de um mundo de concepção holística, à maneira neoplatônica.

No período seguinte, Agrippa alcançou algum sucesso como médico, jurista, filósofo, capitão imperial e diplomata e vivenciou de muito perto os tumultos das primeiras décadas do século XVI, dos quais ainda voltarei a falar. Sua postura em relação às ciências ocultas mudou e, em seu grande tratado *Declamatio de incertitudine et vanitate scientiarum atque artium* ("Sobre a incerteza e a vaidade das ciências e das artes"), que escreveu em 1527 como um acerto de contas com a ciência do seu tempo, o nosso mago revela-se uma cabeça extremamente crítica. Essa "meia-volta" foi frequentemente interpretada como uma ruptura com o entusiasmo "juvenil" pela filosofia oculta, mas não é tão simples assim. Deve-se, antes, falar de uma dialética que é inerente tanto ao esoterismo quanto à própria ciência da Idade Moderna e que se manifesta não só em Agrippa, mas também em cientistas bem mais importantes, como Kepler ou Newton. O alvo da *Declamatio* é, na verdade, não só a astrologia ou a magia,

mas a ciência como um todo. Logo no primeiro capítulo, "Das ciências em geral", Agrippa não deixa dúvida alguma sobre a sua repugnância frente à hipótese de que a ciência aproximaria o homem do Divino. Ele, ao contrário, quer "ver a questão de forma completamente inversa e com outros olhos e não elevar as ciências com louvores, mas sim abater boa parte delas pelo desprezo". Não a ciência, mas sim a boa vontade uniria o homem a Deus. "Além disso", continua Agrippa, "todas as artes e ciências não passam de regulamentos humanos e como tais de pensamentos arrogantes, que podem ser tão prejudiciais quanto úteis, tão venenosos quanto benéficos, tão maus quanto bons, mas jamais perfeitos, e sim a qualquer tempo duvidosos e plenos de todos os erros e intrigas."

A argumentação dirige-se, no fundo, para o fato de que nunca se pode obter certeza num processo científico e de que todas as afirmações nesse sentido tornam-se culpadas de uma grotesca presunção. Relaciona, então, essa crítica também à astrologia, na medida em que pretende prever acontecimentos terrestres pelo movimento dos astros. No 13º capítulo, "Da previsão por figuras astronômicas", Agrippa confessa:

Sobre essa arte escreveu antigamente Haies, entre os novos, Gerhardus Cremonensis, Bartolomeu Parmensis e Tundinus. Eu mesmo escrevi sobre essa arte, embora de um modo bem diverso, entretanto, igualmente supersticioso e falso ou, se permitem dizer, completamente mentiroso.

Os argumentos apresentados contra a astrologia no capítulo 31º, "Da arte divinatória", são influenciados sobretudo por Pico della Mirandola, que Agrippa também menciona expressamente. Por meio de sua afirmação de que o destino humano estaria predeterminado pelos astros, a astrologia soterraria não só a liberdade do homem, sem a qual ação ética alguma faria mais sentido, mas a religião como um todo. Além disso, Agrippa expõe a história completa da astrologia para provar os paradoxos da interpretação dos astros, o que revela que não

só conhece as diversas tradições antigas como também o seu desenvolvimento pelos muçulmanos, os cálculos extremamente divergentes das casas, a teoria das Grandes Conjunções e muito mais.

Conclui de tudo isso que a astrologia seria — como a ciência em geral — nada mais que charlatanice e insegurança, sem direito algum de reivindicar um reconhecimento válido. Mas nem todos extrairam tal conclusão dos tratados de Pico. Outros sábios, entre eles, o sobrinho de Pico, Gian Francesco Pico, tentaram, em vez disso, descrever condições em que a previsão e o conhecimento baseados na astrologia fossem, sim, possíveis. Astrônomos como Kepler também seguiram um projeto semelhante, o que demonstra que Agrippa, aqui em seu relativismo, de fato representou uma posição extrema.

**Paracelso** — Com isso, chego a Paracelso, um dos maiores médicos e filósofos naturais da Renascença alemã. Suas idéias alquímicas e mágicas, legadas à posteridade numa obra imensa, foram elaboradas num espírito que, em muitos trechos, lembra Marsilio Ficino, mas que é sobretudo voltado para a medicina (sobre o tema, ver Müller-Jahncke, 1985). O ponto de partida de Paracelso também é a tríade hermética e o paralelismo entre microcosmo e macrocosmo. O elemento primordial amorfo (*iliaster*) está ordenado por três princípios que ele denomina à maneira alquímica de sal, enxofre e mercúrio. O que para Agrippa é a *quinta essentia*, Paracelso considera como uma força organizadora e formadora (*archeus*) que atua sobre os três reinos naturais. Para que as forças astrais possam desenvolver o seu efeito no homem, o corpo sideral ou astral do homem — uma espécie de aura — atrai as respectivas forças como um ímã e encontra-se numa interação com os planetas.

No entanto, essa relação, é o que afirma Paracelso, não deve ser vista como meramente causal, admitindo-se que os planetas acarretam doenças ou características; o corpo humano e o cosmo devem ser antes entendidos como uma unidade na qual se refletem mutuamente. Portanto, escreve no segundo tratado do livro *Paragranum*: “No homem, estão Sol e Lua e todos os planetas, da mesma forma tam-

bém estão nele todos os astros e todo o caos”. Para diagnosticar e tratar doenças são necessários conhecimentos astrológicos precisos, como Paracelso constata em seu estilo inimitável:

[T]odos os planetas têm no homem a mesma aparência e a mesma assinatura e seus filhos, e o céu é o seu pai. Pois o homem é feito à semelhança do céu e da terra, pois deles foi feito. [...] O médico deve saber isso se quiser falar dos fundamentos da medicina; senão, não passa de um canalha e medica como um camponês que pendura colóquintidas no vinho e com isso cura todos os homens.

Porém, não basta conhecer apenas as correspondências entre o nível físico e o astral. O médico também tem de saber exatamente em que momento um remédio é adequado e de que maneira o andamento da doença deve ser interpretado em relação aos movimentos planetários. Pode acontecer, portanto, que um medicamento surta efeito num determinado momento, porém em outro não, uma circunstância que, segundo Paracelso, os médicos comuns do seu tempo ignoravam completamente devido à sua ingênua fixação no empirismo e na repetição de experimentos.

A repercussão de Paracelso foi imensa. Ele estabeleceu uma medicina totalizadora que transpôs o mero padrão de correspondências entre planetas e partes do corpo e que estava arraigada num modelo integral natural-filosófico e esotérico. Ainda hoje, métodos medicinais alternativos, como a homeopatia e a medicina alquímica (espagíria), recorrem às suas obras.

Em suma, é possível perceber em Agrippa e Paracelso como a astrologia foi impelida para as discussões do início do século XVI, que giravam em torno de redefinições da ciência, da liberdade do homem e sua inserção num sistema integral do cosmo. *Magia naturalis*, neoplatonismo, hermetismo, medicina e esoterismo foram discursos nos quais a posição moderna do homem em relação ao mundo foi definida.

### 3. ASTRÓLOGOS PROFISSIONAIS E PROFESSORES UNIVERSITÁRIOS

Depois dessa descrição das bases do pensamento, voltemo-nos agora para o trabalho prático dos astrólogos renascentistas. Ao contrário do que ainda ocorria na Idade Média, nos séculos XV e XVI a ciência dos astros tornou-se cada vez mais objeto de interesse público. Astrólogos atuavam como conselheiros de pessoas privadas (em geral, das classes mais altas) e fundamentavam suas previsões num minucioso estudo empírico de horóscopos individuais; além disso, tinham uma importante missão no discurso político daquela época turbulenta, fornecendo pareceres a respeito de evoluções históricas e processos políticos e — depois de Lutero haver anunciado a Reforma — desempenhando um papel em conflitos religiosos que não pode ser subestimado.

#### *A ferramenta astrológica*

Ainda uma palavra sobre o aprimoramento do método astrológico da Renascença, antes de abordar algumas das figuras centrais daquela época. A astrologia “clássica” ou “erudita”, como era freqüentemente denominada, apoiava-se essencialmente sobre os dois pilares representados por Ptolomeu e pela ciência dos astros árabe, que continuaram a ser desenvolvidos, cada um, com a ajuda de novas técnicas. Muitos astrólogos redigiam seus livros didáticos na forma de comentários sobre o *Tetrabiblos* de Ptolomeu, entre eles, Valla (1502), Pontanus (1503), Schöner (1529), Camerarius (1535), Cardano (1553), Melanchthon (1553), Garcaeus (1576) e Junctinus (1580). O arcabouço teórico de Abu Ma’shar foi assimilado por muitos; além disso, Naibod e outros contribuíram para a difusão das teorias de Ali ben Ragel e de Alcabitius. Scaliger editou Manilius e Pruckner, Firmicus (1583), o que deu maior impulso à divulgação da astrologia helenística, principalmente pela impressão de livros.

Enquanto as técnicas básicas de interpretação praticamente não se submetiam a mudanças, do lado técnico era bem diferente. A álgebra e a trigonometria fizeram grandes progressos na Renascença e chegou-se a uma melhoria dos métodos de direção e ao estabelecimento de novos sistemas de casas. O cálculo das casas intermediárias elaborado por Regiomontanus (Johann Müller, 1436-76) logo se tornaria o padrão utilizado pela maioria dos astrólogos. A invenção dos logaritmos (1619) significou um outro avanço, aplicado por Kepler e Cavalieri à ciência dos astros.

Pode-se imaginar que o exercício de uma astrologia exigente demandava um grande conhecimento por parte dos especialistas. Para simplificar os cálculos, que se tornavam cada vez mais complicados, foram publicadas cada vez mais tábuas que aprimoraram as tábuas medievais e as adaptaram a novos usos. Distinguiam-se aí tábuas do primeiro movimento, que se referiam à rotação diária dos signos zodiacais, ou seja, a suas ascensões, declinações e culminações, necessária para o cálculo das direções. As tábuas do segundo movimento continham o movimento próprio dos planetas no zodíaco. Tábuas já conhecidas há mais tempo — sobretudo as afonsinas — foram ampliadas e impressas em grande número como efemérides anuais. As primeiras efemérides, publicadas por Regiomontanus para os anos de 1474 a 1505, serviram a Colombo e a Vasco da Gama para orientação no mar. As efemérides foram freqüentemente elaboradas como guias anuais e dotadas de interpretações; cada almanaque atingia edições de mais de 100 mil exemplares (voltarei a falar sobre isso no item 4).

Para os astrólogos praticantes, as tábuas de direção e de casas eram de valor inestimável, as primeiras igualmente publicadas por Regiomontanus como *Tabulae directionum*, em 1467. Tábuas de casas tinham, por sua vez, a vantagem de se poder ler as cúspides das casas para uma determinada latitude diretamente da tabela — em geral, de acordo com Regiomontanus, mais tarde também segundo Plácido — sem ter de dominar os cálculos (tais quadros sinópticos são utilizados ainda hoje). Tudo isso levou a astrologia a deixar os

ambientes de estudo de alguns poucos especialistas, tornando-se assunto do debate público. Não só pelo fato de muitos que não dominavam os complicados métodos de cálculo agora poderem trabalhar com a interpretação. Algumas interpretações também foram amplamente discutidas graças à propagação por meio da imprensa — tornou-se famoso o exemplo do horóscopo de Martinho Lutero —, e desenvolveu-se uma discussão em torno de temas astrológicos que contribuiu substancialmente para o diagnóstico do presente.

Podemos dividir o trabalho dos astrólogos daquela época em dois setores: um privado e um público. Pretendo esclarecê-los agora em separado.

#### *A prática do aconselhamento e estudos psicológicos: Girolamo Cardano*

No ano de 1575, um ano antes de sua morte, o astrólogo, filósofo natural, matemático e médico Girolamo Cardano (1501-76), então famoso em toda a Europa, escreveu sua autobiografia *De vita propria* ("Sobre uma vida excepcional [ou privada]"). Já fazia cinco anos que o sábio oriundo de Pavia encontrava-se em Roma, depois de a Inquisição o haver condenado em Bolonha, em 1570, a vários meses de prisão domiciliar por heresia e práticas ocultas. Cardano inicia a descrição de sua vida (no segundo capítulo) com as seguintes frases:

Depois, como me contaram, de medicamentos abortivos terem sido utilizados em vão, vim ao mundo no ano de 1501, em 24 de setembro [...]. Como o Sol e ambos os astros funestos, e também Vênus e Mercúrio, encontravam-se em signos masculinos do zodíaco, meu corpo conservou forma humana normal. E como o Júpiter encontrava-se no local do horóscopo [ou seja, no ascendente] e a Vênus era a senhora de toda a constelação, não fui ferido em parte alguma senão nos genitais, de forma que do 21º ao meu 31º ano de vida não pude ter relações com mulheres e, portanto, lamentava com frequência meu triste destino e invejava qualquer um por sua melhor fortuna. E embora, como já disse, a Vênus dominasse toda a constelação e o Júpiter se encontrasse na

linha do meu horóscopo, coube-me, sim, uma sorte pouco favorável: recebi uma língua meio pesada, balbuciante e ainda uma inclinação espiritual que, como diz Ptolomeu, se equilibrava entre um ser friamente prudente e uma natureza harpocrática,\* ou seja, um dom de vidência irresistível, inconsciente.

Embora Cardano tenha podido recorrer a antigos modelos e como estilizar sua vida numa autobiografia, é espantosa a franqueza com que documenta suas deficiências e fraquezas. Depois, descreverá ainda a sua sede de vingança, a sua cólera e o seu vício pelo jogo, que interpreta, cada um, sobre o pano de fundo de determinados sinais astrológicos. A sua própria pessoa era, é o que se poderia afirmar, o seu objeto de análise primordial para estudos astrológicos. Não admira que *De vita propria* tenha sido lido com avidez pelos contemporâneos e que parecesse aos olhos das gerações seguintes — de Goethe a Jacob Burckhardt — como a autobiografia da Renascença. Com certeza, a sua vida também foi interessante não só por, apesar de muitos êxitos, ter sido repetidamente abalada por golpes do destino, mas também porque Cardano estava muito bem informado sobre as discussões do seu tempo e escreveu comentários a respeito de muitos horóscopos de personalidades importantes. Ficou famosa a sua desavença com Julius Caesar Scaliger, que devastou a obra *De subtilitate* de Cardano em seu "Comentário", que abrangia mais de novecentas páginas, atraindo para ambos os livros um público ainda maior.

Cardano é um bom exemplo de como os astrólogos sábios da Renascença trilharam o seu caminho numa situação marcada pela concorrência e ameaças por parte da Igreja e ganharam o seu sustento com a ajuda da astrologia (ver a respeito o excelente estudo de Anthony Grafton, 1999). Cardano e muitos de seus colegas disputavam de um número respeitável de clientes, homens e mulheres,

\* Possivelmente, uma natureza *divina*, em referência a Harpócrates, o deus egípcio Hórus quando criança. (N. T.)

que solicitavam regularmente os seus serviços e, na verdade, de uma maneira muito semelhante à prática moderna de aconselhamento. Primeiro, tratava-se de investigar marcas fundamentais da pessoa por meio de uma interpretação do horóscopo natal, sendo de interesse sobretudo as questões relativas à carreira, às circunstâncias da vida privada (casamento e filhos) e à saúde (doenças e duração da vida). Com a ajuda de técnicas de prognóstico — direções e progressões, mas também trânsitos —, o astrólogo tinha, então, de fornecer informações sobre os decursos temporais daquelas formações: momento, duração e terapia de doenças, datas astrológicamente “favoráveis” a decisões privadas e comerciais e muito mais.

O fascinante em Girolamo Cardano é que ele dá conta minuciosamente das dificuldades da prática de interpretação astrológica. Alerta expressamente para previsões demasiado simples, como eram feitas em toda parte por astrólogos menos sábios. Esses astrólogos não preenchiam os requisitos que deveriam ser exigidos da categoria, pois pouco se empenhavam na observação de todos os fatores a serem considerados, se é que sequer dominavam as técnicas que lhes serviam de base. Porém, ainda que os fundamentos matemáticos estivessem presentes, o importante seria a aptidão, ligada ao caráter do astrólogo, para lidar de forma responsável com o seu conhecimento. Em seu livro didático *Libelli duo*, publicado em 1543, ressalta, já na dedicatória, que

qualquer um que tenha à sua disposição o conhecimento comprimido no estreitíssimo espaço deste livrinho e, apesar disso, não for capaz de reconhecer as coisas futuras, não o alcançará mesmo com muito mais leitura. Pois já que a arte é infinita, não é possível ensiná-la como sistema completo, mas somente a partir da formação da capacidade crítica.

Obras de consulta com receitas fáceis para a interpretação de determinadas assinaturas não levariam, assim, ao objetivo; de forma conseqüente, Cardano descreve a astrologia não como uma disciplina matemática, mas *hermenêutica*, que requer averiguação perma-

nente na vida real, conhecimentos psicológicos e humildade por parte dos astrólogos. Por essa razão, Cardano também conferia grande valor à análise precisa de exemplos de horóscopos. Sua enorme coleção de horóscopos foi a primeira a ser publicada em forma impressa e, assim, enriqueceu substancialmente o diálogo astrológico da Renascença.

Retomando modelos antigos, Cardano elaborou um perfil exato a ser exigido de astrólogos profissionais. Em sua edição do *Tetrabiblos* de Ptolomeu (que surgiu somente em 1578), enumera nove pontos que devem ser considerados a fim de se obter sucesso: o astrólogo ideal só começa a interpretação quando domina todas as técnicas e as tenha testado em si mesmo exaustivamente; ele deve se livrar de sentimentos que influenciem suas afirmações; não deve se ocupar com questões triviais e não deve elaborar prognósticos públicos; não deve fazer previsões para alguém que apenas o põe à prova, alguém que não saiba exatamente a sua data de nascimento ou para quem pague pouco; só deverá, portanto, afirmar algo quando controlar todas as técnicas e tiver considerado as circunstâncias especiais de vida do cliente (profissão, idade, formação, situação familiar); não deverá jamais interpretar o horóscopo para um desconhecido, um bruxo ou um príncipe tirano; deverá apresentar o seu prognóstico somente ao cliente, de maneira curta e rápida, sem digressões longas e obscuras; não deverá ocultar a um soberano uma ameaça de grave infortúnio, mas jamais deveria afirmar que ela acontecerá com certeza; e, finalmente, deverá acrescentar a cada previsão que ela só se realizará sob a condição de que o cliente não se exponha levemente a perigos que ameaçam qualquer um, sem distinção. Cardano conclui suas recomendações com o apelo: “O próprio astrólogo deve ser um homem prudente e cordial que sabe escolher as suas palavras, veste-se com gosto e imponência, é sério, leal, honrado e exemplar em todos os sentidos. Pois, com freqüência, é o artista quem adorna a sua arte” (*Quadripartitum* de Ptolomeu, editado por Cardano, 1578, 715; cf. Grafton, 1999, 37-41).

É óbvio que se trata aqui da imagem ideal, estilizada, de um sábio à qual Cardano, como ele confessa repetidamente, nem sempre correspondia. Porém, se observarmos melhor os requisitos, veremos que oferecem dados bastante precisos sobre a situação precária dos astrólogos e, muitas vezes, perigosa, num ambiente público social. E comprovam que, aos olhos de Cardano, muitos colegas agiam de maneira irresponsável, mascateavam os seus prognósticos precipitadamente e teriam, assim, prejudicado a si mesmos e a toda a classe.

A ciência dos astros era um mercado disputado, e publicações de livros e pequenos tratados tornaram-se cada vez mais instrumento de prestígio. Como Girolamo Cardano, muitos astrólogos trabalharam na primeira metade do século XVI, ainda que com sucesso variado. Entre os mais famosos estavam, na Itália, Lucas Gauricus (1476-1558) e o seu aluno Julius Caesar Scaliger (1484-1558); na França, Nostradamus (Michel Notredame, 1503-66), Antoine Mizauld (1510-78) e Francesco Giuntini (Junctinus, aprox. 1522-80/90); nos países germânicos, finalmente, Georg Peurbach (1433-61), Regiomontanus (1436-76), Johannes Lichtenberger (aprox. 1450-1503), Johannes Stöffler (1452-1531), Johannes Schöner (1477-1547), Georg von Tannstetter (1482-1535), Philipp Melanchthon (1497-1560), Joseph Grünpeck (aprox. 1473-1532), Johann Carion (1490-1537) e Heinrich Rantzau (1526-99; a respeito de Rantzau, ver Oestmann, 2003).

### *Diagnósticos políticos e históricos*

Numa época tão turbulenta do ponto de vista político, militar, científico e religioso como foi o século XVI não é de surpreender que interpretações astrológicas tenham desempenhado um grande papel no ambiente político público. A astrologia já era disciplina obrigatória havia duzentos anos em universidades que dispunham de uma faculdade de medicina, e fazia parte das tarefas dos professores, por exemplo, em Bolonha, elaborar pareceres regulares sobre os acontecimentos do ano seguinte, das condições climáticas a doenças iminentes até

questões militares. Esses prognósticos de curto prazo, que, na França, também eram fornecidos por astrólogos da corte, interpretavam combinações inusitadas, como aglomerações de planetas (o chamado *stellium*), mas também — nesses casos, no entanto, posteriormente — aparições de cometas. Calendários e efemérides de fácil compreensão formavam um gênero próprio e, como eram acompanhados de explicação e publicados nas línguas locais, eram muito consultados por leigo.

*Os grandes ciclos da história* — A teoria das Grandes Conjunções dos planetas Júpiter e Saturno, desenvolvida por Abû Ma'shar com base na tradição antiga, foi utilizada intensamente e aplicada para classificar acontecimentos da época em processos e "ciclos" de longa duração, sendo não raro complementada com outras técnicas. As interpretações daí obtidas foram muitas vezes associadas a profecias cristãs. Assim, o monge agostiniano e, mais tarde, pastor luterano Michael Stifel (1486-1567) calcula em seu *Rechenbüchlein vom Ende Christi* ("Livro de cálculo do fim de Cristo") que o momento da "revelação do Senhor" deveria ser esperado para "19 de outubro de 1533, às oito horas da manhã". Esse prognóstico inquietou tanto o povo, que acabara de superar sem grandes perdas o "dilúvio" de 1524 (ver próximo item), a ponto de o príncipe-eleitor Frederico, o Sábio, mandar prender por algum tempo o autor da profecia.

O famoso abade Trithemius von Sponheim dedicou ao imperador Carlos V, em 1534, um tratado "Sobre os sete espíritos que regem o mundo segundo o desígnio de Deus", no qual discorre que sete inteligências celestiais, correspondentes aos sete planetas, regeriam cada uma 354 anos e um quarto, ou seja, uma analogia ao ano lunar de 354 dias e um quarto. De Adão até a sua era contou e interpretou vinte ordens; a vigésima se estenderia de 1525 a 1819 e seria regida pelo arcanjo Miguel e pelo Sol. Tais interpretações históricas possuíam uma longa tradição, mas receberam um enorme impulso no século XVI, principalmente em virtude do cisma da Igreja.

*Nostradamus* — Nessa época, também atuava Nostradamus, astrólogo e profeta tão famoso quanto polêmico, que uniu a teoria das Grandes Conjunções e outras técnicas astrológicas a um olhar visionário sobre o futuro. A pesquisa moderna pressupõe que Nostradamus desenvolveu aptidões especiais menos no que se refere à sua ferramenta astrológica — ao calcular horóscopos ocorriam-lhe erros tão grosseiros que clientes e colegas caçoavam dele — e muito mais em relação à comercialização de sua pessoa (Brind d'Amour, 1993). Resumia suas ambíguas profecias em quadras, os chamados *quatrains* — cem *quatrains* formavam, por sua vez, uma centúria —, que foram editadas em várias publicações após 1555, causando grande agitação. Assim, esse prognóstico sombrio foi lido posteriormente como previsão da morte de Henrique II da França (1559): “O jovem leão abate o velho num campo semelhante à guerra/ no duelo na gaiola dourada perfurará os olhos; da segunda ferida, o velho leão morrerá, então, uma morte horrenda”. Que Henrique morreria de um sangramento no olho após um duelo já havia sido previsto pelo astrólogo, professor e bispo Lucas Gauricus, cuja profecia Nostradamus talvez tenha habilmente adotado. Mas o próprio Nostradamus tem sido falsificado até hoje, já que suas “profecias” são tão pouco concretas que podem ser facilmente relacionadas a qualquer acontecimento.

A aplicação de técnicas astrológicas a questões políticas e históricas, bem como o mau uso de tais interpretações pelos soberanos, estiveram, foi o que pudemos ver várias vezes, entre as funções mais importantes da astrologia desde o seu início. O que aí se acrescentou de novo na Renascença foi a enorme difusão e popularização dessas interpretações históricas. Quero expor isso agora com o exemplo das expectativas de fim dos tempos no início do século XVI, nas quais técnicas astrológicas, agitações políticas e apocalipses cristãos formam uma mistura singular que não poderia ter surgido sem a impressão em massa de folhetos.

#### 4. O PRIMEIRO ACONTECIMENTO MIDIÁTICO DE MASSA DA IDADE MODERNA

Já no início do século XV, realizou-se na Europa uma mudança no tratamento midiático dos temas astrológicos — principalmente no sudoeste alemão —, quando gravuras baratas em madeira começaram a substituir os caros e suntuosos volumes da cultura cortesã (Blume, 2000, 164-9). Calendários, previsões anuais e interpretações históricas, redigidos nas línguas locais, foram acrescidos de figuras e tornaram-se compreensíveis a um amplo público, deixando, dessa forma, os ambientes de estudo dos sábios para ir parar nas estantes de livros de comerciantes, artesãos e leigos.

##### *O Almanaque de Johannes Stöffler*

Como já disse, aproximadamente no fim do século XV estabeleceu-se o gênero das efemérides comentadas. Ao lado dos calendários de Regiomontanus, citava-se muito uma segunda tábua, publicada pelo astrônomo de Tübingen Johannes Stöffler e seu colega da cidade de Ulm, Jakob Pflaum, no ano de 1499, sob o título *Almanach nova*. Stöffler compilou também uma tábua sobre localidades com dados referentes a latitudes e longitudes geográficas de diferentes cidades da Europa que eram necessárias para a correção do tempo na utilização do almanaque fora de Ulm e para o uso de tabelas de casas. Essas tábuas práticas, junto com instruções e comentários, eram tão populares que logo passaram, entre 1499 e 1551, por treze novas edições, apesar de exigirem um difícil trabalho técnico de impressão. Para o ano de 1524, encontrava-se a seguinte previsão:

Não veremos [no ano de 1524] eclipse algum do Sol ou da Lua [um eclipse havia sido previsto para o ano de 1523]. Mas, no decorrer do ano, se realizarão algumas configurações de planetas bastante surpreendentes. Assim, haverá, em fevereiro, vinte conjunções de pequena, média e grande importância. Dezesesseis delas ocorrerão num signo de água. Anunciarão mudanças e transformações e revoluções às quais

todo o mundo se submeterá, todas as regiões, reinos, províncias, profissões, classes, todos os animais no solo, no mar e todas as criaturas na Terra — mudanças como não as conhecemos de todos os séculos antes do nosso tempo, nem dos livros dos historiadores, nem de nossos ancestrais.

Stöffler conclui sua sombria previsão astrológica com as palavras: “Portanto, elevai vossas cabeças, vós, bons cristãos” (*Almanach nova plurimis annis venturis inservientia*, Veneza, 1502, 2<sup>o</sup>). Nesse escrito, insinua-se algo que se tornaria, cada vez mais, tema de discussões públicas nas próximas décadas: a junção de duas linhas de tradição diversas num cenário específico de fim de mundo, ou seja, uma religioso-escatológica e uma astrológica. Ao observarmos inicialmente a vertente religiosa, vemos que é formada de previsões judaico-cristãs, mas também helenísticas, do fim da Antigüidade — pensemos na grande propagação dos oráculos sibílicos. Ao lado dos sibílicos, estavam entre os importantes portadores de profecias autores como Joachim von Fiore, Pseudo-Methodius, Birgitta von Schweden e — já naquela época — Hildegard von Bingen. Via de regra, reavivavam-se do lado cristão as profecias bíblicas, bem como o *Apocalipse de João*, em especial a profecia sobre o surgimento do anticristo.

A revolução européia ocorrida após a passagem para o século XVI parecia confirmar completamente tais expectativas: os turcos que se aproximavam foram estilizados como símbolos do anticristo, a batalha de Viena tornou-se repetição paradigmática da batalha de Alexandre, que provocara igualmente uma mudança dos tempos. Essa evocação de antigas mudanças de épocas foi descrita enfaticamente por Reinhart Koselleck com base no exemplo do painel de Albrecht Altdorfer, surgido em 1528 com o título de “A batalha de Alexandre”. O pintor Altdorfer tinha contato com o astrólogo Grünpeck e participava, portanto, das discussões astrológicas da época. “A batalha de Alexandre”, afirma Koselleck, “era atemporal como encenação, como figura ou molde da batalha final entre Cristo e anticristo; os seus companheiros de batalha eram contemporâneos de todos aqueles

que viviam na expectativa do Juízo Final” (Koselleck, 1995, 20). Lutero tinha igualmente uma opinião resoluta a respeito daquele “choque de civilizações” (como quase o chamaríamos) pré-moderno. Disse: “Quando derrotarmos os turcos, a profecia de Daniel estará finda e terminada, então, o dia final certamente estará à porta” (*Conversas à mesa*, WA, 678; citado de acordo com Koselleck, 1995, 21).

### A previsão do dilúvio para 1524

*Hermenêutica do fim do mundo* — É claro que a Reforma contribuiu para estimular a crença das pessoas no advento dos últimos dias. Aquela tendência de ânimo da população européia foi ainda estimulada pela morte de Maximiliano I, no ano de 1519, e pelas lutas entre os Habsburgos e a França, para não falar na ameaça representada por doenças mortais que se alastravam por toda parte, como a sífilis e a peste. O terreno estava, portanto, preparado para toda espécie de registro radical e interpretação do futuro. Assim, Sebastian Brant, um humanista de Estrasburgo, expressa com precisão, em 1520, pouco antes de sua morte, o que muitos pensavam:

Que todos conscientes se preparem  
quando mil e quinhentos se contarem  
e em número vinte e quatro  
então se dirá por todo o lado  
que tal cruel acaso se elevará  
que todo o mundo deva findar.  
Deus ajude a santa cristandade!  
Oh, clero, deixe que lhe seja dito  
que não será destruído, apartado.  
Deus não quer que venha um rio  
que afunde todo o reino da terra  
ou abata o séquito de pagãos,  
entre todos os cristãos,  
aqueles que se ocultam  
e que em demasia o corrompem.  
(citado de acordo com Talkenberger, 1990, 182)

O fato astrológico de que haveria, em 1524, uma aglomeração de planetas em signos de água e a teoria dos ciclos planetários haviam se unido, assim, definitivamente, a expectativas de fim do mundo de conotação cristã. Anthony Grafton constata: “A doutrina das Grandes Conjunções oferecia um esquema simples, de fácil utilização, para a interpretação de acontecimentos atuais e a previsão do futuro. Ela contribuiu muito para que a astrologia se transformasse numa ‘hermenêutica do fim do mundo’” (Grafton, 1999, 75). Na Alemanha, os sábios Johannes Lichtenberger e o já citado Joseph Grünpeck abordaram cenários cristãos, transpondo-os para jogos de linguagem astrológicos (Talkenberger, 1990, 55-144; ver também Van den Broecke 2000, 127-92).

*A profecia de Johann Carion* — Pretendo demonstrar com um exemplo como essas interpretações eram realizadas. Trata-se da famosa *Prognosticatio* de Johann Carion, publicada em 1521 (ver figura 9). Aí, a conjunção dos vários planetas é abordada da seguinte forma: “Prognóstico e explicação do grande dilúvio/ e de outros efeitos terríveis. Deve ocorrer após o nascimento de Cristo nosso amado senhor/ ano mil quinhentos e XXIII”. Três imagens acompanham o título como ilustração para ressaltar a interpretação e aumentar o efeito sobre os leitores. Acima, à esquerda, vêem-se as drásticas conseqüências do dilúvio, quando as “comportas do céu” se abrem. Ao lado, encontra-se o número 1521, bem como a representação de uma estrela que anuncia o infortúnio iminente. Trata-se do cometa do ano de 1521. Em outros casos, também outras aparições luminosas espetaculares, como aquelas sobre Viena em janeiro de 1520, puderam ser interpretadas como tais sinais. Na figura maior, localizada abaixo, manifesta-se a correspondência entre determinados astros que participam da Grande Conjunção e a realidade política, social e religiosa. O imperador, com o símbolo do Sol ao seu lado, leva a mão ao rosto; papa e bispo — que podem ser reconhecidos pelo símbolo de Júpiter — são terrivelmente ameaçados por um cavaleiro, identificado, por sua vez, pelo símbolo de Marte. O emblema astrológico falta somente para o

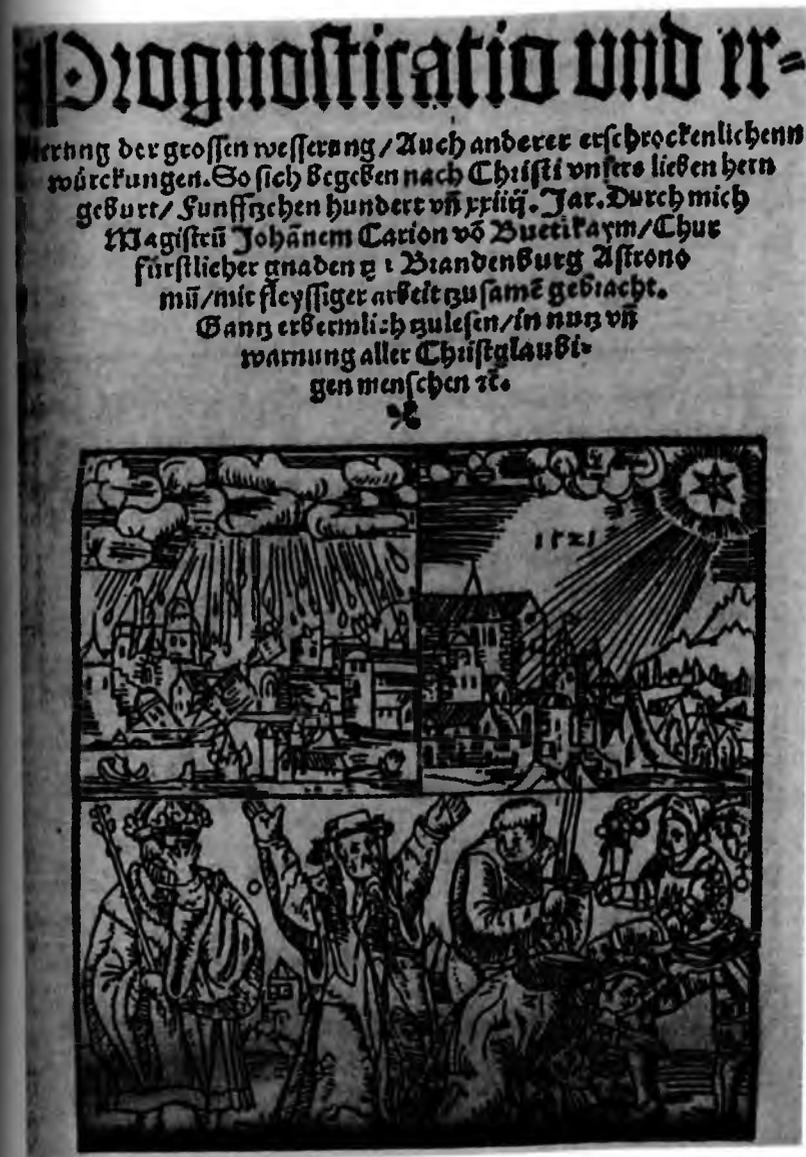


Fig. 9: Capa da *Prognosticatio* de Johannes Carion (1521). O texto com o anúncio do dilúvio é complementado por ilustrações que exibem drasticamente as conseqüências para o clero, camponeses e cavaleiros.

camponês com a espada erguida. Warburg supõe que o artista imaginou Saturno como representante dos camponeses (Warburg, 1998 [1920], 510).

Pode-se concluir facilmente dessas classificações que padrões de interpretação astrológicos gerais — por exemplo, Marte como força guerreira — primeiro têm de ser estabelecidos num meio cultural concreto para que um jogo de linguagem compartilhado por todos possa surgir. Assim ocorre que, apesar da constância ímpar das metáforas astrológicas através dos milênios, a formulação concreta em contextos mundanos esteve sujeita a fortes oscilações. Num ambiente cristão, as caracterizações inicialmente neutras das forças planetárias foram, obviamente, adaptadas de determinada maneira, identificando-se, por exemplo, o papa com Júpiter, como o bem supremo, o que, aliás, nem sempre foi visto dessa forma por astrólogos protestantes (ver Capítulo VI, 1).

*A catástrofe torna-se um fenômeno de massa* — Até agora, mostrei apenas como o encontro entre cristianismo e astrologia desencadeou efeitos sinérgicos que — como sempre visível na história da astrologia — desembocaram numa semântica muito própria. Uma vasta histeria social só pôde ocorrer quando tais profecias se tornaram amplamente populares, também naqueles círculos que não dominavam o latim. A arte da tipografia representa, portanto, um ponto de mudança decisivo no que se refere à repercussão de profecias astrológicas e cristãs. Paola Zambelli e, seguindo-a, Anthony Grafton falam aqui do *primeiro grande acontecimento midiático da modernidade* (Zambelli, 1986; Grafton, 1999, 96). Hans-Joachim Köhler chega à mesma conclusão a partir da análise dos folhetos da época e refere-se ao folheto como mídia de massa. Para entendê-lo, é preciso considerar os números: entre 1501 e 1530, foram impressos no Sacro Império Romano da Nação Alemã cerca de 10 mil diferentes folhetos cuja edição geralmente alcançava mil unidades, o que equivale a um número de 10 milhões de folhetos para aproximadamente 12 milhões de habitantes. Observando-se melhor, nota-se um aumento

vertiginoso das publicações, ou seja, de 530 por cento nos anos de 1517 e 1518, bem como um “boom de publicações” entre 1520 e 1526 (Köhler, 1986, 249s.).

Ao imiscuir-se cada vez mais nos setores públicos, a expectativa escatológica foi, ao mesmo tempo, se distanciando da astrologia de ambições científicas. Porém, não poucos astrólogos saltaram nesse trem e garantiram a sua cota no negócio com o medo. Entretanto em muitos lugares ouviam-se vozes que alertavam para os limites das profecias astrológicas e uniam esses avisos não raro à difamação de seus colegas “leigos”. Girolamo Cardano, por exemplo, escreveu a respeito de uma profecia de Stöffler:

Ele acreditava que os astros ameaçavam àquela época, como reinava a mais serena calma, uma inundação, e anunciou aos homens um grande infortúnio. Muitos fugiram para as montanhas. Eu, porém, com apenas vinte anos então, assegurei ao nosso duque Francesco [Sforza] que não havia perigo. Na verdade, [a constelação] anunciava à nossa cidade a peste para aquele ano, que, entretanto, apareceu apenas muito isoladamente. (*Aphorismi astronomici* VII.34; *Libelli quinque*, 1547, 282<sup>o</sup>)

O colega de Cardano, Agostino Nifo, viu-se obrigado, diante do fato de que muitos italianos já começavam a construir arcas, a elaborar uma erudita contestação da profecia sobre o dilúvio. Ressaltou que eclipses eram indicadores cósmicos muito mais relevantes do que aglomerações de planetas. Em especial, o eclipse solar de 23 de agosto de 1523 teria efeitos extremamente favoráveis, já que Júpiter, o planeta abençoador, conteria o cruel Saturno. Nifo esperava que o seu “livreto” viesse a “libertar todas essas pessoas de seu grande medo” (*De falsa diluvii prognosticatione*, Florença, 1520, [A]<sup>o</sup>). A esperança de Nifo, como sabemos, foi frustrada, o que talvez se devesse ao fato de que, ao contrário da sua opinião, eclipses solares fossem basicamente vistos como períodos muito críticos. Há exemplos elucidativos disso na Antiguidade.

O dilúvio de fevereiro de 1524 não aconteceu. É verdade que, em Bolonha, foram registradas fortes chuvas, ventanias e tempestades

des, e Johannes Stadius escreveu mais tarde que 1524 teria sido um ano chuvoso (outras fontes falaram, ao contrário, de um tempo ensolarado), mas tudo isso não correspondia obviamente às históricas expectativas. Apenas a eclosão da guerra campestre pôde ser vista como uma confirmação dos sinais cósmicos.

O exemplo da profecia a respeito do dilúvio comprova um fato importante: a astrologia deve ser concebida como uma disciplina hermenêutica culturalmente jamais autônoma, mas em princípio neutra, que, na verdade, pode tornar concretos eventos astrais excepcionais, embora nunca possa produzir *a partir de si mesma* uma profecia escatológica radical dos respectivos eventos mundanos. Para essa finalidade, são necessários sistemas interpretativos culturais que exagerem a semântica especial dos jogos de linguagem astrológicos transformando-a em expectativas de fim de mundo. Nesse sentido, cabe um papel central ao discurso astrológico dos ciclos planetários e dos eclipses, pois é passível de ser diretamente transposto para os conceitos teológicos e a história sacra cristã. Além da fusão de esboços da realidade cristãos e astrológicos, os conflitos em torno do eclipse de 1523 e do *stellium* do ano de 1524 mostram ainda a grande importância da popularização do conhecimento acadêmico. É somente como *evento midiático* que a catástrofe do fim do mundo fornece o material inflamável necessário ao debate público.

## VI

### O FIM DA ASTROLOGIA? REVOLUÇÕES CIENTÍFICAS E PESQUISA NATURAL ILUMINISTA

Pois uma coisa é certa: a ciência da astrologia é valiosa e verdadeira, é uma coroa da espécie humana e toda a sua honrosa sabedoria, um testemunho de Deus.

PHILIPP MELANCHTHON

Que o homem decifre a força do Céu; pois conhecida, torna-se útil:  
aquilo que não conhecemos jamais se mostra excessivo para nós.  
Que lute arduamente quem perdeu e a vitória, então, lhe trará proveito:  
com vosso espírito, homens, conquistai a força da Natureza.

JOHANNES KEPLER

O QUE DESCREVI NO ÚLTIMO CAPÍTULO como a nova formação do discurso astrológico teve continuidade em vários níveis naquela época que hoje denominamos com tanta convicção de "Idade Moderna". Houve, por um lado, as chamadas revoluções da ciência natural, associadas sobretudo aos nomes de Copérnico e Newton: enquanto Copérnico soterrou de uma vez por todas o entendimento próprio do homem de que viveria no centro do cosmo, Newton cuidou para que

se impusesse um paradigma da ciência natural que não mais recorria a forças veladas — ocultas —, mas que aceitava apenas as explicações que resultassem de séries de experimentos fisicamente mensuráveis. A física, antes praticada no contexto da filosofia natural, evoluiu até o século XIX para disciplina-mestre em cujos parâmetros todas as outras áreas da cultura eram postas à prova.

Por outro lado, havia o iluminismo, que não queria mais se conformar com a soberania de interpretação da Igreja nas questões ligadas à explicação do mundo e considerava a razão como único guia para o conhecimento da verdade. Para falar com a famosa expressão de Kant, interessava aos iluministas libertar o homem da dependência que ele mesmo causara. Em seu prefácio à primeira edição da *Crítica da razão pura*, Kant escreve, em 1781, de forma determinante:

Nossa era é a verdadeira era da crítica, à qual tudo deve se submeter. A religião, por sua santidade, a legislação, por sua majestade, geralmente querem esquivar-se àquela. Mas então levantam uma justa suspeita contra si e não podem requerer a autêntica consideração que a razão concede apenas àquele que pôde suportar a sua investigação livre e pública.

É claro que em virtude das revoluções científicas e da “investigação livre e pública” perante o tribunal da razão, não só a Igreja se encontrava sob forte pressão para justificar-se, mas também as disciplinas esotéricas “ocultas”, sobretudo a astrologia. A crise na qual esse desafio lançou a astrologia é denominada em muitas publicações científicas de seu “fim”, pois, a partir daí, não mais seria possível sustentar testemunhos de crença não protegidos pelo empirismo e pela razão, como os que constituem a base da astrologia. A pesquisa mais recente começou, no entanto, a se confrontar criticamente com esse julgamento, pois, afinal, a separação entre ciência natural e esoterismo não é de modo algum tão simples como antes se costumava supor. Newton escreveu comentários a respeito da *Tabula smaragdina* hermética e praticava a alquimia, Copérnico trabalhou paralelamente como astrólogo, iluministas como Leibniz ou Herder eram membros de sociedades secretas esotéricas.

Como isso se ajusta? Seriam nossas definições atuais de “racionalidade”, “verdade”, “objetividade” e “ciência” construídos historicamente determinados que não podem absolutamente ser aplicados de forma coerente à época anterior a aproximadamente 1850?

Pretendo mostrar neste capítulo que, de fato, temos de abordar a questão de um modo muito mais diferenciado, se quisermos entender a discussão em torno da astrologia e a transformação da ciência dos astros à luz da revolução científica e do iluminismo. Modelos esotéricos de explicação do mundo não se romperam simplesmente; na verdade, encetaram um diálogo complexo com as novas idéias sobre ciência e verdade. É claro que os iluministas posicionaram a razão contra as disciplinas ocultas e cuidaram para que a astrologia desaparecesse das universidades e se transferisse para outras áreas da cultura, por exemplo, para a arte ou para manifestações populares, mas, ao mesmo tempo, produziram uma imagem do irracional e do empiricamente não palpável da qual necessitavam para a sua própria identidade. O que antes estava entrelaçado, foi agora relacionado retoricamente como oposto. Em última análise, poderia se dizer: foi no momento o século XIX, que se entendia como esclarecido, que gerou a astrologia como o “inteiramente diverso da Razão”.

Essa reflexão é um *leitmotiv* para a minha descrição da história da astrologia na Idade Moderna. Um ou outro detalhe histórico e a menção a todos os representantes que interessam aqui — material suficiente para uma obra de vários volumes — têm de dar lugar a uma exposição concisa que documente e relacione exemplarmente as mais importantes posições e linhas de desenvolvimento.

## I. A ASTROLOGIA SOB A INFLUÊNCIA DAS CONFISSÕES

No último capítulo, já foi mencionado como a astrologia contribuiu para o surgimento, no início do século XVI, de uma histeria e um clima de medo do fim do mundo que tomaram conta de toda a Europa.

Expectativas e medos ligaram-se a prognósticos astrológicos que foram em parte compartilhados pelos soberanos; por outro lado, também utilizados habilmente como instrumentos. Isso valeu sobretudo para o conflito entre a Igreja Católica e o movimento de Reforma encenado por Martinho Lutero, que logo dividiu o cristianismo europeu e provocou conflitos devastadores, os quais, finalmente, atingiram o seu apogeu temporário na Guerra dos Trinta Anos. No século das confissões, como geralmente é chamado, a astrologia tornou-se um meio decisivo para legitimar demandas próprias e deslegitimar os respectivos adversários. Pode-se entender bem o que isso significa por meio da discussão em torno do horóscopo de Lutero, cuja datação e interpretação podiam se dar, dependendo do interesse, de maneira completamente diversa.

### *Messias ou filho de Satanás: a discussão em torno do horóscopo de Lutero*

Os prognósticos e folhetos astrológicos que surgiam em profusão foram, no início do século XVI, um meio decisivo para a formação da opinião pública, como já pudemos constatar acima. Dois prognósticos de teor quase idêntico ataçaram de maneira especial a disputa entre católicos e protestantes, ou seja, aquele do astrólogo papal Paulus von Middelburg (1486) e o do astrólogo da corte imperial, Johannes Lichtenberger (1488), que, como se supõe, simplesmente adotou algumas coisas de Middelburg. Ambos remetiam à Grande Conjunção do dia 25 de novembro de 1484 e ao eclipse solar subsequente no signo fixo de Leão sobre o qual se acreditava que teria um longo efeito. Em sua *Prognosticatio*, que abrange quarenta páginas in-fólio, Lichtenberger afirma que, logo após 1485, surgiria um sacerdote de grande santidade, que alguns privilégios da nobreza e leis teriam de ser abolidos em razão da grande miséria dos homens e que uma série de falsos profetas agitaria o cristianismo. Porém, um pequeno profeta entraria, então, em cena, um sacerdote versado na interpretação das escrituras que prepararia uma boa reforma e melhoria da Igreja.

É evidente que representantes do catolicismo reconhecem em Lutero um dos falsos profetas, enquanto os seus seguidores nham certeza de que falso seria o anticristo romano e, ao contrário o seu reformador deveria ser o pequeno profeta anunciado. Essa pinião parece ter sido compartilhada pelo próprio Lutero, pois, no no de 1527, mandou imprimir o escrito em Wittenberg e Erfurt, ma, especificamente, na tradução alemã elaborada por Roth. Foi um hábil jogada, pois exatamente nesse ano servos alemães que exigim do Imperador o soldo prometido após a defesa de Roma saquearam a Cidade Santa e expulsaram o papa de sua residência. A Wittenberg de Lutero foi exibida, então, como a "nova Roma", e não admira que a *Prognosticatio* tenha sido um tal sucesso que Lutero tenha publicado o escrito novamente em 1535, em Estrasburgo; de fato, o prognóstico de Lichtenberger foi reimpresso ainda inúmeras vezes até o ano de 1813.

O direito de Lutero ao papel de conotação quase messiânica de reformador foi posto à prova logo cedo com o seu horóscopo natal, pelo qual ele mesmo teve inicialmente um interesse pertinaz. Enquanto Lutero antes costumava citar 1483 como ano de seu nascimento, passou, em face da Grande Conjunção e de seu significado, a preferir o ano de 1484. Seus amigos protestantes gostavam de tratar dessa questão, e Philipp Melanchton debateu minuciosamente com seus colegas Philipp Pfeil e Carion as alternativas que aqui se ofereciam. Concordaram com o 22 de outubro de 1484, embora discordassem do horário. Ele escreve a seu amigo Johannes Schöner, o famoso astrólogo de Nuremberg:

Carion mudou a hora de nascimento de Lutero, examinada por Philo, para a nona hora. No entanto, a mãe afirmou que Lutero teria nascido no meio da noite (mas eu acredito que ela tenha se enganado).

Eu próprio prefiro um outro mapa astral, que Carion também prefere, embora ele seja desagradável por causa da localização de Marte e da conjunção nas casas [em torno de] 5°, que representa uma grande conjunção com o ascendente.

Aliás, qualquer que seja a hora em que tenha nascido, essa a maravilhosa conjunção em Escorpião não pode originar um homem lutador. (de acordo com Hoppmann, 1998, 65)

O fato de ter sido possível interpretar a aglomeração de cinco planetas no Escorpião influenciado por Marte e, ainda por cima, sob a regência de Saturno como “maravilhosa conjunção” se deve muito mais à política de interesses do que à tradição astrológica. De qualquer forma, Lutero pôde, assim, adaptar a sua pessoa à profecia de Lichtenberger e difamar seus adversários romanos como produtos de forças satânicas.

Esses adversários, porém, logo revidaram com a mesma arma e, na verdade, na forma do famoso astrólogo Lucas Gauricus. Esse sábio, que estudara com Pietro Pomponazzi e depois atuou como astrônomo e astrólogo em Bolonha, Mântua, Ferrara e Veneza, previu a honra papal para o então ainda irrelevante Alessandro Farnese. Quando esse, em 1534, subiu ao Santo Trono como Paulo III, nomeou Gauricus bispo de Giffoni e, mais tarde, bispo da província Capitanata. Em 1530, Gauricus perguntou a Melanchthon qual seria, afinal, a hora correta do nascimento de Lutero. Por essa razão, o astrólogo italiano adotou o dia, mas não a hora, que retificou como 1h10 *post meridiem*, ou seja, 13h10. Agora, o *stellium* em Escorpião encontrava-se subitamente na nona casa, ou seja, no campo da religião, ao que Gauricus logo conferiu uma interpretação incisiva que, no *Tractatus astrologicus*, publicado no ano de 1552, ou seja, após a morte de Lutero, se lê da seguinte forma:

Martinho foi, primeiro, monge durante muitos anos e aprendeu a se comportar de maneira monástica. Casou-se com uma abadessa de Wittenberg de alta estirpe e dela teve dois filhos. O encontro de cinco planetas no signo de Escorpião na IX casa celeste, que os árabes associavam à religião, é peculiar e suficientemente aterrorizador. Ele o tornou um sacrílego, um herege, o inimigo mais mordaz da religião cristã, e o tornou profano. Na direção ascendente em conjunção com Marte, o infiel se arruinou. Sua alma perdida partiu para o inferno, onde é torturada eternamente com açoites ferventes por Allectus, Tesiphon e Megera. (*Tractatus astrologicus*, fol. 69<sup>vo</sup>, citado de acordo com Hoppmann, 1997, 67)

Embora lutassem com ardor, Gauricus respeitava completamente a competência de seu colega Melanchthon e o inverso igualmente ocorria; como demonstra a carta citada acima, Melanchthon também não estava inteiramente certo de que a constelação natal de Lutero revelasse apenas venturas, e a interpretação de Gauricus deve ter sido o que pensar, pois, afinal, estimava muito o seu julgamento profissional.

No entanto, o próprio mestre não gostava de se deter em tais detalhes. A astrologia, que Lutero considerara, pelo menos até 1524, como disciplina a ser levada a sério, capaz de interpretar sinais divinos, tornou-se desinteressante para ele devido às interpretações desagradáveis de seu horóscopo natal elaboradas por astrólogos papais. Por essa razão, sempre voltava a se desentender com seu amigo Philipp Melanchthon e, em uma de suas famosas *Conversas à nesa* (de maio de 1546) chegou a ser até grosseiro: “É uma droga de arte, meus filhos têm todos lunam combustam” (*lunam combustam*, a “lua incendiada”, designa a posição da Lua no horóscopo entre 16’ e 6° de distância do Sol, cujos raios, portanto, a “incendeiam”).

Contudo, Lutero não pôde evitar que a Universidade de Wittenberg se tornasse um centro de pesquisa astrológica no século XVI (ver Oestmann, 2003, 32-5). E isso se deveu sobretudo a Philipp Melanchthon (1497-1560), que adquirira seus conhecimentos astrológicos com o astrônomo de Tübingen, Stöffler, nos anos de 1512-18 e, a partir daí, atuou como defensor veemente da astrologia, elaborando de maneira correspondente o currículo da Universidade de Wittenberg. Considerava a interpretação dos astros como instrumento legítimo de investigação da vontade divina. A ação humana, entretanto, não poderia, segundo Melanchthon, ser prevista de forma fatalista, pois, em primeiro lugar, a vontade humana seria livre para combater ou apoiar o horóscopo, em segundo lugar, Deus, em sua liberdade, poderia guiar os homens também contra os seus pendores e, em terceiro lugar, o diabo teria a capacidade de impelir homens de boa índole para o crime e o infortúnio. É verdade que Melanchthon era completamente familiarizado com a astrologia muçulmana, e mas

como a considerava uma superstição mágica, dava maior ênfase às doutrinas antigas, que estudou minuciosamente, incluindo-as no currículo. De acordo com os estatutos de 1545, os matemáticos “inferiores” deviam lecionar aritmética e os conceitos básicos da astronomia segundo *De Sphaera*, de Sacrobosco; os matemáticos “superiores”, ao contrário, Euclides e o *Almagesto*, ou seja, a principal obra astronômica de Ptolomeu.

A astrologia difundida por Melanchthon, dotada de legitimação cristã, influenciou muitos sábios que tiveram contato com Wittenberg, entre eles, Georg Joachim Rheticus, Erasmus Reinhold, Heinrich Rantzau e o famoso teólogo dinamarquês Niels Hemmingsen, que confessa em uma carta a Rantzau:

Por isso, muitos sábios, instruídos por uma longa observação do mundo, prevêem as coisas futuras, e os astros não são os seus construtores, mas os seus anunciadores, não são os seus operários, mas os seus guias. Pois os próprios acontecimentos têm as suas próprias causas, em parte necessárias e naturais, em parte também voluntárias e fortuitas. Como isso era compreendido pelo especialmente bom Philipp Melanchthon, um homem de pensamento santíssimo (que, à mesma época, vimos e ouvimos como professor em Wittenberg); ele era para seus alunos um pregador que os incitava a se esforçar muito no estudo da matemática, para que fossem estimulados ainda mais à devoção a Deus, o Criador e à vidência. Quem, portanto, não valoriza a ciência dos astros, não é um ser humano, mas um animal que despreza os dons. Quem, ao contrário, se ocupa com esse estudo, torna-se um companheiro dos anjos, que daí extraem a matéria para o louvor a Deus. (citado segundo Oestmann, 2003, 35)

A influência de Melanchthon (não só) sobre a astrologia de cunho protestante do século XVI foi considerável.

### A Igreja Católica e o controle do discurso

A crescente popularização da astrologia, que, desse modo, escapou ao controle do Estado e da Igreja, os diversos prognósticos do futuro, nos tempos, que primeiro agitaram as massas para depois se revigoraram infundados, os desafios protestantes e, principalmente, as mudanças científicas de paradigma também não deixaram de causar efeito no que se refere à postura da Igreja Católica perante a astrologia. É verdade que a ciência dos astros determinista-prognóstica era tida há muito como inconciliável com a doutrina eclesiástica, porém, até o século XVI, os astrólogos profissionais continuaram a ser tolerados e inúmeros representantes do clero estavam diretamente envolvidos em atividades astrológicas. Papas como Paulo II, que em seu discurso de coroação pronunciou-se a favor da verdade das profecias astrológicas, ou o papa Sixtus IV, que mandava astrólogos contratados calcularem as datas favoráveis às suas decisões políticas, representam uma postura moderada e pragmática em relação à corporação dos astrólogos. Não poucos papas aplicaram abertamente a astrologia em seu trabalho e apoiaram, na medida do possível, a astrologia erudita. O papa Leão X, por exemplo, permitiu que o famoso astrólogo Augustinus Nifo portasse o brasão da casa dos Médici e criou na universidade papal fundada por ele — a Sapiencia — uma cátedra de astrologia, no ano de 1520. Paulo III já foi mencioná-lo, pois nomeou Lucas Gauricus bispo, depois que este lhe profetizara a honra papal.

No entanto, a atmosfera modificou-se já sob Paulo III, pois se percebia que as rédeas deveriam ser encurtadas para não passar adiante aquilo que Michel Foucault chama de *controle do discurso*. O ponto de mudança mais importante da Contra-Reforma foi o Concílio de Trento, que se reuniu com alguns intervalos entre 1545 e 1563 e regulamentou novamente os princípios da doutrina católica, bem como a organização da instituição. As resoluções do Tridentinum permaneceriam válidas para a Igreja Católica em suas proposições fundamentais até o Concílio do Vaticano II (1962-65). Uma comissão

*Index* proibiu, com resolução de 4 de dezembro de 1563, todos os livros que estivessem relacionados à adivinhação, à magia ou feitiçaria, bem como obras da astrologia de orientação determinista:

Todos os livros e escritos da geomancia, hidromancia, aeromancia, piro-mancia, oniromancia, quiromancia, necromancia ou que contenham sortilégios, instruções sobre poções mágicas, augúrios, auspícios, evocações, artes mágicas, serão inteiramente condenados. Os bispos devem ainda, além disso, cuidar atentamente para que livros, tratados, índices da astrologia judicial, que ousem afirmar, como de acontecimento garantido, êxitos que ocorrerão no futuro ou eventos fortuitos ou atos que dependam da vontade humana, não sejam lidos ou mantidos sob posse. São permitidos, ao contrário, determinações ou observações naturais, escritos em prol da navegação, da agricultura ou da arte medicinal. (citado segundo Braunsperger, 1928, 54)

Essa era uma formulação bastante suave, pois utilizava não só a distinção baseada em Tomás de Aquino entre astrologia judicial (proibida) e astrologia "natural" (permitida), mas considerava, ela mesma, essa distinção como dificilmente realizável, pois para fins medicinais, por exemplo, a variante determinista também era aceita, já que o horóscopo natal podia fornecer ao médico informações importantes sobre o desenvolvimento da doença. Mesmo a astrologia judicial é proibida aqui apenas na medida em que apresenta suas proposições como *certas* e não como *possíveis* — uma proibição extremamente difícil de ser controlada.

Assim, não admira que, mesmo após 1564, quando o "Índice dos livros proibidos" fora publicado, surgiram ainda livros didáticos e tábuas que, na verdade, deveriam estar submetidos à proibição, mas que eram em sua maioria em latim, não compreendido pelos leigos. Os autores eram muitas vezes altas autoridades eclesiásticas cujos escritos haviam recebido até mesmo a aprovação da Igreja, como no caso da obra mais famosa dessa época, *Speculum astrologiae*, de Junctinus, em dois volumes, publicado de 1580 a 1581, em Lyon, com autorização de impressão concedida pela Igreja.

O papa Sixtus V tentou, portanto, agravar a proibição. Em sua bula *Constitutio coeli et terra*, do ano de 1586, consta que teriam sido sobretudo os astrólogos que, apoiados sobre uma ciência de astros errada e insustentável, teriam pretendido desvendar aos homens passado, presente e futuro, bem como todos os assuntos possíveis, atribuindo aos astros mesmo aquilo que depende da livre vontade. As disciplinas divinatórias seriam

estabelecidas pela astúcia de homens inescrupulosos e pelos embustes dos demônios, por cuja atividade, conselho e ajuda toda adivinhação se alastra, ou porque eles são chamados expressamente para a investigação do futuro, ou porque eles mesmos, pela própria baixaza e por ódio à espécie humana, se imiscuem e se impõem secreta e desapreçavelmente com vãs revelações do futuro (segundo Braunsperger, 1928, 55).

Por isso, o papa exige que as resoluções do Tridentinun sejam aplicadas de forma mais rigorosa do que haviam sido até então. Simultaneamente, Sixtus V exclui da proibição a astrologia judicial, desde que esteja a serviço da agricultura, da navegação ou da medicina. Porém, nem sequer nessa variante conciliadora a doutrina pôde ser imposta uniformemente. É verdade que os parlamentos regionais franceses em Orléans (1560), Blois (1579) e Bordeaux (1583) proibiram todos os calendários astrológicos, punindo os respectivos autores, mas em universidades importantes da Itália — por exemplo, em Bolonha e Nápoles — os professores ainda estavam até mesmo obrigados a redigir anualmente um calendário com prognósticos astrológicos. O astrólogo Magini publicou sem dificuldades, no ano de 1604, sua *Tabulae primi mobilis*, uma tábua destinada ao cálculo de horóscopos e direções (ou seja, desdobramentos temporais); em 1609, seguiu-se a sua influente *Primum mobile*, composta de doze livros, publicada em Bolonha com a autorização de impressão do papa Paulo V, apesar de tratar de toda a astronomia e astrologia da época e de o autor, no nono livro, expressar benevolência perante a astrologia judicial.

Mais uma vez, mostra-se que a ciência astrológica ocupava um lugar tão sólido no pensamento dos soberanos que — de maneira semelhante aos edictos dos imperadores romanos contra a astrologia — não era toda uma disciplina que estava condenada, mas a utilização abusiva da ciência dos astros para a dissolução da estrutura estatal ou para a suspensão da liberdade humana. Isso também vale para a bula *Constitutio inscrutabilis*, promulgada pelo papa Urbano VIII em 1º de abril de 1631: a causa foi uma profecia do mesmo ano que provocara inquietação na população no tocante ao futuro do Estado eclesiástico. Urbano VIII, que, aliás, não se deixou impedir de apoiar o astrólogo Campanella, condenou nessa bula, mais uma vez, unicamente a instrumentalização abusiva da astrologia, como a entendia a Igreja, sem questionar a sua legitimidade como um todo. É óbvio que essa ação papal era em si mesma uma instrumentalização da astrologia, destinada à legitimação do direito ao poder e ao controle da opinião pública. Nunca houve uma astrologia neutra.

## 2. AS “REVOLUÇÕES” CIENTÍFICAS E FILOSÓFICAS

Foi também o mesmo papa Urbano VIII quem pôs Galileu Galilei, em 1632, diante da Inquisição, porque ele havia se engajado de muitas maneiras pela aceitação da nova doutrina de Copérnico da rotação da Terra em torno do Sol. Com isso, chegamos à questão das chamadas revoluções científicas do fim do século XVI e início do século XVII. Com o conceito de “revoluções”, os historiadores do século XX definiram — de fato, o termo surge inicialmente em 1943, em Alexandre Koyré — uma radical e completa reestruturação do conhecimento da natureza que superou os modelos medievais e renascentistas do cosmo, possibilitou pela primeira vez uma “ciência objetiva”, abrindo assim a porta para a “modernidade” — ou seja, para o nosso tempo. Na ciência histórica atual já não há mais tanta certeza a respeito do status singular dessa suposta revolução; Steven Shapin, por exemplo, come-

ça o seu livro sobre o tema com a frase: “A assim chamada revolução científica nunca existiu [...]” (Shapin, 1998, 9). De uma perspectiva histórico-cultural e histórico-social, falar de uma ruptura revolucionária em direção à modernidade é uma estilização mítica de verdadeiras origens que tanto nivela a multiplicidade e a incoerência dos processos quanto os encadeamentos e os precursores na ciência da Idade Média e do início da Idade Moderna. Em virtude dos estudos de Lorraine Daston (por exemplo, Daston, 2001), para Steve Shapin e muitos outros, atualmente é até mesmo questionável se “houve no século XVII sequer uma entidade cultural única, coerente, chamada ‘ciência’ que pudesse ter conhecido uma mudança revolucionária”. Visto dessa forma, trata-se apenas de

um feixe de múltiplas práticas culturais que serviam ao propósito de entender, explicar e dominar o mundo natural, mas que dispunham cada uma de particularidades próprias e se modificaram cada uma à sua própria maneira. Hoje somos muito mais céticos frente à tese de que haveria algo como um “método científico” — uma sentença coerente de processos universais, eficientes, para a aquisição de conhecimentos científicos — e ainda mais céticos diante de exposições históricas segundo as quais esse método teria surgido no século XVII e, a partir daí, nos teria sido transmitido sem maiores problemas. (Shapin, 1998, 11s.)

Em vez de prosseguir contando o mito da revolução científica, hoje se tende a analisar os *processos culturais para produção de opiniões compartilhadas coletivamente* sobre realidade, verdade, homem e natureza e, com isso, são avistados os contextos sociais que contribuíram para a imposição de um modelo científico ou filosófico. Isso também é decisivo para a astrologia, pois somente com uma tal abordagem é possível reconhecer que a crise à qual, sem dúvida, a ciência dos astros chegou nessa época não foi engendrada por uma suposta refutação científica de suas proposições básicas, mas por fatores sociais e medidas relacionadas ao controle do discurso com os quais a astrologia perdeu sua reputação pública — por exemplo, pela extinção

de cátedras de astrologia nas universidades —, bem como pela crescente imposição de uma visão de mundo mecanicista que rejeitou como retrógradas todas as explicações “ocultas”, ou seja, “encobertas”, dos contextos planetários. A transição aí não ocorreu em absoluto tão subitamente como sugere o conceito de revolução, trata-se muito mais de um lento processo de separação entre a ciência dos astros causal (aceita), a astronomia, do ramo da astrologia interpretativa, baseada em contextos invisíveis, que passava a ser progressivamente rejeitada.

Com essa relativização, não quero de modo algum negar que houve, no século XVII, mudanças bastante decisivas no campo científico e filosófico. No entanto, essas mudanças atingem em primeira linha aquilo que a partir daí foi considerado pela maioria como objetiva e cientificamente sustentável e os processos com cuja ajuda se tentava adquirir conhecimento científico. Nesse sentido, deu-se continuidade a propostas que já haviam sido formuladas na Idade Média, na Renascença e na Reforma, agora complementadas por observações pioneiras na física. Isso não foi uma revolução, mas sim o estabelecimento de um método como disciplina-mestre cultural.

### O fim do modelo geocêntrico

**Nicolau Copérnico** — Nicolau Copérnico (1473-1543) é, com certeza, um dos mais importantes precursores do novo pensamento. Sua descoberta do movimento da Terra em torno do Sol foi tida posteriormente como mudança fundamental, e em 1832 Goethe expressou com *páthos*, perante o chanceler Von Müller, que essa seria “a maior descoberta, mais sublime, mais rica em conseqüências, que o homem jamais fizera, mais importante que toda a Bíblia”. Contudo, Copérnico pôde recorrer a modelos de cálculo que haviam sido desenvolvidos antes dele, da mesma forma que o modelo da Terra como esfera já possuía adeptos desde a Antigüidade (ver a respeito Krüger, 2000).

Copérnico estudara inicialmente em Cracóvia com os famosos astrônomos e astrólogos Johann von Glogau e Albert Brudzewo, depois

em Itália, onde recebeu o título de doutor em direito canônico pela Universidade de Ferrara. Porém, seu interesse principal continuava ser a ciência dos astros, que ele conciliou com sua visão de mundo cristã, de influência platônica, partindo do princípio de que Deus deveria ter criado um sistema cósmico simples e elegante e não um complicado modelo necessário para calcular geocentricamente os movimentos planetários. Como muitos outros sábios antes dele, Copérnico também supôs que o estranho desaparecimento e reaparecimento de Vênus e Mercúrio poderia ser explicado muito mais facilmente pelo fato de que girariam em torno do Sol, e não da Terra. Após ser nomeado, em 1510, chanceler do cabido da catedral de Frauenberg dedicou-se completamente à elaboração do modelo heliocêntrico. O resultado desse trabalho foi *De revolutionibus orbium coelestium* (*Sobre as revoluções dos orbes celestes*), cuja primeira versão impressa foi entregue ao autor no dia 25 de maio de 1543, o dia da sua morte. Já entre 1510 e 1514, Copérnico enviara um primeiro esboço de sua teoria a conceituados matemáticos e astrônomos, mas a reação desdenhosa dos sábios foi tão arrasadora que ele se recolheu amargurado e somente por conselhos de amigos e colegas foi levado a, finalmente, publicar o escrito.

O interessante é que foram sobretudo astrólogos que incitaram o mestre à publicação, entre eles, Rheticus (Georg Joachim), que publicara ele mesmo, em 1539, em Danzig, um relatório prévio sobre a teoria de Copérnico e agora obtivera para o vasto manuscrito a autorização de impressão do rei da Polônia e Saxônia, ajudando a financiar a publicação. A nova doutrina que, devido à resistência por parte da Igreja, só se impôs hesitantemente dizia em suma que a Terra realizava três movimentos: um em torno do próprio eixo, um em torno do Sol e um movimento pendular do eixo terrestre em torno do pólo eclíptico, o que, por sua vez, provoca a precessão. Para a Igreja cristã e, na verdade, tanto para católicos como protestantes, esse modelo era uma afronta na medida em que soterrava a posição singular da Terra — e, com isso, do homem — como centro e derradeiro fim da criação divina. Aí residiu a verdadeira revolução que permaneceria a

sem par para a identidade cristã até Charles Darwin, no século XIX, destronar ainda mais o homem, ao fazê-lo descender do macaco. Para a astrologia, no entanto, o desafio era muito menor, e Copérnico o reconheceu tão bem quanto os seus colegas Galilei ou Kepler. Todos os três se ativeram à exatidão da astrologia (Galilei e Kepler eram, além disso, astrólogos praticantes) e, no décimo capítulo de *De revolutionibus*, Copérnico se exprime à maneira astrológica, recorrendo expressamente a Hermes Trismegisto.

**Johannes Kepler** — Copérnico deve ter tido, portanto, a mesma opinião que Johannes Kepler (1571-1630), que, em 1610, publicou a obra *Tertius interveniens*, que traz o belo subtítulo: “Advertência a todos os teólogos, médicos e filósofos, principalmente D. Philippum Feselum, para que, ao condenarem levemente a superstição de observação dos astros, não descartem tudo *a priori* e, com isso, ajam inconscientemente contra seu ofício. Adornado com muitas questões filosóficas altamente importantes, até então jamais suscitadas ou elucidadas, destinado à necessária instrução de todos os verdadeiros amantes dos mistérios naturais, elaborado por Johann Keplern”. Na quadragésima tese do livro, ele responde da seguinte maneira sobre o efeito da nova teoria para a astrologia:

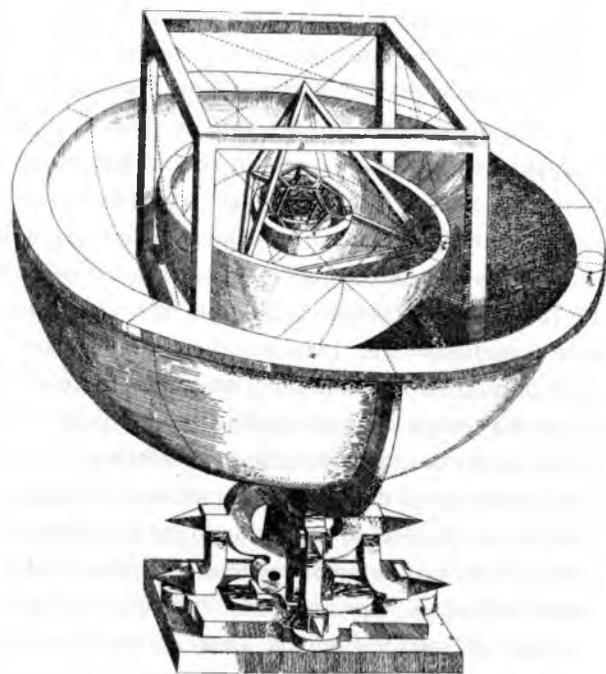
Resposta similar pertence também à dúvida se o Céu ou a Terra giram. Essa dúvida não traz suspeita à astrologia, porque não lhe diz respeito, pois basta que o astrólogo veja como vêm os raios de luz agora do Oriente, depois, do meio-dia, finalmente, do Ocidente para depois desaparecerem: basta que se saiba quando dois planetas são vistos lado a lado e quando se opõem, igualmente quando fazem um *sextilem*, *quintilem*, *quadratum* etc., o que aplicados astrónomos podem mostrar à noite em seus instrumentis circularibus tão logo dois planetas surjam. Para que o astrólogo precisa perguntar aqui, ou ainda a *natura sublunaris*, como tal acontece? De fato, tanto como o camponês pergunta como chega o verão ou o inverno e, todavia, se orienta por eles. (*Opera omnia* ed. Frisch, vol. I, 582s.)

Em suas pesquisas matemático-astronômicas, Kepler conseguiu desenvolver de modo conseqüente as idéias copernicanas e forneceu uma explicação geométrica coerente para elas, beneficiando-se principalmente de registros que o grande astrónomo Tycho Brae lhe legara. Sobretudo por meio da sua descoberta das três leis planetárias, Kepler logrou mostrar a plausibilidade do modelo copernicano; provou que os planetas giram em torno do Sol não em órbitas circulares, mas em forma elíptica. E apontou para o fato fascinante e que as distâncias dos cinco planetas em relação ao Sol correspondiam aos corpos regulares da geometria platônica, ou seja, cubo, tetraedro, dodecaedro, icosaedro e octaedro (ver figura 10). Daí concluiu que deveria haver exatamente cinco planetas, já que o Deus criador deveria ter concebido um sistema matematicamente perfeito do mundo.

Kepler queria conciliar a concepção neoplatônica de uma harmonia universal dos mundos com as leis geométricas e, assim, descrever a estrutura racional da ordem determinada por Deus em toda a sua simples beleza. Apresentou o resultado em suas duas principais obras, *Astronomia nova* e *Harmonices mundi* (ambas de 1619). O que filósofos naturais haviam suposto desde Pitágoras tornava-se agora uma certeza cientificamente fundada: Deus era um matemático e a aplicação conseqüente de princípios matemáticos levaria ao conhecimento definitivo da ordem de criação divina. Esse modelo racional do cosmo foi reforçado posteriormente por Newton, Leibniz e outros, que desenvolveram a visão da natureza como uma máquina de funcionamento mecânico e matematicamente demonstrável. Mais a respeito adiante.

Portanto, Kepler não viu em absoluto nos novos modelos astronômicos um desafio para a astrologia. Ao contrário: como muitos outros intérpretes dos astros do seu tempo, viu na interpretação dos movimentos planetários um meio legítimo e devoto de entender e prognosticar os acontecimentos terrestres. Por isso, atuou não só na arte da interpretação de horóscopos, mas também forneceu prognósticos detalhados dos acontecimentos mundanos. Um exemplo disso é o seu escrito *De fundamentis astrologiae certioribus* (*Dos fundamentos*

ORBIVM PLANETARVM DIMENSIONES ET DISTANTIAS  
PER QVINQVE REGVLARIA GEOMETRICA EXHIBENS



- |                                    |                                |
|------------------------------------|--------------------------------|
| α Sphærea η                        | lurem cum Luna ferentem repræ- |
| β Cubus primum corpus regulare     | sentans distantiam.            |
| Geometricum distantiam ob orbe     | η Orbis Magnus.                |
| η usque ad λ exhibens.             | θ Icosaedron ab orbe Magno ad  |
| γ Sphærea λ.                       | Sphæream ♀ veram distantiam    |
| δ Tetraedron siue pyramis, λ este- | indicans.                      |
| rius Sphæram λ attingens, inte-    | ι Sphærea ♀.                   |
| rius ♂ maximam inter Planetas      | κ Octaedron a Sphæra ♀ e ϑ.    |
| distantiam causans.                | orbem exhibens distantiam.     |
| ε Sphærea ♂.                       | λ Sphærea ϑ.                   |
| ξ Dodecaedron, 3. corpus a Sphæra  | μ Sol Medium siue Centrum Vni- |
| ♂ usque ad Magnum orbem tel-       | versj immobile.                |

Fig. 10: Página extraída do *Mysterium cosmographicum* de Johannes Kepler, de 1596. Kepler demonstra aqui as "maravilhosas proporções das esferas celestes", como foram pesquisadas por ele com base nos cinco corpos geométricos regulares

seguros da astrologia), que tem por subtítulo: "Nova elucidação no Ambito da teoria do cosmo com um prognóstico para os acontecimentos naturais no início do ano de 1602 após o nascimento de Cristo, escrito para os filósofos". Nesse escrito, que dedicou a Peter Vok von Rosenberg zu Böhmisch-Krumau, Kepler confronta-se resolutamente em 75 teses com as possibilidades e limites das técnicas astrológicas de previsão (ver também a epígrafe deste capítulo, extraída da capa da obra de Kepler). Suas profecias para o ano seguinte são cuidadosamente ponderadas e sempre conscientes de que a "materialização" real das forças cósmicas não pode ser prognosticada com certeza. Com isso, ele se distancia de muitas previsões avassaladoras de sua época que afirmam conhecimentos que não possuem de maneira alguma. Porém, diante do risco de macular o seu bom nome, sendo igualado a tais charlatães, sente-se obrigado a emitir seu julgamento técnico. No prefácio, consta:

Caso alguém se sinta ultrajado pelo fato de essas coisas serem apresentadas diante do grande público, junto ao qual a esperança de êxito é bastante pequena, desejo que ele reflita com exatidão que não chegaremos por outro caminho aos verdadeiros conhecedores que vivem ocultos aqui e ali senão pelo caminho da publicidade. (*Opera omnia* ed. Frisch, vol. I, 420)

A astrologia não era, portanto, algo para as massas, mais para os poucos sábios que trouxessem consigo o equipamento de cálculo e interpretação necessário para distinguir o certo do infundado.

O fato de os sinais do céu indicarem ou também anunciarem acontecimentos terrestres era óbvio para Kepler, como para a maioria de seus contemporâneos. Quando, em 10 de outubro de 1604, uma Nova pôde ser vista, o astrônomo aproveitou a oportunidade para se expressar sobre a questão da estrela do Messias (ver p. 151). Em dois escritos — *De Stella Nova in pede Serpentarii* (1606) e *De anno natali Christi* (1614) — ele esboçou a teoria de que, como também a Nova do ano de 1604 fora precedida de uma conjunção de Júpiter e Saturno

(aqui em Sagitário), o mesmo acontecimento teria sido à época uma espécie de sinal cósmico para a vinda do Messias. Kepler definiu a própria estrela de Belém como uma Nova do ano 5 a.C. Os astrônomos do início do século XVII eram, desse modo, interlocutores ativos em um discurso completo que envolvia interpretação de épocas, história santa cristã e novos modelos e métodos científicos. É claro que suas posições não eram em absoluto uniformes, mas de todo modo eram tão congruentes que não se pode falar da mera construção de uma oposição entre “nova ciência” e “obstinação cristã”.

**Galileu Galilei** — O mesmo vale para o amigo de Kepler, Galileu Galilei (1564-1642). Concordava com Kepler — e discordava de Tycho Brahe — que a doutrina copernicana seria a única correta; no entanto, segundo uma carta de 5 de agosto de 1597 ao amigo, Galileu teria evitado até então tornar público esse parecer. Isso mudou à medida que um número cada vez maior de observações sustentava claramente o modelo de Copérnico: a Nova de 1604, a descoberta do magnetismo terrestre por Gilbert, em 1600, e, sobretudo, suas próprias descobertas, realizadas com a ajuda do recém-inventado telescópio, ou seja, a existência de quatro luas de Júpiter que giram em torno de Júpiter exatamente como os planetas em torno do Sol, as fases de Vênus, equivalentes à órbita da Lua, a “forma tripla” de Saturno (que, mais tarde, se revelaria anel) e, finalmente, a descoberta das manchas solares que comprovavam nitidamente uma rotação da esfera solar. Agora, só restava a Galilei defender abertamente, em 1610, em seu *Mensageiro das estrelas* (*Nuncius sidereus*), a doutrina copernicana.

Galileu também não viu nessas descobertas oposição alguma à fé cristã. Porém, os papas com os quais discutiu a respeito (primeiro, Paulo V, depois Urbano VIII) eram de opinião completamente diversa. Assim, recebeu do cardeal Bellarmín, no ano de 1616, a instrução de que “a doutrina atribuída a Copérnico seria contrária à Sagrada Escritura e, portanto, não poderia ser defendida ou tida como verdadeira”. Galilei inicialmente não se deixou abater e declarou, em 1629,

em um debate ainda que hipotético entre ambos os sistemas, que o copernicano seria o melhor. Por causa disso, foi chamado perante a Inquisição em 1632 e concordou em renegar formal e publicamente a visão de mundo heliocêntrica. Ao contrário de Giordano Bruno, que fora queimado na fogueira em 1600 por sua opinião irredutível, Galilei decidiu-se, assim, por um consenso que lhe salvou a vida, embora tenha significado ao mesmo tempo o fim de sua liberdade e publicação, pois permaneceu subordinado ao completo controle da Inquisição até o fim de sua vida.

Galileu contribuiu com suas observações, mas principalmente também com seus experimentos, a análise do movimento de ressonância, a balança hidrostática e muito mais, para que uma nova mecânica celeste se impusesse incessantemente e para que se desenvolvessem métodos de pesquisa na física que não mais operariam com forças ocultas, tornando o visível e o mensurável a única referência de um procedimento cientificamente aceitável. Como Kepler, também Galileu não via nisso oposição alguma à astrologia, que continuou a exercer e a pesquisar. Seus diários e cartas contêm uma série de horóscopos e cálculos astrológicos; por exemplo, em uma carta assegurou a seu aluno P. Dini que sua preocupada indagação a respeito de a nova visão do mundo pôr em dúvida os fundamentos da astrologia seria completamente infundada.

### *Newton e o estabelecimento de uma visão de mundo mecanicista*

Embora as resistências contra as observações físicas e astronômicas e suas conseqüências fossem consideráveis, em meados do século XVII nenhum contemporâneo crítico podia mais se furtar à contumácia da visão de mundo heliocêntrica. Porém, demoraria ainda uma geração até que o novo paradigma predominasse definitivamente na consciência científica. Isaac Newton (1643-1727), cuja complexa obra se mostrou mais tarde completamente unilateral como protótipo de uma visão de mundo mecanicista, como paradigma para o que, a partir de

então, se chamou de “física clássica”, teve aqui, como se sabe, uma participação decisiva. Já no chamado *annus mirabilis* de Newton, o “ano milagroso” de 1666, o filósofo e cientista natural desenvolveu os fundamentos dos três conhecimentos que o tornariam famoso. Primeiro, o cálculo infinitesimal da análise matemática, cuja descoberta foi reivindicada por Leibniz a partir de 1690, já que o teorema só foi publicado postumamente; em segundo lugar, a teoria da “força de gravitação universal”, que partia da lei uniforme dos acontecimentos no cosmo e na Terra e servia, assim, como explicação tanto para a estabilidade do sistema solar como para a descrição de movimentos provocados, como a queda livre, o movimento pendular etc.; em terceiro lugar, a descoberta da natureza colorida da luz que Newton pôde comprovar com a divisão espectral da luz no prisma.

Essas descobertas apresentadas em 1687, em sua principal obra, *Philosophiae naturalis principia mathematica* (Os princípios matemáticos da filosofia natural, observe-se que aqui se fala de “filosofia natural” e não de “física”), logo o tornaram famoso além da Inglaterra. Um ponto crucial para a imposição de suas opiniões, que se encontravam em clara concorrência à filosofia natural de René Descartes (1596-1650), é a enorme influência política que Newton possuía e que ampliou continuamente. Em 1669, foi nomeado professor catedrático de matemática em Cambridge; em 1672, tornou-se membro da “Royal Society of London for the Improvement of Natural Knowledge”; em 1696, recebeu o primeiro cargo público; em 1701, foi eleito para o parlamento; em 1703, para presidente da Royal Society (até a sua morte); em 1705, tornou-se nobre com o título de “sir”.

O fato de Newton, com isso, ter sido visto como a personificação do “novo pensamento” contribuiu para que uma parte considerável de sua criação, que se encontrava fora dos estreitos limites da matemática, fosse esquecida pela posterioridade. Somente hoje essa imagem começa a ser corrigida, ressaltando-se com maior intensidade os interesses esotéricos de Newton, suas contribuições para o hermetismo, a alquimia e a astrologia (Curry, 1987; Dobbs, 1991; Fauvel, 1993). Assim, redigiu aproximadamente no fim do século XVII

um comentário sobre a hermética *Tabula smaragdina*, conservado como manuscrito no King's College Cambridge. Também n seus escritos teológicos Newton uniu suas posições de filosofia natural, por um lado, com uma interpretação da história da religião e, por outro, com uma apresentação do papel de Deus no processo mundial. Sua nova teoria de cometas, concebida em colaboração com Edmond Halley entre 1681 e 1705, por exemplo, que também previa pela primeira vez o movimento dos cometas (e, com isso, argumentava contra a opinião astrológica tradicional de que cometasseriam presságios imprevisíveis), serviu-lhe de ensejo para expressar sua repulsa ao poder do clero. Em *Theologiae gentilis origines philosophicae* (As origens filosóficas da teologia pagã), em cuja redação começou a trabalhar em 1683, expõe que antes teria havido uma autêntica religião de filosofia natural que conhecia a verdadeira estrutura do cosmo. De maneira simbólica, isso teria sido formulado no pitagorismo. Somente mais tarde, tal conhecimento perfeito teria sido corrompido, ao se idolatrar as estrelas e povoar o cosmo com almas. No décimo primeiro capítulo chega ao ponto de afirmar que a religião cristã com seus sacerdotes cômicos de poder não seria menos corrupta que seus antecessores orientais e judaicos. Aqui, aliás, tinha consciência de compartilhar da opinião de Thomas Hobbes. O culto aos astros, conclui Newton, é apenas a outra face da falsa teoria dos cometas, como também hoje a atribuição de almas aos astros e a adoração de ídolos, santos e entidades inferiores do cristianismo afastariam da autêntica filosofia natural que, Newton tinha certeza, teria reconhecido Deus como instância única, absoluta e ordenadora. Mais uma vez, vê-se aqui como a ciência dos astros está estreitamente imbricada com outras áreas da cultura: “[A] reforma da astronomia teve funções morais, teológicas e políticas diretas” (Simon Schaffer em Curry, 1987, 241).

Em que residiu, então, o desafio do novo pensamento desenvolvido por Copérnico, Galileu, Newton e outros, o qual levou a si se falar de revolução científica? Um desafio já foi mencionado, ou seja, o fato de que, na visão de mundo heliocêntrica, a posição singular do

homem como centro da criação se perdeu. Para entender o desafio na nova física de Newton é preciso observar o conflito existente entre a visão de mundo aristotélica e uma concepção platônica como Newton a desenvolvera — principalmente pela influência dos “Cambridge platonists” Ralph Cudworth e Henry More. Da antiguidade até o século XVII havia, a bem da verdade, um consenso de que as leis do céu e da Terra seriam basicamente diferentes, como Aristóteles o ensinara. Somente o campo sublunar, ou seja, os acontecimentos na Terra e entre a Terra e a Lua estavam, segundo essa concepção, expostos às leis da mudança e da decadência, todo movimento se daria aqui de modo descontínuo. O Sol, os astros e os planetas, ao contrário, eram tidos como imutáveis, contínuos e perfeitos. Por essa razão, o pensamento tradicional localizava os cometas, devido ao seu movimento irregular, no campo sublunar.

As manchas na superfície solar observadas por Galileu em 1610-11 foram consideradas, portanto, algo da dimensão do impossível. E a opinião de Newton de que as leis da gravidade deveriam valer em igual medida *em toda parte*, tanto no campo sublunar como no universo, o qual ele concebia, além disso, como infinito, era uma afronta aberta contra o pensamento tradicional. Nesse momento, surgiu de repente a pretensão de retratar os acontecimentos do cosmo numa filosofia natural *una e, assim, abri-la à intervenção investigadora do homem*. Como consequência dessa nova filosofia, graças à igualdade de leis terrestres e celestes, o estudo das coisas comuns pode esclarecer características universais do cosmo. Isso significa não apenas que o estudo de processos sublunares imperfeitos permite o conhecimento do verdadeiro ser da natureza, mas também que até mesmo efeitos humanos produzidos artificialmente podem servir para a representação da natureza universal.

Ao lado da universalização das leis naturais, representada tentativamente na forma de cálculos matemáticos, um outro problema residia na exigência de eliminar completamente características ocultas dos objetos da teoria. Desse modo, tanto a divisão aristotélica de matéria e forma foi alvejada como também a opinião de que existi-

riam conexões ocultas que se devem, por exemplo, à atração *sympathia*) entre planetas ou a uma “força” inerente às coisas. De acordo com a visão de mundo mecânica agora defendida, somente explicações físicas, como a gravidade das partículas, podem ser consideradas em tais ligações. No entanto, é preciso fixar que a matemática das leis naturais jamais foi realizada com êxito e que também os modelos elucidativos mecanicista-materialistas se baseavam em parte em preceitos apriorísticos que não podiam ser verificados empiricamente. Como se pode demonstrar, por exemplo, que sensações olfativas ou gustativas agradáveis ou desagradáveis são desencadeadas pela superfície áspera ou lisa das partículas que formam aqueles “corpos”? Hoje, historiadores críticos apontam que isso se trata mais de um “acordo entre cavalheiros” a respeito do que se aceita como explicação do que da comprovação racional do fenômeno.

Contudo, ainda que se procurem as razões para a imposição desse paradigma no *habitus* social e não na argumentação superior, não pode haver dúvida acerca do efeito radical do novo pensamento. Esse efeito atingiu também a identidade e a reputação pública da astrologia.

### *A astrologia em crise*

Na segunda metade do século XVII, é possível identificar em várias partes da Europa uma crescente postura crítica perante a astrologia tradicional. As razões para isso são diversas e diferenças regionais consideráveis reforçam ainda a impressão de que é difícil postular uma justificativa de aplicação geral para essa evolução.

A Guerra dos Trinta Anos (1618-48), na qual conflitos confessionais, bem como divergências entre classes, príncipes, cidades reais e o imperador se desenrolaram de maneira sangrenta, teve efeitos quase incalculáveis para a cultura européia. Grande parte da população morreu, os países foram devastados e empobrecidos, o que, por sua vez, abriu horizontes para expectativas simples, apocalípticas, messiânicas e astrológicas — um bom terreno para construções de

demônios e bruxas, um mau terreno para prognósticos que renunciavam à interpretação demasiado banal do futuro.

Os conflitos encarniçados entre as confissões cristãs tiveram, além desses efeitos externos, também influência direta sobre como a astrologia podia ser exercida no contexto erudito. A Contra-Reforma levou a Igreja Católica a aumentar consideravelmente sua pressão sobre a ciência e a filosofia. Muitas universidades encontravam-se sob a direção de jesuítas ou dominicanos que se opunham veementemente ao platonismo crescente e, em vez dele, difundiam uma filosofia neo-escolástica. O jesuíta espanhol Suarez havia reformulado a doutrina aristotélica e ela foi lecionada dessa forma em influentes universidades — entre elas, Oxford, Paris, Pádua e Colônia. Com isso, a astrologia de certo modo foi pulverizada entre as frentes: de um lado, encontravam-se os tradicionalistas neo-escolásticos que ofereciam resistência ao sistema copernicano e permaneciam atados a um modelo aristotélico, que se baseava na separação entre mundo sublunar e celeste, construindo um mundo do “primeiro movimento” (*primum mobile*) estabelecido atrás das esferas planetárias, empiricamente não palpável; esse modelo estava, no entanto, numa posição perdida, pois do outro lado ocorriam ano a ano descobertas simplesmente inconciliáveis com o modelo. Além disso, a astrologia tradicional era criticada pela perspectiva da filosofia natural mecanicista-matemática por ainda trabalhar com princípios qualitativos que se esquivavam a qualquer explicação empírica e se apoiavam sobre requisitos não prováveis. Sob o primado da nova doutrina puramente quantitativa e relacionada à matéria visível, a astrologia chegou a um estado de urgente necessidade de explicação.

*A diferenciação de ramos do conhecimento* — O que observamos aqui pode ser talvez melhor descrito como uma diferenciação de ramos do conhecimento. Aquela tradição astrológica que fora parte integrante das ciências eruditas desde a Renascença, no sentido de uma *occulta philosophia*, foi sendo gradualmente descartada do discurso científico. Ela não possuía mais perspectivas de desenvolvimento nas

universidades, passando a ser cultivada em outras áreas da cultura — seja em estudos privados, seja numa forma popular simplificada, seja na arte e literatura. Somente poucos assimilaram a indicação de Kepler citada acima de que, desde que a astrologia se limitasse de alguma consequente à interpretação simbólica dos acontecimentos celestes e deixasse a cargo de outros as explicações físicas, poderia lidar sem problemas o novo paradigma. Em vez disso, muitos astrólogos se prenderam à visão de mundo tradicional, expondo-se ao ridículo. A longo prazo, ao contrário, e em última análise, somente nos séculos XIX e XX foi exatamente isso o que aconteceu: a astrologia foi consequentemente separada da astronomia, a ciência dos astros qualitativa-interpretativa perdeu o seu status de ciência quantitativa-mecânica e estabeleceu-se, ao mesmo tempo, fora das universidades como disciplina psicológica.

*Como reagiram os astrólogos?* — Os abalos na identidade da astrologia que, por um lado, surgiram junto com o questionamento do modelo aristotélico-ptolemaico do cosmo e, por outro lado, com o estabelecimento de um método mecanicista-quantitativo podem ser nitidamente reproduzidos a partir das biografias e obras dos astrólogos do século XVII. As reações ao desafio copernicano transcorreram de maneira muito diversa em cada país, de forma que é preciso se distanciar de generalizações simples. Porém, vale basicamente dizer que foi na luta entre aristotelismo — ou melhor: neo-escolástica — e o novo pensamento que os caminhos se separaram. Aqueles astrólogos que lutaram contra a visão copernicana do mundo e ainda buscaram a congruência com a interpretação cristã passaram progressivamente para a retaguarda argumentativa, enquanto aqueles que seguiram o caminho do platonismo místico pré-delineado por Kepler ou simplesmente não se importaram com a astronomia heliocêntrica criaram a base para a sobrevivência de sistemas astrológicos dentro da nova visão de mundo. Pretendo apresentar agora os mais importantes astrólogos, entre os quais alguns autores de obras extremamente abrangentes na segunda metade do século XVII.

*Itália* — Começamos com a Itália, onde, apesar das proibições eclesiásticas, vários tratados e prognósticos astrológicos ainda puderam ser publicados, entre eles, o popular *Almanaco perpetuo* de Benincasa, ampliado em setecentas páginas, em 1655, pelo astrônomo Anseloni. Uma série de prognósticos foi publicada entre 1672 e 1684 mesmo em Roma, o que revela o tratamento às vezes inconsistente dispensado à astrologia pela Igreja. A maioria dos astrólogos que atuaram nesse período foi aceita porque tentava defender o sistema aristotélico neo-escolástico contra o ataque copernicano. O mais famoso entre eles foi P. Placido de Titis (1603-68). O sábio, oriundo de uma nobre estirpe úmbria, entrou aos 21 anos para a Ordem dos Olivetanos, uma congregação beneditina com sede em Siena. Mais tarde, professor de iniciação em matemática e física na Universidade de Pádua e professor catedrático na universidade milanesa em Pávia. Placidus, como é chamado até hoje, redigiu um grande número de escritos sobre a ciência dos astros nos quais apresentava a conciliabilidade da astrologia científica com o credo cristão. Placidus reagiu principalmente à crítica de seu patrício Pico della Mirandola, ao tentar eliminar qualquer orientação “qualitativa” da astrologia. Ele via os signos zodiacais, casas, aspectos e todos os outros fatores como elementos *físico-reais* que derivariam de princípios naturais. Esses princípios seriam transmitidos pela luz, o que significaria uma *influência* direta dos fatores astrológicos e não uma simples correspondência qualitativa. No lugar de divisões geométricas e sua conotação platônico-mística no sentido de Kepler, Placidus insistia na interpretação físico-causal das relações de efeito, como podiam ser encontradas na tradição aristotélica.

Em sua principal obra, *Physiomatica sive coelestis philosophia* (*Fisiomatemática ou Filosofia do céu*), publicada inicialmente sob pseudônimo em 1650, depois postumamente, numa edição aprimorada em 1675 em Milão, Placidus se volta de maneira conseqüente contra os sistemas de casas e métodos de direção deduzidos meramente da geometria, como, por exemplo, aqueles de Campanus ou Regiomontanus. Baseando-se em Ptolomeu, exige — já que a luz representaria

uma influência real — uma divisão de casas “por duas horas temprais, ou seja, pela divisão proporcional dos arcos do movimento dos pontos celestes de um para o próximo ponto angular” (1675, 189). Esse método já fora ensinado por Cardano e Magini e, na verdade, por razões meramente geométricas, o que o autor, porém, não menciona. A teoria de casas de Placidus logo obteve grande divulgação; ainda hoje o seu método é o mais utilizado em todo o mundo. A forte repercussão deveu não só à *Physiomatica*, mas sobretudo à tábuas *Tubulae primi mobilis*, muito lida, que continha em setenta teses os fundamentos de sua teoria, complementada por tábuas de casas para consulta e instruções de cálculo com trinta exemplos de horóscopos.

O fato de haver influências reais na astrologia que se originavam, afinal, do *primum mobile* além das esferas, como Aristóteles o explicara, foi difundido pela maioria dos astrólogos italianos que, dessa forma, podiam contar com o respaldo da Igreja. Aqui, merecem ser citados A. Francesco Bonatti, de Pádua, Antonio Tattoni, de Terni e P. Giambattista Riccioli, que com o seu extenso *Almagestum novum* se inspirou em Ptolomeu, formulou uma crítica incisiva a Copérnico e Galilei e também apresentou uma observação histórica da astrologia listando todas as Grandes Conjunções de 3980 a.C. até 2358 d.C. As obras de Placidus e seus colegas haviam sido publicadas com autorização da Igreja; porém, em 1688, a cúria modificou a sua postura, inserindo todos os livros astrológicos no *Index* (também os de Placidus). A proibição foi reforçada em 1709, o que provocou a transferência do núcleo da astrologia da Itália para a Inglaterra e os Países Baixos. Um ensejo para a nova depreciação da ciência dos astros foi fornecido pelo famoso astrônomo Giovanni Montanari, que publicou em Bolonha, em 1676, um prognóstico, continuado até 1686, cujas previsões acertadas lhe trouxeram reconhecimento por toda parte. Pena que Montanari admitiu em uma outra publicação, em 1685, ter feito os prognósticos, aparentemente tão bem ponderados, de modo completamente arbitrário, a fim de provar que é possível obter tantos acertos por acaso quanto com a astrologia “erudita”. Foi um golpe considerável para a corporação astrológica.

**França** — Na França também houve forte resistência contra a nova visão de mundo, mas igualmente renomados defensores. Podemos considerar como paradigmática a discussão levada a cabo no Collège de France parisiense, onde as opiniões colidiram diretamente. De um lado estava Jean-Baptiste Morin de Villefranche (1583-1656), que fora introduzido tardiamente na ciência dos astros, ao travar conhecimento com o alquimista e astrólogo escocês Davison, mas que, após a sua nomeação em 1630 para catedrático de matemática no Collège de France, logo tornou-se o astrólogo mais famoso do seu tempo. Morin desfrutava de enorme reputação junto às rainhas da França, da Suécia e da Polônia, bem como aos cardeais Richelieu e Mazarin; ele era o astrólogo da corte de Luís XIII e como tal também esteve presente ao nascimento de Luís XIV, no ano de 1638. Apesar de haver publicado inúmeras obras nas quais se confrontava criticamente com Copérnico e Placidus, a fama de Morin assentava-se sobre sua extensa produção, que abrange 26 livros e foi escrita em latim (e, portanto, somente amplamente recebida após traduções posteriores), a *Astrologia gallica*, que consumiu trinta anos de pesquisa e cuja publicação, porém — no ano de 1661 em Haia, financiada por sua antiga cliente, a rainha Marie Louise da Polônia —, o mestre não mais presenciou. Essa imensa obra, composta por mais de oitocentas páginas, 39 tabelas e oitenta exemplos de horóscopos, entende-se como uma enciclopédia completa da astrologia praticante, bem ao estilo de Junctinus. Não posso tratar aqui das várias técnicas inovadoras e das regras de interpretação altamente complexas desenvolvidas por Morin (algumas obras estão disponíveis em traduções inglesas e francesas; ver ainda Selva, 1897, e Schwickert & Weiss, 1925, vol. 2). Devemos fixar, contudo, que também Morin vê o *primum mobile*, estabelecido atrás das esferas planetárias, como a causa física central de tudo o que acontece. De lá emanam as forças siderais e influenciam o mundo sublunar, que, por sua vez, é formado por quatro qualidades primordiais. O zodíaco está solidamente ligado ao *primum mobile*; o trágico em Morin é que, com a queda desse sistema aristotélico, também as suas conclusões acabaram perdendo parte de seu poder de convicção.

Esse ponto fraco foi aproveitado por seus opositores no Collège de France, principalmente pelo prelado, físico e matemático Peter Gassendi (1592-1655). Gassendi refutou a concepção aristotélica de um primeiro espaço pleno de força, opondo-lhe um modelo epurista-mecanicista que via Deus como a causa primeira de tudo o que acontece. Os corpos dos átomos movimentam-se em um espaçoazio e por meio desse movimento causam os eventos terrestres. Por isso, Gassendi seguia a visão de mundo copernicana, mas com a solução consensual atenuante de Tycho Brahe — o Sol continua a girar em torno da Terra como centro, porém, os cinco planetas giram em torno do Sol —, já que essa solução parecia não contradizer a Bíblia. Essa também era a opinião de seu amigo Marinus Mersenne (1588-1648), que colaborou estreitamente com Descartes, Hobbes e o astrólogo Campanella. Em sua *Quaestiones celeberrimae in genesin*, publicada em 1623, Gassendi desenvolveu uma posição platônico-mística semelhante à de Kepler, a quem também se referiu expressamente mais tarde (*Harmonie universelle*, 1636).

Apesar dessas tentativas de adaptar a astrologia à nova visão de mundo, também na França a ciência dos astros ganhou fama de ser um método antiquado e não-científico. Primeiro, o fundador da Academia francesa, o ministro J. B. Colbert, declarou-se em 1666 pessoalmente contra a astrologia, proibindo rigorosamente aos membros da Academia o estudo dessa ciência. E quando o rei Luís XIV, cujo horóscopo natal Morin ainda pudera elaborar, estendeu, em 31 de julho de 1682, a proibição de calendários e almanaques astrológicos a toda a França, antes já em vigor em diversas províncias, a astrologia erudita foi atingida definitivamente.

**Inglaterra** — Na Inglaterra, a história decorreu de modo bem diferente. Embora as principais universidades — tanto as que seguiam os empiristas como também os *Cambridge platonists* — rejeitassem a astrologia como disciplina séria e alguns eruditos trabalhassem com ela apenas às ocultas, a ciência dos astros não desapareceu do debate

público. Ao contrário: em nenhum outro país europeu houve um trabalho com a astrologia tão amplo fora das universidades como na Inglaterra (ver o estudo excepcional de Curry, 1989). Veremos ainda que esse interesse contínuo viria a contribuir essencialmente para que a astrologia, aproximadamente no fim do século XIX, fosse acolhida também em outras partes da Europa.

Um grande número de assim chamados *professionals* praticava interpretações de horóscopos e publicava prognósticos político-econômicos. Ao fazê-lo corriam constantemente o risco de se tornarem vítimas da lei promulgada pelo rei Jacob I, em 1603, contra charlatães, videntes e astrólogos, que, no entanto, submetia à pena unicamente aqueles atos que “ultrapassassem os limites da astrologia permitida” ou ocorressem com intenção fraudulenta. Já que o cliente que se sentisse lesado tinha de ir ele próprio à justiça, o que para muitos era extremamente constrangedor, essa lei não possuía efeitos convincentes. E, devido às revoluções políticas, a censura oficial foi completamente abolida no ano de 1641, o que trouxe subitamente à tona um enorme mercado para a literatura astrológica — Curry fala aqui dos “dias felizes” da astrologia inglesa (1989, 19-22). Antes de 1640, não havia jornais impressos de conteúdo astrológico, em 1643, eles já eram algumas centenas; enquanto, em 1640, foram registradas apenas 22 novas publicações astrológicas, em 1642, elas saltaram subitamente para 1966; nas décadas seguintes, foram publicados em média três panfletos por dia.

Mesmo o mais famoso de todos os *professionals*, William Lilly (1602-81), que costuma ser chamado de “true father of British astrology”, foi levado a tribunal repetidas vezes, mas também se beneficiou da alta conjuntura da astrologia após 1641 (sobre a biografia de Lilly, ver Parker, 1975). Lilly era de origem simples. Em 1620, deixou de frequentar a escola de latim porque seu pai fora preso por dívidas, indo ganhar a vida em Londres como mensageiro e criado. Entretanto, teve sorte, pois, após a morte de seu senhor, casou-se com sua rica viúva e pôde aumentar consideravelmente o seu novo patrimônio

por meio de especulações imobiliárias. Com trinta anos, começou a ocupar-se da astrologia; o primeiro resultado de seu interesse por técnicas da astrologia mundana foram almanaques políticos publicados em 1644-45, sob o pseudônimo “Merlinus anglicus”, pelo quais foi levado a tribunal, mas, graças à sua habilíssima defesa, não foi condenado.

Lilly, que possuía conhecimentos extraordinários de latim, por essa razão, leu todos os tratados disponíveis, dedicou a sua vida inteiramente ao estudo da astrologia e contribuiu para que o século XVII se tornasse, de fato, o “século de ouro da astrologia” na Inglaterra. Ele mantinha contato com muitos especialistas, entre eles Sir Elias Ashmole (1617-92), logo unidos por uma estreita amizade. Lilly também dedicou sua autobiografia ao fundador do famoso Museu Ashmolean, publicada inicialmente em 1715 sob o título *Mr. William Lilly's History of his Life and Times*, que desvendava detalhes tão interessantes como a procura de um tesouro na Abadia de Westminster. Porém, a principal obra de Lilly é *Christian Astrology, Modestly Treated of in Three Books*, publicada em 1647, em Londres, e reimpressa já em 1659. A obra, que abrange quase noventa páginas, na primeira parte introduz os princípios básicos da astrologia, com muitas tabelas; a segunda é uma apresentação muito detalhada da astrologia horária, com dúzias de horóscopos exemplares extraídos de sua própria prática; na terceira, o autor trata do horóscopo natal. No anexo, encontra-se, além disso, uma bibliografia com obras astrológicas (que faziam parte da biblioteca de Lilly) e até mesmo um índice analítico.

No que se refere à astrologia horária, Lilly alcançou excelência, e nas gerações seguintes — como W. J. Simmonite e Zadkiel no século XIX — praticamente limitaram-se a copiar as suas obras. Quero, citar aqui um exemplo desse tipo de interpretação de horóscopo: no capítulo 43, Lilly trata do caso de um cavalo perdido ou roubado nas proximidades de Henley e da questão de saber se, onde e quando ele reapareceria:

Mercúrio, que aqui como o senhor da décima segunda (casa) representa o cavalo, vemos retrógrado e a se precipitar para uma conjunção com o Sol, que ao mesmo tempo é o senhor da casa substancial do cliente, como Mercúrio pertence por meio de seu movimento retrógrado ao senhor da casa substancial do cliente, além disso, a Lua se encontra local na Segunda e tanto Júpiter quanto Marte estão retrógrados nas proximidades da cúspide da Segunda, cheguei à conclusão de que o cliente reaverá sua propriedade ou seu cavalo rapidamente e improvavelmente e, na verdade, dentro de um ou dois dias após a consulta. E como a Sétima Casa está atingida pela cauda do dragão [com o que o nodo lunar que se eleva encontra-se no ascendente], julguei que o ladrão não conservaria a coisa.

Por meio de conclusões semelhantes Lilly descobre até mesmo que o cavalo retornaria do oeste, exatamente na conjunção de Mercúrio e Vênus. Ele admite que esse seria um exemplo especialmente simples, pois haveria muitos “indícios claros” e, de fato, a história acabou exatamente assim.

A fama de Lilly justificava-se não só pelo virtuoso domínio da astrologia horária (interrogação), mas também por seus prognósticos. O rei Carlos I o consultou muitas vezes, mas não acolheu o conselho de Lilly de deixar Londres imediatamente e foi, por influência de Cromwell, executado em Londres, em 30 de janeiro de 1649. Um outro prognóstico, no entanto, provocou tempestades ainda maiores: em 1651, Lilly publicou o escrito *Monarchy or No Monarchy in England*, no qual previu uma catástrofe para Londres. Quando, em 1665, a peste irrompeu e, em 1666, a capital foi vítima de um incêndio devastador, Lilly foi intimado a se apresentar à comissão de investigação do incêndio e interrogado a respeito do seu prognóstico. Declarou não ter sabido previamente o exato momento, mas se mostrou convicto de que deveria ter havido causas naturais para o incêndio. A comissão encerrou o caso aí.

Os almanaques de autoria de Lilly foram continuados após a morte do mestre por seu filho adotivo e aluno, Henry Coley. De modo geral,

esse gênero conservou a sua popularidade na Inglaterra ininterruptamente até o século XIX (apresentação detalhada em Capp, 1979). Além de Lilly e Coley, que, com suas obras *Clavis Astrologiae* (Londres, 1669) e *Clavis Astrologiae elimata* (Londres, 1676), escreveu dois guias excelentes, havia outros astrólogos produtivos à época. Merece menção John Gadbury (1627-1704), o qual foi inicialmente um aluno e amigo de Lilly, mas depois se desligou do seu bem-sucedido professor e abriu uma “contra-escola”. Isso levou os astrólogos londrinos a ter de decidir a que lado queriam pertencer. A disputa culminou mesmo depois da morte de Lilly, quando John Partridge pulicou o seu polêmico escrito *Nebulo Anglicanus, or the First Part of the Black Life of John Gadbury* (Londres, 1693).

John Partridge (1644-1715) foi também o primeiro astrólogo inglês a divulgar o cálculo das casas intermediárias segundo Flacidus (é verdade que Lilly conhecia o novo sistema, mas continuou a trabalhar com Regiomontanus). Em dois livros bastante técnicos, o *Opus reformatum* (Londres, 1693) e o *Defectio geniturarum* (Londres, 1697, ambos em inglês), expôs minuciosamente por que a nova técnica seria preferível à antiga. Além disso, Partridge criou uma série de almanaques de muito sucesso, publicada a partir de 1680 sob o título *Merlinus Liberatus* e continuada até 1783 sob o pseudônimo de seu editor “Merlinus redivivus”. No entanto, as coisas para Partridge não foram fáceis. Não só esteve muitas vezes envolvido com os tribunais, tendo sido obrigado sob o rei Jacob II a deixar a Inglaterra por um tempo, até ser reabilitado pelo rei Guilherme III. No debate público, um outro episódio lhe pregou uma dura peça: Jonathan Swift publicou, sob o pseudônimo Isaac Bickerstaff, um almanaque satírico para o ano de 1708 no qual profetizava que Partridge morreria “inevitavelmente” em 29 de março de 1709, às 23 horas. Um ano depois, Swift repetiu a dose com o escrito “As profecias cumpridas do Mr. Bickerstaff”, no qual anunciava a morte de Partridge, além de sua confissão de fracasso, a descrição do velório e o epitáfio. “Bickerstaff” completou: “Weep all you customers that use/ His pills, his almanacks, or shoes” [“Chorem, todos vocês clientes que usaram/

suas pílulas, seus almanaques ou sapatos”]. Partridge não gostou da brincadeira, principalmente porque teve muito trabalho para provar ao confuso público que continuava vivo. Mas o episódio oferece uma visão da atmosfera e do papel que cabia à astrologia daquela época na Inglaterra.

A intenção de Swift de livrar os ingleses de sua superstição por meio de suas sátiras não deu resultado. Em 1697, o médico e astrólogo Francis Moore (aproximadamente 1657-1715) recebeu do rei Guilherme III uma licença para a edição de um almanaque “leal”, publicado pela primeira vez sob o título *Francis Moore's Vox Stellarum or a Loyal Almanac for the Year 1697* e continuou a ser escrito até a Segunda Guerra. O *Moore's Almanac* tornou-se um exemplo para as diversas e muito bem-sucedidas séries de prognósticos do século XIX (ver Capítulo VII). O exemplo de John Flamsteed (1646-1719), fundador do observatório de Greenwich e primeiro “royal astronomer”, mostra que, apesar de haver uma postura cada vez mais hostil à astrologia, a ciência dos astros continuou a ser praticada também por astrônomos conceituados. O horóscopo do lançamento da pedra fundamental do observatório — em 10 de agosto de 1675 (de acordo com o calendário juliano), 15h14 — foi elaborado pessoalmente por Flamsteed e zelosamente conservado. Até hoje não se sabe quem escreveu *Risum teneatis amici* (“Contenham o riso, amigos”) na página do horóscopo. Alguns supõem que tenha sido uma brincadeira dirigida contra Flamsteed, mas é mais provável que a frase tenha sido escrita pelo próprio Flamsteed para expressar a sua inclinação pela astrologia, sem ter de assumi-la publicamente. Como mostra Günther Oestmann em um novo estudo (2003a), Flamsteed era um cientista familiarizado com todas as técnicas astrológicas.

### 3. DO ILUMINISMO AO ROMANTISMO

#### *Iluminismo, esoterismo, astrologia*

No início do século XVIII, a astrologia perdera definitivamente a sua reputação em círculos eruditos da Europa. Na esteira daqueles movimentos geralmente designados de “iluminismo”, esse processo se fortaleceu mais uma vez, resultando numa supressão definitiva da ciência dos astros interpretativa do cânone de disciplinas abriado nas universidades. Uma astrologia que se mantivesse presa ao modelo aristotélico-escolástico ou se esquivasse aos novos critérios de racionalidade e ciência simplesmente não podia mais ser levada a sério. O que de início ainda era aceito — atestado por respectivas dissertações em universidades europeias — era o exame das influências dos astros sobre o clima ou sobre o corpo humano, porém, após 1750, também essas questões, junto com a astrologia, foram confiadas ao domínio da superstição. Ao querer proibir as profecias astrológicas nos calendários domésticos, o rei Frederico, o Grande, fracassou apenas diante do protesto dos camponeses que não queriam renunciar dessa maneira aos prognósticos climáticos. A imperatriz Maria Theresia foi menos condescendente, proibindo, no ano de 1756, “todas as profecias astrológicas e conjeturas supersticiosas” nos calendários. Mais importante, contudo, do que a proibição de prognósticos anuais foi a repressão das efemérides, ou seja, o instrumento mais importante para astrólogos praticantes. As grandes tábuas não foram mais editadas e, a partir de 1710, não se publicaram novas listas. Dessa maneira, a ciência dos astros interpretativa perdeu o seu alicerce.

Os iluministas passaram a considerar a astrologia como “pseudo-ciência” ou como superstição. Quando, em 1785-89, Johann Christoph Adelung publicou sua influente *Geschichte der menschlichen Narrheit* (“História da loucura humana”, em 7 volumes), a astrologia também foi levada ao banco dos réus. Adelung ocupou-se de Lucas Gauricus, por exemplo, expondo sua suposta competência ao escárnio

do século XVIII. Na Renascença, conforme o autor, o astrólogo ainda teria tido adeptos, pois “como havia no seu tempo um grande número de tolos que acreditavam [na astrologia], então, não é milagre algum que Gauricus tenha se tornado famoso por algumas profecias feitas aleatoriamente que aconteceram por acaso e, após o fato consumado, tenham sido aumentadas pela doce simplicidade” (volume 2, 256). O mais importante documento do iluminismo também esboça uma imagem semelhante, ou seja, a *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts, et des métiers* (17 volumes, 1751-65), publicada por Denis Diderot e outros. O artigo “Astrologia” (volume 1, 780-3) distingue entre *astrologie naturelle* e *astrologie judiciaire*, a “natural”, ou seja, a correlação entre planetas e o clima etc., teria total consistência, enquanto a astrologia de horóscopos é tida como superstição, com a qual, segundo os autores, “nós mesmos estávamos infectados em séculos passados” (781). Para os iluministas franceses em torno de Diderot e Voltaire, a astrologia era praticamente uma ciência insana, inventada pelos padres para subjugar o povo. A libertação da razão da reivindicação de poder pelas doutrinas religiosas levava forçosamente à libertação do despotismo astrológico. A delimitação em relação à astrologia passou a ser certeza do próprio status iluminista.

Embora com isso a questão fique (relativamente) clara do ponto de vista da história da ciência, o mesmo não se pode dizer com relação à história da cultura: por um lado, havia um interesse intacto pela interpretação de seqüências temporais e contextos de vida pessoais; por outro lado, brotava da própria ênfase racional dos iluministas uma contra-opção, relevante tanto quanto ao conteúdo como à questão social, que conquistou expressão na filosofia, na arte e na literatura. Esse contexto, discutido como ambivalência do iluminismo, é um elemento estrutural da história européia do espírito desde o século XVIII. Só é possível compreendê-lo quando se leva em conta que os padrões de racionalidade desenvolvidos à época — que já trazem em si suas negações — não são congruentes com o que hoje entendemos por “*ratio*”.

**A busca por “conhecimento superior” e a ambivalência do iluminismo** — Já pudemos constatar em vários pontos que a separação entre ciência racional e esoterismo irracional não dá conta do modo algum da interpenetração desses campos da cultura e modos de explicação do mundo na Idade Moderna européia. Com Erich Meuthen afirma incisivamente em sua obra de referência sobre o século XV, na recepção da Antigüidade pela Renascença agir “em forte medida justamente não os lados ‘esclarecidos’ do paganismo antigo, mas o [...] obscuro, o misterioso e o mítico” (Meuthen, 199, 183). Uma ambivalência semelhante mostra-se também nos discursos do século XVIII, o que vem sendo ressaltado há algum tempo por muitos historiadores. Cada vez mais se reconhece que a menção do obscuro como o “Outro da Razão”, freqüentemente oposto de modo diotômico ao “facho do iluminismo” e à luz da Razão, por um lado nasce de uma retórica iluminista de auto-afirmação, porém, por outro lado, utiliza ela mesma metáforas do conhecimento oriundas da tradição esotérica.

Um dos primeiros a seguir essa abordagem de forma conseqüente foi o germanista Rolf-Christian Zimmermann. Partindo da observação de que a filosofia popular religiosa do início do iluminismo “tentava direcionar” o hermetismo de Jakob Böhme “para os trilhos da Razão” (Zimmermann, 1969, 129), ele desenvolveu o conceito de “hermetismo racional” para descrever as correntes espirituais de onde colheram Goethe e outros (1969, 128-71). Isso foi confirmado por parte da ciência histórica: Reinhart Koselleck afirmou em 1959 (1973) que o mistério das lojas maçônicas na era do absolutismo possuía a função de proteger o novo e autoconfiante cidadão do Estado. Com isso, as sociedades secretas contribuíram tanto para a criação de estruturas democráticas como a crítica dos iluministas: “iluminismo e mistério aparecem desde o início como gêmeos históricos;” (1973, 49). A crítica — esse conceito polêmico do século XVIII — desenvolveu, no entanto, uma dinâmica dialética própria ao destruir os fundamentos sobre os quais se apoiava:

Conceitos estabeleciam seus contra-conceitos que, no mesmo processo, eram desvalorizados e, dessa maneira, geralmente, “criticados” [...]. As divisões dualistas que os críticos utilizavam mostram-se, assim, como um único paradoxo: serviam de fermento para eliminar todas as diferenças e opostos, ou seja, as tensões construídas de modo dualista das quais o iluminismo justamente extraía sua evidência (Koselleck, 1973, 103)

A pesquisa mais recente sobre o esoterismo reconhece nessa dinâmica um elemento estrutural geral dos discursos iluministas nos quais a fascinação pelo obscuro e irracional, bem como por sua dissipação à luz da Razão, representa um ponto central. Nesse meio tempo, há alguns estudos que se ocupam minuciosamente com esse contexto (Neugebauer-Wölk, 1999, Trepp & Lehmann, 2001; vide também Kippenberg & Von Stuckrad, 2003, 70-81). Aí se revela que a veneração ao iluminismo e ao conhecimento, como praticada por muitos intelectuais do século XVIII, justamente *não* se baseia nos modelos de razão de um René Descartes, mas na busca de autores renascentistas pela “Luz da Razão”. Por meio do vínculo entre esoterismo e iluminismo se reconhece quanto os envolvidos se importavam com o saber *superior*, o conhecimento *absoluto* e uma verdade que *transcendesse* o mero entendimento. O homem por inteiro deveria ser apreendido por esse iluminismo, o que daria início a um renascimento do homem que depois foi transferido também para contextos políticos e culturais.

Como já apontado, a conexão de discursos iluministas com a idolatria da Razão à época do Renascimento ocorreu de maneira mais nítida no seio das sociedades secretas do século XVIII.

*Semântica astrológica nas sociedades secretas do século XVIII* — O esoterismo é, na verdade, relevante para a cultura europeia não apenas do ponto de vista da história das idéias, mas se manifestou também em processos sócio-históricos, sobretudo no século XVIII. Os círculos dos maçons, rosa-cruzes, iluminados e outras assim chamadas

“sociedades secretas” podem ser entendidos no sentido de um *esoterismo institucionalizado* nos quais iluminismo e burguesia estabeleceram uma ligação específica (Neugebauer-Wölk, 1999). Eis lugar onde espíritos iluministas como Leibniz, Herder ou Goethe tanto discutiram seus ideais político-filosóficos como também estilizam esotericamente a racionalidade no sentido de um “hermetismo racional” e na busca pelo “conhecimento absoluto”.

Aquelas sociedades secretas estavam ligadas ao programa das academias platônicas da Renascença no que diz respeito ao conteúdo e à história social. É verdade que as origens do movimento maçônico, até hoje ainda obscuras, encontram-se na Idade Média Central (os vestígios mais antigos são o poema Regius, datado aproximadamente de 1390, e o manuscrito Cooke, de cerca de 1430-40), e os mais antigos manuscritos constitutivos são de meados do século XV, porém, esses grupos só entraram no espaço público no século XVII, quando determinadas lojas se uniram em associações maiores, tentando organizar os seus sistemas. A fundação da grande loja maçônica de Londres, no ano de 1717, constitui, por essa razão, o verdadeiro início da história maçônica. Paralelamente, os rosa-cruzes chamavam cada vez mais atenção. Em seus manifestos *Fama Fraternitatis* (1614) e *Confessio* (1615/1616) haviam apresentado o legendário fundador Christian Rosenkreutz como um adepto que teria lido o “Livro do mundo” (*liber mundi*) e que teria sido iniciado na tradição de Hermes e da Tabula Smaragdina. Além disso, a lenda em torno da abertura de seu túmulo, em 1604, se assemelha à descoberta dos antigos escritos na sepultura de Hermes Trismegisto. Dessa forma, o hermetismo moderno uniu-se a reivindicações religiosas e políticas que no século XVIII encontravam cada vez mais ressonância, inclusive em círculos iluministas.

No que se refere à importância da astrologia para a história da cultura cabe notar que dentro daqueles grupos foi desenvolvido um simbolismo impregnado de elementos astrológicos. Os sistemas de graus seguiam — como nos antigos mistérios — a semântica astrológica, as iniciações realizavam-se com referências a tradições hermético-esotéricas, baseadas numa cosmologia neoplatônica. Essa cosmologia

foi, no entanto, amplamente psicologizada na esteira das revoluções científicas, permanecendo acessível também a pensadores iluministas. Por exemplo, os sete planetas representavam no “velho e aceito rito escocês” os sete querubins: Miguel estava para Saturno, assim como Gabriel estava para Júpiter; Uriel para Marte; Chamaliel para Vênus; Rafael para Mercúrio; Tsaphiel para a Lua; Zerachiel para o Sol. Nos rituais, eram postos performaticamente em cena as respectivas divindades e anjos que representavam cada um princípios espirituais e éticos que o adepto tinha de conhecer e integrar em seu caminho.

Na “Maçonaria Egípcia”, as paredes da sala onde os “magos de Memphis” realizavam seus rituais — o santuário — eram revestidas de damasco vermelho no qual estavam apostas representações de Saturno, Osíris, Ísis, Hórus e Harpócrates. A sala era iluminada com quinze velas, distribuídas pelos pontos cardeais. O altar ficava no leste. Saturno, vestido de preto, pendurado sobre a entrada, era considerado o pai dos deuses, crescido de um tronco de árvore e símbolo da matéria primordial. Osíris, pintado em cores amarelas na parede ao sul, era o símbolo do fogo oculto do Sol, filho real de Saturno, esposo de Ísis e pai de Hórus. Ísis, representada em cores brancas e símbolo da umidade, da natureza e da Terra (Lua), era a filha mais velha de Saturno e, como rainha, irmã e esposa de Osíris. Hermes (Mercúrio ou Thot) era seu ministro. Finalmente, no leste, encontrava-se Hórus como deus da razão, segurando nas mãos as figuras da felicidade e da morte. À esquerda, ficava a representação de Harpócrates, irmão de Hórus e deus do silêncio. Saturno portava do lado direito do peito o símbolo do Sol, do lado esquerdo, o da Lua; diante de si, segurava o cetro de Mercúrio, que dividia luz e escuridão. No meio do santuário, havia um ataúde entre duas palmeiras, à cabeceira, um ramo de tamarindo e sobre ele, o símbolo de Mercúrio. À frente do ataúde, havia um tapete igualmente decorado com símbolos.

A encenação servia basicamente para mostrar aos adeptos e fazê-los experimentar fisicamente o que de fato acontece em seu interior

— uma iniciação em novos níveis de consciência, em processos de conhecimento que poderiam ajudá-los em seu caminho rumo à Realidade superior. A semântica astrológica e alquímica é integrada aí num sistema completo cósmico-religioso que não mais diz respeito ao horóscopo natal ou à astrologia mundana, mas que, em compensação, era especialmente adequado à compreensão dos elementos e à interpretação astrológica como forças psíquicas. As obras surgidas nesse contexto — por exemplo, *Opus mago-cabbalisticum et theosophicum* (1735, reedições em 1760 e 1785) ou *Geheime Figuren der Rosenkreuzer aus dem 16. und 17. Jahrhundert* (“Figuras secretas dos rosa-cruzes dos séculos XVI e XVII”) (1789), de Georg Welling — expõem a astrologia de maneira conseqüente como uma “ciência primordial”, que, além de discussões sobre sistemas heliocêntricos e geocêntricos, é capaz de unir simbolismo cósmico com disposições anímicas e, com isso, é a primeira a fundamentar o “saber superior” dos iluministas.

### *Romantismo e a restauração da antiga ciência dos astros*

Aproximadamente no fim do século XVIII, a astrologia praticamente tinha desaparecido, portanto, dos debates científicos. A ciência natural empírica estava começando a evoluir para disciplina-mestre, para se impor definitivamente no século XIX. Porém, mais uma vez, seria errado descrever essa evolução como unilateral e clara, tão fortes eram as forças adversárias e as ambivalências inerentes à ciência moderna que garantiram à astrologia — ainda que em forma modificada — a sua existência. Tratarei mais detalhadamente da situação na Grã-Bretanha no próximo capítulo. Neste trecho quero voltar a atenção para aquelas áreas da cultura que não se satisfizeram com a racionalização do cosmo e dos mundos vivos e, em vez disso, defenderam uma completa integração do “vivo” igualmente na ciência. Somando-se isso ao novo entusiasmo pela Grécia antiga, também a astrologia continuou a ser transmitida com naturalidade. A diferença era essencialmente que, no século XIX, os astros foram *estetizados* e

psicologizados, ou seja, entendidos como representantes simbólicos de forças universais que agem no interior do homem, bem como no universo concebido holisticamente. Quero elucidar o significado disso a partir do exemplo da “pesquisa natural” da época de Goethe e do próprio romantismo.

### *Astrologia na época de Goethe*

No dia 28 de agosto de 1749, ao meio-dia, com o décimo segundo badalar do sino, vim ao mundo em Frankfurt am Main. A constelação era feliz: o Sol encontrava-se no signo de Virgem e culminava naquele dia; Júpiter e Vênus olhavam-no amistosamente, Mercúrio, não hostil. Saturno e Marte comportavam-se de maneira indiferente; somente a Lua, que acabara de tornar-se cheia, exercia cada vez mais a força do seu reflexo à medida que se aproximava a sua hora planetária. Ela opôs-se, portanto, ao meu nascimento, que não pôde ocorrer até que essa hora passasse.

Esses bons aspectos [sic!], que os astrólogos mais tarde muito enalteceram, podem ter sido a origem da minha sobrevivência: pois, por inabilidade da parteira, vim ao mundo natimorto e somente com muito esforço conseguiram que eu vislumbrasse a luz. Essa circunstância que trouxera grande aflição aos meus causou, no entanto, vantagem aos meus concidadãos, pois meu avô, o prefeito Johann Wolfgang Textor, aproveitou o ensejo para que um médico parteiro fosse contratado e o curso de parteiras fosse introduzido ou renovado; o que, portanto, pode ter favorecido alguns dos posteriores.

Com essas frases, Johann Wolfgang von Goethe começa sua autobiografia *Dichtung und Wahrheit* (Poesia e verdade). Ao começar a narrativa com a descrição de seu horóscopo natal, retoma tradições que eram corriqueiras em círculos intelectuais o mais tardar desde Girolamo Cardano e que mostram um tratamento completamente óbvio da interpretação astrológica do momento de nascimento. A leve ironia do segundo parágrafo evidencia, além disso, que Goethe, como muitos de seus contemporâneos, não se subordinava absolutamente

à interpretação realizada pelos astrólogos, e sim lidava com a ciência dos astros de forma lúdica e criativa.

Goethe tinha familiaridade desde a juventude com a tradição mágico-hermética da Europa (cf. Zimmermann, 1969). Os aspectos mágicos da alquimia, da *magia naturalis* e da astrologia encontram recepção explícita em vários trechos de sua obra, em *Michen* (*Contos de fada*), no fragmento “Die Geheimnisse” (“Os mistérios”), em *Os anos de peregrinação de Wilhelm Meister* e, naturalmente, no *Fausto*, cuja redação marcou a segunda metade da sua vida. Tornaram-se famosas também suas “Palavras primordiais órficas” que até hoje marcam a identidade dos astrólogos, já que exprimem de maneira particularmente feliz a conexão entre determinismo e liberdade viva:

Como no dia que te deu ao mundo  
o Sol os planetas saudava,  
foste então logo vicejando  
segundo a lei que te guiava.  
Assim tens de ser, não é possível que de ti fujas,  
assim diziam já sibilas, assim os profetas;  
E tempo algum e força alguma destrói  
a forma marcada que viva evolui.\*

Goethe, como se sabe, era não só um poeta, mas atuava em quase todos os campos da ciência, da política e da arte. Seus esforços científicos situavam-se no contexto da *pesquisa natural* de seu tempo, a qual não conhecia ainda uma separação estrita entre ciência natural empírica e filosofia natural especulativa. Como Schelling e outros filósofos, Goethe estava interessado naquilo que à época era denominado de “todo do mundo”, ou seja, um princípio espiritual

\* “Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,/ Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,/ Bis alsobald und fort und fort gediehen,/ Nach dem Gesetz wonach du angetreten./ So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen./ / So sagten schon Sibyllen, so Propheten;/ Und keine Zeit und keine Macht zertrücket/ Geprägte Form die lebend sich entwickelt.

vivo, visível e investigável na realidade materializada, mas que não pode ser reduzido a ela.

O pano de fundo dessa posição é formado por uma reflexão crítica sobre a revolução científica desencadeada por Copérnico, Newton e outros, vista por não poucos como um “desalmamento” do cosmo. No fim do século XVIII, buscaram-se alternativas para essa concepção — sendo encontradas mais uma vez na Antigüidade grega. Quando Goethe exclama “cada um é um grego à sua maneira!” exprime a postura de muitos contemporâneos que consideravam a Grécia uma experiência de cultura que oferecia para o presente aquela alternativa de ouro que, de fato, já passara, mas que poderia ser reavivada. Ao lado da pura ciência da razão, encontrou-se no monoteísmo judaico-cristão um outro culpado pela miséria do presente, que teria destituído o poder da alegre cultura grega e criado com isso a burguesia conservadora e a sociedade hostil à experiência. Friedrich Schiller, amigo de Goethe, não mediu as palavras em seu poema “Os deuses da Grécia”, provocando uma grande controvérsia:

Quando ainda o belo mundo regieis  
no leve laço da alegria conduzíeis  
homens mais ditosos,  
seres formosos do país das fábulas! [...]  
Onde agora somente, como nossos sábios dizem,  
uma bola de fogo gira sem alma,  
guiava outrora sua dourada carruagem  
Hélios em serena majestade. [...]  
Para um enriquecer entre muitos,  
esse mundo de deuses precisou perecer.\*

\* “Da ihr noch die schöne Welt regiertet./ Na der Freude leichtem Gängelband/  
Glücklichere Menschenalter führtet./ Schöne Wesen, aus dem Fabelland! [...]/  
Wo jetzt nur, wie unsere Weisen sagen./ Seelenlos ein Feuerball sich dreht./  
Lenkte damals seinen goldenen Wagen/ Helios in stiller Majestät. [...]/ Einem zu  
bereichen unter allen./ Mußte diese Götterwelt vergehen.

Ante a “bola de fogo sem alma” de um Copérnico, o deus Sol Hélios é, portanto, evocado aqui como antídoto místico que seria capaz de restaurar a unidade perdida do homem com o cosmo.

A astrologia também obteve novas honras literárias pela restauração do antigo mundo dos deuses, pois ela parecia ser, ao menos em sua forma erudita filosófica, um modelo do cosmo vivo que representava a dinâmica da liberdade e necessidade, história e religião. De *Wallenstein*, cujo horóscopo foi repetidamente objeto de debates públicos desde a famosa interpretação de Kepler, é possível depreender como chiller trabalhou essas dinâmicas. Schiller, que era completamente cego em relação à astrologia e que se deixou instruir por Goethe — como atestam as correspondências — sobre como deveria ser uma astrologia de reflexão filosófica, destaca em seu drama, novamente de forma incisiva, a antiga arte da interpretação a partir da figura do astrólogo Seni. Porém, uma nova concepção do papel da ciência dos astros, como viria a se impor no século XIX, já se torna visível em *Wallenstein*, por exemplo, na fala de Max Piccolomini (3º ato, 4ª cena):

Oh! Nunca mais quero censurar sua crença  
nos astros, no poder dos espíritos.  
Não só o orgulho do homem preenche o espaço  
com espíritos, com forças misteriosas,  
também para o coração que ama  
a natureza comum é estreita e significado mais profundo,  
há no conto de fada da minha infância  
do que na verdade que a vida ensina.  
É apenas o alegre mundo das maravilhas  
que dá resposta ao coração encantado,  
abrindo-me seus espaços eternos,  
oferecendo-me ricamente milhares de ramos  
sobre os quais o espírito inebriado feliz se embala.  
A fábula é o lar do amor;  
Ele gosta de viver entre fadas, talismãs,  
gosta de crer em deuses, porque é divino.  
Os antigos seres das fábulas já não são,

a excitante estirpe emigrou;  
 Porém, o coração precisa de uma língua,  
 o velho instinto traz novamente os velhos nomes  
 e percorrem agora o céu de estrelas  
 aqueles que na vida amistosamente também se transformaram;  
 De lá acenam para o amante,  
 e tudo o que é grande nos traz Júpiter  
 ainda esse dia, e Vênus, tudo o que é belo.\*

Embora Seni ainda represente o rígido poder do destino visível nas estrelas, é, porém, essa postura de intelectuais iluministas que agora ocupa o primeiro plano. A astrologia não é mais ciência, e sim arte desembaraçada e religião que, como linguagem de sinais do universo vivo, animado e acessível ao coração que ama, reivindica seu lugar cultural.

**Romantismo** — O tom que foi anunciado aqui continuaria a ser ouvido no século XIX como um baixo contínuo. A estetização e psicologização das forças astrais tornaram-se um elemento não irrelevante da reflexão na arte e na pesquisa natural do romantismo, o qual derivava da busca por uma explicação totalizadora e não-reducionista do cosmo. Partindo da filosofia natural de Schelling (1775-1854), que se

\* “O! nimmer will ich seinen Glauben schelten/ An der Gestirne, an der Geister Macht./ Nicht bloß der Stolz der Menschen füllt den Raum/ Mit Geistern, mit geheimnißvollen Kräften./ Auch für ein liebend Herz ist die gemeine/ Natur zu eng, und tiefere Bedeutung/ Liegt in dem Märchen meiner Kinderjahre./ Als in der Wahrheit, die das Leben lehrt./ Die heitre Welt der Wunder ist's allein./ Die dem entzücken Herzen Antwort gibt./ Die ihre ewgen Räume mir eröffnet./ Mit tausend Zweige reich entgegenstreckt./ Worauf der trunkne Geist sich selb wieg't./ Die Fabel ist der Liebe Heimatwelt./ Gern wohnt sie unter Feen, Talismanen./ Glaubt gern an Götter, weil sie göttlich ist./ Die alten Fabelwesen sind nicht mehr./ Das reizende Geschlecht ist ausgewandert./ Doch eine Sprache braucht das Herz, es bringt/ Der alte Trieb die alten Namen wieder./ Und an dem Sternenhimmel gehn sie jetzt./ Die sonst im Leben freundlich mit gewandelt/ Dort winken sie dem Liebenden herab./ Und jedes Große bringt uns *Jupiter*/ Noch diesen Tag, und *Venus* jene *Schöne*”.

alimentou ela própria de tradições esotéricas, não poucos filósofos do romantismo alemão tentaram restabelecer a astrologia como ciência metafísica. Em 1803, August Wilhelm Schlegel afirma em seu seminário *Über Literatur, Kunst und Geist des Zeitalters* (“Sobre literatura, arte e espírito da época”) que os homens, em consequência do iluminismo, só pensam em categorias de quantidade e utilidade, com isso, perderam o senso do maravilhoso. A astronomia, diz portanto Schlegel, deveria tornar-se novamente astrologia, pois se estiver convicto do apoio do Céu, o homem que contempla os astros será mais por ela elevado do que alguém que se veja como “servo da Terra”.

Outros seguiram a mesma cartilha. Quando Novalis (Friedrich von Hardenberg, 1772-1801) fala do significado qualitativo e relações numéricas e denomina a astronomia de “verdadeira metafísica” e “astrologia correta”; quando, com base nos trabalhos de Franz Anton Mesmer — cuja dissertação traz o título significativo *De influxu astrorum in corpore humano* (“A influência dos astros sobre o corpo humano”) —, numerosos pesquisadores naturais, entre eles o poeta Justinus Kerner, buscam um princípio primordial que percorra todo o universo e a matéria, também reproduzido na astrologia; e quando filósofos como Gustav Theodor Fechner elaboram reflexões especulativas sobre o animismo dos planetas e a participação das almas humanas, que se reencarnam repetidamente na alma divina do mundo — então fica evidente uma opção alternativa àquela ciência que parte do primado da razão pura e do paradigma da racionalização mecanicista do cosmo.

Essa valorização da astrologia como “astronomia metafísica” fundamentada na filosofia natural deve, porém, ser claramente distinguida de uma arte de horóscopos de interpretação prática, como foi exercida na Inglaterra. No continente, no século XIX, somente poucos ousavam vir a público com obras de fato astrológicas. O “vidente e astrólogo” de Munique, J. K. Vogt, constitui uma exceção. Teria previsto a queda de Sebastopol e o declínio de Napoleão III e se suicidou em 1860, quando um prêmio de loteria calculado por ele não se realizou. Mais importante, contudo, foi o professor catedrático de Erlangen,

Johann W. Pfaff (1774-1835), que no escrito *Astrologie* (1816) afirmou que a astrologia buscaria novamente o seu lar “no círculo das ciências cultivadas pelas musas” e o deveria adquirir, pois sua tradição seria honrosa e verdadeira. Nos anos de 1822-23, Pfaff publicou com a colaboração de G. H. Schubert, seu colega na universidade, *Astrologische Taschenbücher* (“Diários astrológicos”), os quais contêm uma tradução alemã completa do *Tetrabiblos* de Ptolomeu, bem como inúmeros tratados sobre Grandes Conjunções, a estrela de Belém e outros temas tradicionais. Pfaff também era da opinião de que o universo seria banhado por um único princípio espiritual, que abarcaria tudo. Essa teoria foi exposta em sua coletânea de ensaios “Der Mensch und die Sterne. Fragmente zur Geschichte der Weltseele” (“O homem e os astros. Fragmentos sobre a história da alma do mundo”) (1834).

Excetuando-se essas tentativas de restauração da ciência dos astros no meio culto, porém, é preciso constatar que a astrologia amargou no século XIX uma existência de desprezo social. Os astrólogos praticantes ainda exerciam sua atividade, mas não podiam fazer valer influência alguma na sensibilidade pública e nas universidades. Somente na forma finalmente “espiritualizada” de entusiasmo burguês pelos gregos difundiu-se uma ciência dos astros largamente destituída de saber específico, que representava mais uma especulação construída para pesquisadores naturais de tendência romântica do que um prosseguimento das tradições astrológicas. Uma tal continuidade existiu apenas na Grã-Bretanha, de onde, aproximadamente no fim do século XIX, a astrologia teve de ser de certo modo reimportada para o continente.

## VII

### LINHAS DE EVOLUÇÃO DA ASTROLOGIA MODERNA

Exatamente como Deus, a astrologia ajuda aqueles que ajudam a si mesmos. [...] O homem pode ser o mestre do seu destino. Porém, o homem não deveria lutar demasiadamente para ser o mestre. O imprudente jamais o será; o sábio raramente deseja sê-lo.

EVANGELINE ADAMS

Todo homem e toda mulher são uma estrela.

ALEISTER CROWLEY

NEM A REVOLUÇÃO CIENTÍFICA nem o iluminismo trouxeram o fim da astrologia nas culturas da Europa e da América do Norte. É verdade que a ciência dos astros se modificou sob as circunstâncias da modernidade, adaptando-se a novas necessidades e argumentações, no entanto, não pode haver dúvida de que ainda hoje a astrologia deve ser considerada como um sólido elemento da cultura moderna. Neste capítulo, quero reconstituir as linhas básicas dessa evolução, começando com a situação na Grã-Bretanha, que — como já foi apontado — foi marcada por uma impressionante continuidade nos campos da prática astrológica. Na França e na Alemanha, ao contrário, a astrologia teve de ser novamente importada da Inglaterra em torno de

1900, mas logo depois se desenvolveu um cenário astrológico multo vivo, com associações, revistas e congressos próprios e grande percepção pública, sobretudo nos países de língua alemã. Um motivo decisivo para o novo interesse pela astrologia foi o desenvolvimento da psicologia, por um lado, que disponibilizou uma linguagem simbólica psíquica que pôde ser aplicada de maneira extraordinária ao simbolismo astrológico, e, por outro, a influência da Sociedade Teosófica, da qual surgiram vários grupos esotéricos que, por sua vez, fundaram escolas astrológicas.

Se quisermos descrever a astrologia no século XX será preciso considerar, ao lado da sua diferenciação em diferentes escolas, também o questionamento da visão de mundo mecanicista, ou seja, a nova “revolução científica” pela Teoria da Relatividade e a mecânica quântica. Muitos astrólogos hoje são da opinião de que a mecânica quântica oferece um modelo capaz de comprovar brilhantemente a interpretação não causal dos astros. No esboço histórico abaixo, examinarei as reflexões relacionadas a isso, bem como um outro campo de discussão: as tentativas de aplicar as conquistas metódicas da pesquisa social empírica às asserções da astrologia.

Mas comecemos com a Grã-Bretanha, que pode ser chamada de centro da astrologia no século XIX.

## 1. A GRÃ-BRETANHA NO SÉCULO XIX

Em retrospectiva, é realmente impressionante em que medida a astrologia pôde se afirmar na Grã-Bretanha após a sua “era de ouro”, ou seja, a segunda metade do século XVII. Afinal, a corrente filosófica dominante do empirismo atacou rigorosamente a interpretação dos astros e, no século XVIII, praticamente já não havia mais intercâmbio com representantes continentais da astrologia profissional. Há uma série de motivos a mencionar para a continuidade entretanto existente: ao lado dos efeitos muito diversos da Guerra dos Trinta Anos para a Inglaterra, a Alemanha e a França e o vínculo da astrologia com a

monarquia inglesa, foi principalmente a reputação da ciência dos astros na percepção pública — sustentada por leigos — que assegurou a influência dos astrólogos. A fama de *professionals* como William Lilly, John Gadbury e John Partridge repercutiu através do século XVIII e também ainda no século XIX, e os guias e almanaques criados por eles continuaram a desfrutar de grande popularidade. A *Stationer's Company*, uma das muitas corporações medievais de artesãos aindaativas da cidade de Londres, cuidou, com a edição continuada de anuários e almanaques, para que os padrões de interpretação elaborados pelos *professionals* do século XVII não caíssem no esquecimento. De fato, tais publicações eram uma das mídias mais importantes utilizadas por astrólogos ativos de vários níveis para agir publicamente, criando um mercado que no século XIX já mostrava os contornos que ainda hoje podem ser encontrados.

Contudo, antes de tratar dessa questão em mais detalhes, cabe lembrar as novas discussões da corporação astrológica, que estavam ligadas à descoberta de outros planetas e à especulação sobre eventuais corpos celestes.

### *Planetas sobre planetas*

Por mais de 2 mil anos os astrólogos trabalharam com sete planetas (incluindo-se o Sol e a Lua) e uma série de pontos de cálculo como o eixo do nodo lunar, o ascendente e a roda da fortuna. A razão para isso reside no simples fato de que só o olho nu enxerga apenas até o planeta Saturno e que, portanto, o reconhecimento de eventuais “transaturninos” requer a utilização de um telescópio. Pode-se facilmente imaginar como astrônomos e astrólogos ficaram elletizados quando o desenvolvimento de telescópios tornou possível a visão de regiões do universo cada vez mais distantes. É verdade que aquilo que de fato se ocultava atrás dos fenômenos dependia de uma interpretação — a discussão em torno das afirmações de Galileu Galilei e das “provas” empíricas o evidencia —, porém, cedo ou tarde, impôs-se a noção de que o universo ainda reservava uma série de surpresas.

Para a interpretação astrológica, isso representou um ganho e, ao mesmo tempo, um risco. Se realmente há transaturninos ou outros astros relevantes, então sua inclusão possibilita uma diferenciação da interpretação que abre a visão para aspectos completamente novos da interpretação de horóscopos. Ao mesmo tempo, contudo, surge a questão de saber se o material interpretativo elaborado até então não seria, assim, inteiramente relativizado, pois representa evidentemente apenas uma pequena parte do jogo cósmico de forças de fato existente. Até hoje é possível sentir essa ambivalência na discussão sobre novos astros, pois no século XX foram descobertos, ano a ano, centenas de planetas, planetóides, asteróides, cometas ou meros fragmentos rochosos que basicamente poderiam ser todos candidatos a uma interpretação astrológica. O Instituto de Astronomia Teórica de São Petersburgo publica anualmente uma lista de asteróides e suas órbitas. Nesse meio-tempo, eles já são mais de 5 mil. É difícil dizer quais entre eles são relevantes do ponto de vista astrológico.

Como lidar, então, com esse problema? Na corporação há diferentes facções, envolvidas numa discussão por vezes encarniçada. De um lado estão os tradicionalistas, que se atêm estritamente aos sete planetas clássicos — no máximo, completados por Urano, Netuno e Plutão —, com o argumento, sem dúvida vigoroso, de que já existem problemas suficientes em interpretar de maneira adequada as relações múltiplas e extremamente complexas entre esses fatores. Uma ampliação não contribuiria para o esclarecimento, mas, no máximo, abriria as portas à arbitrariedade. Além disso: por que interpretar de igual modo tudo o que pode ser visto no céu?

Do outro lado estão aqueles que insistem — completamente em consonância com a tradição esotérica — em que a descoberta de novos fatores teria um *significado* específico e que deveríamos nos arriscar a uma diferenciação da interpretação. Plutão é um bom exemplo disso: sua descoberta, no ano de 1930, foi tida posteriormente como claro anúncio da Segunda Guerra Mundial, do nazismo e da bomba atômica (plutônio!); não era, portanto, “coincidência” que o tempo agora estivesse “maduro” para que esses planetas fossem

inseridos na interpretação. Algo semelhante ocorreu em relação a Urano, que hoje — como representante do signo de Aquário — simboliza os ideais de liberdade e revolução. O fato de ter sido descoberto justamente em 1781, pouco antes da Revolução Francesa, deve ter dado o que pensar! Não é fácil separar aqui causa e efeito. Como só se chega a um acordo a respeito do significado de novos planetas e sua classificação nos signos zodiacais no decorrer de uma longa discussão, é evidente que a interpretação cultural e histórica dos acontecimentos da época influencia decisivamente a formação de interpretações astrológicas. Astrólogos não o negarão, mas via de regra insistem em que a discussão cultural é justamente um *reflexo* do desenvolvimento geral, como também pode ser percebido em relação aos planetas.

A questão, mais especificamente, é sobretudo sobre os seguintes corpos celestes: após a descoberta de Urano, foram encontrados cinco asteróides que receberam os nomes de Ceres (1801), Pallas (1802), Juno (1804), Vesta (1807) e Astraea (1845). O maior planeta depois de Urano foi descoberto em 1846 e chamado de Netuno. Como Mercúrio não se movimentava de acordo com as leis de gravidade de Newton, supunha-se (com razão) que deveria haver ainda outros fatores que causassem uma tal divergência. Alguns (por exemplo, o americano Lewis Herman Weston) afirmaram ter descoberto um planeta chamado “Vulcão” entre o Sol e Mercúrio; a inútil busca por Vulcão ainda persistiu mesmo quando foi possível explicar de forma conclusiva a divergência da órbita de Mercúrio com a ajuda da Teoria da Relatividade de Einstein.

Com um outro planeta, a situação foi mais favorável: o astrólogo francês Fomalhaut (o padre Charles Nicoullaud) afirmou em seu escrito *Manuel d'astrologie sphérique et judiciaire* (Paris, 1897, 316) que haveria um transnetuniano ao qual se deveria dar o nome de Plutão. Após uma intensiva busca no Observatório Lowell, Plutão foi, de fato, descoberto no ano de 1930. O achado, no entanto, foi decepcionante na medida em que esse “planeta” era demasiado pequeno para que pudesse ser utilizado em interpretações tão fundamentais,

como as que logo foram produzidas na corporação astrológica. Porém, hoje praticamente não há escola astrológica que não considere o fato Plutão — em razão de suas próprias demonstrações abrangentes de interpretação — como imprescindível. Resta esperar como os astrólogos lidarão com a descoberta do maior objeto do sistema solar desde 1930, o corpo celeste no Cinturão de Kuiper batizado de Quaoar, segundo um mito indiano. Astrônomos do California Institute of Technology, que descobriram Quaoar em 2002, supõem que lá haja ainda outros blocos do tamanho de Plutão, cujo status de planeta tornou-se, dessa maneira, questionável.

Em 1977, foi descoberto o asteroide Chiron, que, da mesma forma, logo tornou-se protagonista de muitas escolas astrológicas, já que realiza uma órbita bastante excêntrica entre Saturno e Urano e, assim, é algo como o “embaixador” entre os “planetas pessoais” cujo círculo se fecha com Saturno e os “planetas transpessoais”, ou seja, os transaturninos. Ao lado de Chiron e dos asteroides do século XIX, a “Lua Negra” também desempenha atualmente um importante papel. O astrólogo inglês Sepharial (nomes hebraicos de anjos eram à época muito populares como pseudônimos; na verdade, ele se chamava Walter Richard [Gorn] Old) foi o primeiro a descrever esse fator “descoberto” em 1897 e propôs o nome de Lilith (*The Science of Foreknowledge*, Londres, 1918), popularizado a seguir pela americana Ivy M. Goldstein-Jakobsen em seu livro *The Dark Moon Lilith in Astrology* (Pasadena, 1961). Porém, a busca por um corpo celeste chamado Lilith malogrou e hoje o nome se impôs como denominação do ponto focal da órbita lunar (o apogeu lunar).

**John Varley vivencia Urano** — Para os esboços astrológicos de interpretação, contudo, os transaturninos Urano, Netuno e Plutão constituíram sem dúvida as novidades mais importantes, e assim retornou ao século XIX. Demorou algum tempo até que a descoberta de Urano fosse aplicada em respectivas interpretações, o que está relacionado também à dificuldade de elaboração de efemérides confiáveis. Um dos protagonistas mais importantes foi o aquarelista e astrólogo ama-

ador John Varley (1778-1842), que Patrick Curry chama de “figura” astrológica (Curry, 1992, 18-45). Varley estava acostumado a registrar a posição de Urano nos horóscopos interpretados por ele, a observar seus trânsitos e buscar recorrências que pudessem ser generalizadas. Descobriu que sobretudo o contato entre Urano e Marte anunciava frequentemente mudanças súbitas e fortes na vida do nativo. Na manhã de 21 de junho de 1825 — Varley calculara, como todos os dias, suas constelações do dia — pediu ao filho Albert que levase seu relógio de bolso ao relojoeiro, pois não poderia deixar a casa. Às 12 horas, era de se esperar uma explosiva conjunção de aspectos sob a regência de Urano. Pouco antes das doze, sobrevieram-lhe dúvidas se sua interpretação estaria correta; porém, de repente, alguém gritou de fora “fogo”, Varley saiu e viu que um incêndio passara da manufatura de pianos vizinha para a sua casa. Em vez de participar das tentativas de apagar o fogo, Varley sentou-se satisfeito para tomar nota desse acontecimento. Viu todo o seu patrimônio, não segurado, se extinguir em chamas; mais tarde, o pintor Copley Fielding perguntou-lhe se a perda seria grave. “Não”, respondeu, “somente a casa foi reduzida a cinzas. Afinal, eu sabia que algo aconteceria” (Curry, 1992, 19).

John Varley era uma personalidade impressionante; enquanto o seu dom artístico lhe garantiu até hoje um lugar importante na história da pintura do século XIX, o fato de ele considerar a astrologia como uma atividade igualmente importante para a sua vida foi por vezes esquecido. Por meio de sua amizade com William Blake (1757-1827) conseguiu até mesmo unir ambos os interesses. Com a ajuda de Blake, desenhou quadros que representavam a fisionomia das pessoas de acordo com o signo ascendente de seu horóscopo; até a morte de Blake, entretanto, somente Áries, Touro e Gêmeos estavam concluídos, de modo que a obra permaneceu inacabada e o interessado público teve de se contentar com o livro *A Treatise on Zodiacal Physiognomy* (Londres, 1828).

**Novas interpretações precisam de tempo** — Outros astrólogos também haviam se ocupado de Urano. Um deles foi John Corfield, que, no ano de 1814, deu até mesmo o seu nome a uma revista e nela pro-

pôs interpretações muito semelhantes às de John Varley. Entretanto não teve sorte com a sua *Urania* e interrompeu a publicação depois da primeira edição; o exemplar do Museu Britânico contém a observação resignada da mão do próprio Corfield:

Supostos amantes da ciência prometeram-me todo o apoio na realização dessa empreitada, mas esse me foi negado; deixado sozinho com a redação e os custos, ela tinha de fracassar. [...] As cartas de leitores foram redigidas por mim mesmo pela falta de correspondências. (de acordo com Howe, 1995, 40)

A descoberta de asteróides provocou ainda menos entusiasmo nos astrólogos do século XIX. James Wilson representa alguns outros quando explica em seu detalhado e influente *A Complete Dictionary of Astrology* (Londres, 1819, o volume está disponível ainda hoje) que haveria, de fato, quatro outros planetas menores, descobertos entre as órbitas de Marte e Júpiter — ou seja, Pallas, Ceres, Juno e Vesta —, mas a sua influência provavelmente seria apenas pequena, considerando-se que têm um tamanho tão insignificante. Uma análise mais ampla dos possíveis significados dos asteróides só foi possível basicamente após 1970, quando programas de computador forneceram aos usuários dados relativamente confiáveis sobre as órbitas. No caso de Netuno, não durou exatamente tanto tempo para conseguir se impor claramente. Porém, a primeira interpretação provisória de sua energia parece datar de 1890, ou seja, 44 anos após a sua descoberta. Trata-se de uma carta do “catedrático” John Ackroyd ao editor da obra de Simmonite *Complete Arcana of Astral Philosophy* (ver abaixo), que foi anexada a essa obra. Nela, Ackroyd expressa a sua incerteza a respeito do signo ao qual se deveria atribuir Netuno: na verdade, Aquário, mas Escorpião ou Touro poderiam igualmente ser cogitados, pois ambos teriam uma natureza brilhante e mística. Somente no século XX concordou-se em atribuí-lo ao signo zodiacal de Peixes.

### *Almanaques, revistas, arenas públicas*

A *Stationer's Company*, na qual tipógrafos, livreiros e comerciantes de artigos de papelaria estavam organizados, mantinha, desde 103, o monopólio de publicação dos almanaques. Diante do seu enorme sucesso, mesmo depois da morte dos grandes astrólogos do século XVII, os prognósticos e anuários continuaram a ser editados em seus nomes. O mais famoso era *Vox Stellarum* (“Vozes das estrelas”) de Francis Moore; como “Moore” se tornara praticamente uma marca própria, não é de admirar que também no século XVIII e até no século XIX os respectivos prognósticos circularam como interpretações de Francis Moore — com um sucesso considerável: em 1768, o *Vox Stellarum* vendeu 107 mil exemplares (Partridge conseguiu alcançar o segundo lugar, derrotado à distância com 5.600), no ano de 1803, a tiragem do Moore já chegava a 393.750, enquanto os almanaques de todos os concorrentes juntos contavam apenas 7.750 exemplares. Mas *Vox Stellarum* atingiu o auge no ano de 1839, quando a Company conseguiu vender nada menos que 560 mil exemplares, um resultado surpreendente numa população de 17 milhões de pessoas. Depois disso, os números de venda caíram continuamente, mas a editora só vendeu os direitos do almanaque de Moore em 1927, com uma edição de 16 mil exemplares (Howe, 1995, 36).

Em agosto de 1791, foi lançado o *The Conjuror's Magazine*. Ao lado de uma série de artigos um tanto desprezíveis sobre todo o tipo de truques mágicos ou receitas químicas, essa revista continha também textos sobre questionamentos astrológicos. Como era comum na época — e isso diz algo sobre a reputação da astrologia —, muitos dos autores escreviam sob pseudônimo, por exemplo, *Astræologus*, *Mehmet*, *Mercurius of Bath* ou *Tarantabobus*. Atrás do mais aplicado autor “B.” escondia-se William Gilbert, que não era unicamente astrólogo, mas também conhecido como especialista em talismãs e outras atividades ocultas. Contudo, foi a astrologia erudita que logo ocupou um maior espaço no *Conjuror* e, por conseguinte, o título da publicação foi mudado em 1793 para *The Astrologer's Magazine*. Porém,

a sorte não estava do seu lado, de modo que foi novamente interrompida depois do sétimo número, em janeiro de 1794. Algo semelhante ocorreu com *The London Correspondent*, que passou por oito edições de janeiro a agosto de 1814, destinadas sobretudo a astrônomos amadores e astrólogos.

Para os astrólogos praticantes, essas revistas eram uma boa oportunidade para divulgar publicamente os seus serviços. E aí não se usava modéstia. William Gilbert, por exemplo, anunciava no *Conjurer* (maio de 1792) seus preços para aulas particulares em *astrology and spirit*, “inclusive a natureza e o uso de talismãs”. O honorário compreendia, dependendo do volume de aulas necessário, de vinte a 150 libras por ano, uma soma razoavelmente alta. “A aula acontece por correspondência ou pessoalmente, a depender das circunstâncias, e, na verdade,

na casa do aluno ou na do Sr. Gilbert; e logo que tiver compromissos de 200 £, ele instalará um local adequado para receber alunos publicamente ou em particular, como melhor convier [...]. A partir de agora, talismã algum será fabricado para outra pessoa senão para meus alunos e suspenderei o efeito de todos aqueles que não foram fabricados sob minha orientação ou por mim mesmo. (segundo Howe, 1995, 39)

Nessa época, era muito comum inserir anúncios em jornais diários para divulgar consultórios de aconselhamento astrológico. Ellic Howe desenterrou tais testemunhos, entre outros o exemplo de uma astróloga chamada sra. Williams, que atuava principalmente durante o verão em balneários como Bath e Bristol Hot-Wells. Em outubro de 1786, a sra. Williams anunciou no *The Morning Herald* que poderia [ser consultada], quando se encontrasse em Londres, “exclusivamente por mulheres, das dez da manhã às oito da noite na sua casa, a Artificial Flower Warehouse, Store Street, Bedford Square. As ladies terão uma surpresa agradável, é uma pequena casa com persianas verdes” (Howe, 1995, 37).

**Especialistas sob pseudônimo: Raphael...** — No início do século XIX, não aconteceu muita coisa no cenário editorial. Nesse meio-tempo, a *Vox Stellarum* caíra a um tal nível — os editores simplesmente copiavam os prognósticos de edições anteriores e os reimprimiam segundo a lei do acaso —, que a astrologia como um todo estava com má reputação. Isso só mudou na década de 1820, principalmente pelos esforços de Robert Cross Smith e Richard James Morrison. Esses dois autores surgiram como especialistas em astrologia que forneceram ao público um novo modelo de almanaques de prognósticos, deixando muitas marcas no século XIX. Primeiro foi Smith (1795-1831, ver a respeito Curry, 1992, 46-60), que, com seu pseudônimo *Raphael* tomou parte em diversos projetos de revistas: a *The Stragglng Astrologer* (16 páginas, 4 pence), publicada pela primeira vez em 3 de julho de 1824, foi a primeira revista semanal em todo o mundo dedicada exclusivamente à astrologia. O editor era William Charlton Wright, que, já no décimo segundo número, mudou o nome para *The Stragglng Astrologer of the Nineteenth Century* e apresentou a seus leitores um grupo de colaboradores altamente surpreendentes: a “celebrada Mademoiselle Le Normand, Sua Alteza Real, a princesa Olive von Cumberland, os membros do Mercurii, o editor de *The Prophetick Almanack* e outros astrólogos famosos” (ver figura 11). Mademoiselle Le Normand era uma famosa vidente de Paris que supostamente nada sabia de seu trabalho de redação no *Astrologer* (ainda hoje as “cartas de Lenormand” vendem muito bem), atrás da “princesa” ocultava-se Olivia Serres, que reivindicava ser filha legítima do duque de Cumberland e os Mercurii eram uma pequena comunidade astrológica sob o comando de Smith.

A *Stragglng Astrologer* é também interessante por ter introduzido pela primeira vez uma previsão astrológica semanal regular, justamente aquele gênero jornalístico, portanto, que ainda hoje não pode ser dissociado de qualquer publicação popular de massa. Porém, também essa revista foi interrompida, com a edição de 30 de outubro de 1824; Smith, aliás, Raphael, que ainda tinha em estoque uma série de manuscritos, recebeu a incumbência do editor Wright de dar con-

THE  
**Stragglng Astrologer**

OF THE NINETEENTH CENTURY;

(Late "The STRAGGLING ASTROLOGER.")

OR, MAGAZINE OF CELESTIAL INTELLIGENCES:

CONDUCTED BY THE CELEBRATED

**MADemoisELLE LE NORMAND,**  
OF PARIS,

**H. R. H. THE PRINCESS OLIVE OF CUMBERLAND,**

*The Members of the Mercurii,*

THE EDITOR OF THE PROPHETIC ALMANACK,

AND OTHER CELEBRATED ASTROLOGERS.



H. 0.40. S. 23.383. 24.92. 24.265. 40. 26. 24. 308. 30.30. N

**HIEROGLYPHIC—No. XII.**

**HOROSCOPE OF HIS MAJESTY GEORGE IV.**

**CONTENTS.**

|   |  |
|---|--|
| OBSERVATIONS and PREDICTIONS<br>by the ROYAL MERLIN . . . P. 178                    | PRINCESS OLIVE OF CUMBERLAND.<br>— No. III . . . . . 186   |
| NATIVITY of HIS MAJESTY<br>GEORGE IV. . . . . 180                                   | CERTAIN RESULTS anticipated from<br>impending and approaching STARS 187                          |
| EARTHQUAKE and VIOLENT HEAT<br>at LISBON . . . . . 183                              | The OCCULT PHILOSOPHER, con-<br>sisting of BIOGRAPHICAL ANEC-<br>DOTES of ASTROLOGERS, &c. . 189 |
| ASTROLOGICAL FRAGMENTS, by<br>HER ROYAL HIGHNESS PRIN-<br>CESS OLIVE OF CUMBERLAND. | NOTICES . . . . . 192  |

PUBLISHED EVERY SATURDAY, BY WILLIAM CHARLTON WRIGHT,  
85, PATERNOSTER ROW, LONDON.

Printed by A. SWEETING, 21, Aldersgate Street.

No. 12. August 21, 1824.—Three-pence.

tinuidade à revista em forma de livro. Smith realizou esse desejo, nas, em troca da tentativa de preparar prognósticos astrológicos ao posto popular, colheu o enorme deboche por parte de seus colegas profissionais. Smith participou ainda de uma outra publicação, também editada por Wright, o *The Prophetic Messenger*, publicada pela primeira vez em 1826. Esse anuário de bastante sucesso distinguia-se do *Vox Stellarum* por conter quase exclusivamente prognósticos astrológicos para cada dia do ano seguinte. "Raphael" se tornara neste ínterim um nome que vendia bem, de forma que, após a morte de Smith no ano de 1832, vários prognósticos ainda foram escritos sob o seu pseudônimo.

... e *Zadkiel* — Sucesso ainda bem maior teve o colega de Smith, Richard James Morrison, aliás, *Zadkiel* (1795-1874, sobre sua biografia ver Curry, 1992, 61-108 e Howe, 1995, 53-70). Morrison, proveniente de uma família distinta, entrou com somente onze anos para a Marinha Real, onde fez carreira como capitão até deixar o serviço ativo, em 1829, para casar com a sobrinha de um nobre irlandês. Teve nove filhos desse casamento. Uma outra razão para a sua baixa foi o interesse pela astrologia, despertado na década de 1820. Como amigo de R. C. Smith, ele era membro dos "Mercurii" e destacou-se a partir de 1824 como autor de textos astrológicos. Em 1831, fundou uma folha concorrente do *Prophetic Messenger* de Raphael com o título de *The Herald of Astrology*, rebatizado em 1836 de *Zadkiel's Almanac*. Como seu amigo e concorrente Raphael, também *Zadkiel* visava a um mercado que se diferenciava daquele do *Vox Stellarum* por dirigir-se a um vasto público sem conhecimentos técnicos específicos. Além de previsões para os dias do ano, havia relatos sobre as constelações astrais em relação à família real ou a personalidades de interesse público. Às vezes, Morrison fornecia também contribuições altamente peculiares sobre as disciplinas ocultas vizinhas da astrologia. Como ele então fazia uso de conceitos latinos, gregos e hebraicos e pretendia despertar o interesse cultural de suas leitoras, Ellic Howe constatou: "Possivelmente, o *Zadkiel's Almanac* desempenhou um papel

mais importante na educação dos adultos da era vitoriana do que hoje de um modo geral se supõe” (1995, 53).

Morrison, o “protótipo de um homem vitoriano” (Curry, 1992, 61), logo evoluiu para um dos sábios mais importantes da astrologia na alta sociedade londrina. Ao mesmo tempo, desenvolveu sob o pseudônimo Zadkiel uma intensa atividade editorial, buscando melhorar a imagem da interpretação dos astros em um vasto espaço público. A identidade de Zadkiel e Morrison era desconhecida para muitos, apesar dos freqüentes boatos a respeito. Em sua obra publicada em 1833, *Grammar of Astrology, Containing All Things Necessary for Calculating a Nativity*, dedicada à Universidade de Cambridge, Zadkiel postula que na interpretação de mapas natais os astros deveriam ser interpretados como causas, na astrologia horária e interrogativa, entretanto, somente como sinais. As regras interrogativas de Morrison provinham basicamente de William Lilly, cuja *Introduction to Astrology* foi reeditada por Zadkiel no ano de 1835 (como versão extremamente reduzida e comentada das partes 1 e 2 da *Christian Astrology* de Lilly [1647]).

Exercer abertamente uma atividade astrológica na Inglaterra do século XIX era uma empreitada perigosa, como se pode perceber no caso de J. Bradshaw, preso por um mês em 1844, em Manchester, por praticar a vidência. Morrison também foi atacado repetidas vezes tanto por outros astrólogos como por teólogos cristãos e leigos — conseqüentemente, Patrick Curry (1992) denomina seu capítulo sobre Zadkiel de “Astrologia perante o tribunal”. Causou sensação a sua disputa com o matemático T. H. Moody, que, em seu escrito *Complete Refutation of Astrology... in Reply to the Arguments of Lieutenant Morrison and Others* (1838), rejeitava a astrologia por razões religiosas. O debate foi conduzido até o Clube Athenaeum londrino.

A astrologia meteorológica constituía um outro campo de discussão. Morrison interessava-se muito, como vários de seus contemporâneos, pelas questões de ciência natural relativas aos prognósticos climáticos e associou-se à *London Meteorological Society* para cujo conselho foi eleito em 1840. Aqui também se discutiam modelos

astrológicos de explicação, principalmente porque os astrólogos partiam do pressuposto de que era exatamente o campo da meteorologia que permitiria mostrar empiricamente a validade da interpretação dos astros. Quando C. Murphy previu, com base em posições de Mercúrio e da Lua, que o dia 20 de janeiro de 1838 seria o dia mais frio daquele ano e, de fato, Londres chegou naquele dia a 20 °C negativos, até mesmo alguns céticos ficaram surpresos. De todo modo, o público guardou ainda por muito tempo na memória o frio “inverno Murphy”. Morrison fundou, no ano de 1860, a *Astrometeorological Society*, que supostamente logo já contava com duzentos membros; um deles era o médico homeopata Alfred John Pearce (1840-1923), que rapidamente tornou-se amigo de Morrison (Curry, 1992, 109-113). A partir de 1864, Pearce publicou *The Weather Guide Book*, bem como várias revistas e uma excelente obra de introdução geral: *The Textbook of Astrology* (parte I, em 1879; parte II, 1889). Com isso, Pearce estava entre os astrólogos mais importantes de seu tempo. Após a morte de Morrison, Pearce — *Zadkiel II* — assumiu a responsabilidade pelo *Zadkiel's Almanac* e o dirigiu por quase cinquenta anos.

*William Joseph Simmonite* — A estreita ligação entre linhas de tradição astrológicas e científicas pode ser estudada também em William Joseph Simmonite (aproximadamente 1800-61), ao lado de Smith, Morrison e Pearce um dos autores mais produtivos da época. O médico, proveniente de Sheffield, interessava-se da mesma forma por astrologia e por fenômenos da ciência natural, como por exemplo, o efeito planetário sobre o clima. Desde 1839, Simmonite, que era igualmente membro da *London Meteorological Society*, publicava um calendário astrológico de meteorologia. Em 1848, seguiu-se uma obra sobre ervas medicinais intitulada *Medical Botany or Herbal Guide to Health*. No prefácio, o autor explica que praticava a terapia de plantas medicinais havia nove anos e teria vendido desde a abertura de seu consultório particular mais de 9 mil caixas de suas “famosas pílulas de Júpiter”, a um *shilling* cada, para todas as partes do Reino Unido.

Além do seu consultório médico, Simmonite mantinha também um grande consultório astrológico e destacou-se como autor de obras importantes sobre astrologia. Tornou-se famosa a *Complete Arcana of Astral Philosophy* (primeira edição em 1844), que John Story, também radicado em Sheffield, reeditou em 1890. Story foi ainda responsável pela nova edição de *Horary Astrology. The Key to Scientific Prediction* de Simmonite (6ª edição em 1896). Esses livros mostram um nível exigente e pressupõem que os leitores dominem uma série de técnicas astrológicas — trigonometria, cálculos das cúspides das casas sem tabelas etc. São a expressão da tentativa de Simmonite de comprovar a validade da astrologia também com procedimentos da ciência natural. Em vez de abaixar desnecessariamente o nível pela simplificação das teorias ou, como Morrison e outros, misturar a astrologia com especulações da filosofia natural, Simmonite é um dos que estavam interessados numa absorção racional da astrologia. Ele dividia esse interesse rigorosamente empírico com autores como A. J. Pearce e Richard Garnett (1835-1906, ver Curry, 1992, 113-21), aos quais, no entanto, uma forma de leitura contrária da astrologia deu cada vez mais trabalho: a teosofia.

Como, na segunda metade do século XIX, a reputação científica da ciência dos astros também se perdeu gradativamente na Grã-Bretanha, foram justamente esses astrólogos ligados à Sociedade Teosófica que garantiram a sobrevivência e um renascimento da ciência dos astros. O movimento teosófico, situado na interseção entre ciência, religião e esoterismo, viria a adquirir uma importância inestimável para a história cultural do século XX.

### *Um novo elo entre esoterismo e astrologia*

O século XIX foi a época do avanço otimista em direção à modernidade. As ciências “exatas”, o empirismo e a crença na possibilidade de investigação da natureza e do cosmo evoluíram para paradigma dominante que influenciou em igual medida todos os campos da cultura. Na ordem do dia estavam modelos de evolução nos quais a idéia de

progresso, tanto do ponto de vista biológico como também teórico-histórico, interpretava o presente e idealizava o futuro. O que Max Weber chama de “desencantamento” do mundo está diretamente ligado a essas inovações culturais. O desencantamento, como vimos na última seção, também atingiu a astrologia, que seguia o paradigma da possibilidade de comprovação empírica exata e, por essa via, esforçava-se em demonstrar a sua validade. Contudo, o desencantamento e a racionalização do cosmo e do mundo vivo eram — e isso também foi reconhecido por Weber — apenas uma face da medalha. Uma característica do romantismo é justamente revoltar-se contra esses processos de uniformização da vida humana e da completa mecanização do cosmo e desenvolver uma interpretação de mundo vitalista que — justamente também em relação à astrologia — trouxe novamente para o primeiro plano modelos mais antigos de esoterismo e filosofia natural.

Mais uma vez, revela-se a ambivalência entre iluminismo e esoterismo, ciência e filosofia natural, que defini como um elemento estrutural da Idade Moderna européia. No século XIX, une-se aí mais um elemento: o enorme crescimento de conhecimento histórico-cultural, que deu origem a novas disciplinas, como a ciência da religião, a etnologia e a arqueologia. A decifração de escritas antes desconhecidas, a pesquisa de famílias lingüísticas, o aumento de dados arqueológicos e etnológicos e a pesquisa da evolução biológica por Darwin modificaram consideravelmente a percepção do próprio presente (detalhes dessa questão em Kippenberg, 1997). Este não é o lugar para se examinar em detalhes essas evoluções. Mas elas são relevantes para a história da astrologia na medida em que a própria ciência dos astros foi inserida nesses processos, o que se pode perceber no fortalecimento de uma concepção esotérica da realidade, bem como no crescente interesse por interpretações psicológicas. Dessas tratarei mais tarde; aqui é preciso primeiro focalizar a mais importante patrocinadora de uma astrologia esotérica: a Sociedade Teosófica.

*Cosmo e Carma: Madame Blavatsky* — Pode-se interpretar o movimento que levou à fundação, em 1875, da Sociedade Teosófica em Nova York como a interação de três grandezas: espiritismo, esoterismo e ciência da religião. Seu significado pode ser bem ilustrado na vida e obra da figura central do movimento, a ucraniana Helena Petrovna Blavatsky (1831-91). Quando Blavatsky — após uma vida turbulenta que não cabe relatar aqui (sobre a biografia, ver Meade, 1980) — chegou a Nova York em julho de 1873, logo travou contato com o meio espírita, que aumentava continuamente nos Estados Unidos desde meados do século e tomara como objeto de investigação fenômenos espirituais de toda a espécie. HPB, como geralmente é chamada, trabalhou inicialmente como médium. Principalmente devido ao encontro com Henry Steel Olcott (1832-1907) começou, no entanto, a interessar-se cada vez mais por contextos esotéricos e histórico-religiosos, assimilando as respectivas pesquisas científicas de seu tempo. De modo geral, os principais teósofos mantinham correspondência com cientistas, por exemplo, o indólogo Friedrich Max Müller (ver Kippenberg & Von Stuckrad, 2003, 45-7).

Em 1875, Blavatsky, Olcott, William Q. Judge e outros fundaram a Sociedade Teosófica em Nova York. Os objetivos dessa organização foram definidos da seguinte forma: (1) formar o cerne de uma irmandade universal da humanidade, sem distinção de origem, crença, gênero ou cor; (2) promover o estudo da ciência da religião comparada, da filosofia e das ciências naturais; (3) pesquisar leis naturais não esclarecidas e as forças ocultas no homem. O fato de a sociedade logo ter podido exibir um grande número de membros se deve sobretudo à alta produtividade literária de Helena Blavatsky. Em 1877, foi publicada a sua primeira grande obra — *Isis Unveiled. A Master Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology* —, cuja edição de mil exemplares foi vendida em dez dias (até hoje, foram vendidos cerca de 500 mil exemplares). No ano seguinte, HPB viajou para a Índia e radicou-se em Bombaim, onde, a partir de então, a Sociedade Teosófica experimentou uma enorme repercussão, pois sua construção de uma “espiritualidade oriental” como “sabedoria primordial” da

humanidade contribuiu essencialmente para o fortalecimento de uma identidade anticolonial na Índia. Em 1882, a sede da Sociedade foi transferida para Adyar, próximo a Madras.

Os livros de Madame Blavatsky não são tratados científicos nem meias especulações ou relatos romanescos; segundo a convicção de seus adeptos eles foram “recebidos” por HPB; provêm, portanto, de domínios transcendentais da realidade, de onde com a ajuda de “mestres elevados” ou “Mahatmas” foram transmitidos a Blavatsky (hoje também se costuma dizer “canalizados”). Isso se aplica sobretudo à principal obra da Sociedade Teosófica, que se tornou uma pilastra do esoterismo no século XX: no outono de 1888 — Blavatsky estava novamente na Europa — foram publicados os primeiros dois volumes de *The Secret Doctrine. The Synthesis of Science, Religion and Philosophy* (“Doutrina secreta”; volume I, “Cosmogênese”; volume II, “Antropogênese”; o terceiro volume, “Esoterismo”, foi publicado postumamente em 1897). Neles, Blavatsky desenvolveu os fundamentos de uma complexa teoria teosófico-esotérica do surgimento do homem, da construção do cosmo e das “verdades primordiais” das religiões, todos provenientes de um núcleo comum. Baseou-se aí principalmente em idéias sobre a história da religião hinduísta e budista, que estilizou como símbolo de toda a religião. Com isso, não estava sozinha na sua época, como sabemos a partir das discussões científicas do fim do século XIX.

Em relação à astrologia, duas coisas foram decisivas: por um lado, na esteira do entusiasmo pela Índia, a idéia de *karma* tornou-se popular na Europa e na América do Norte. É verdade que idéias sobre migração de almas e reencarnação estiveram constantemente presentes na Europa desde a Antiguidade (Zander, 1999), mas somente agora esse modelo uniu-se como um mecanismo de causa e efeito à interpretação astrológica. Blavatsky explica detalhadamente como a “infalível lei da compensação” (*Doutrina secreta*, volume I, 695) determinou tanto a história de povos (“raças”) e épocas como também a reencarnação cíclica de indivíduos. O horóscopo é, por conseguinte, uma representação simbólica das forças cármicas pelas

quais o nativo está atado a um acontecimento cósmico e obrigado a assumir responsabilidade por atos que cometeu em encarnações anteriores. De acordo com Blavatsky, esse fato teria sido inteiramente conhecido pelos sábios hindus da pré-história, que teriam prognosticado precisamente destinos de indivíduos e Estados (ibid., 708).

O segundo impulso importante diz respeito à conotação mítica-esotérica da astrologia. Blavatsky não se cansa de despejar a sua ironia sobre os astrônomos materialistas que não teriam reconhecido que o que importa, na verdade, são as leis metafísicas e as verdades primordiais do cosmo. Em face disso, assegura

que, quando os planetas do sistema solar são mencionados ou simbolizados [...], não se pode admitir que se faz referência aos próprios corpos planetários, exceto como a tipos sobre um plano puramente físico da natureza setenária dos mundos psíquicos e espirituais. Um planeta material só pode corresponder a algo material. Quando, portanto, se diz que Mercúrio corresponde ao olho direito, isso não significa que o planeta objetivo exerça alguma influência sobre o instrumento de visão direito, mas sim que ambos se encontram em mútua correspondência mística por meio de Buddhi. O homem extrai sua alma espiritual (Buddhi) da essência dos Mânasa Putra, os filhos da sabedoria, que são Seres Divinos (ou anjos) que regem o planeta Mercúrio e o dirigem (*Doutrina secreta*, volume III, 458)

Foram efusões místicas como essas que se chocaram com a resistência acirrada de astrólogos profissionais na Inglaterra e nos Estados Unidos. Mas, ao mesmo tempo, tais especulações abriram à astrologia novas possibilidades de se libertar do impasse argumentativo em que se encontrava a interpretação dos astros de orientação científica do século XIX.

A própria Helena Blavatsky não possuía conhecimentos mais profundos da tradição interpretativa astrológica; a tradução de sua cosmologia para a prática astrológica foi realizada por outros, principalmente por Alan Leo.

**Especulações esotéricas e a preocupação em ganhar dinheiro: Alan Leo** — William Frederick Allen (1860-1917), que se denominava Alan Leo, porque nasceu em 7 de agosto no signo solar de Leão, pertence às figuras mais interessantes do limiar do século XX. O londrino Leo não só divulgou na Europa uma astrologia com tintas teosóficas, mas seus impulsos repercutem até hoje também no que se refere às estruturas da prática de aconselhamento astrológico e à atuação pública (sobre o tema completo, ver Curry, 1992, 122-59; Howe, 1995, 82-95). Leo entrou em contato com a astrologia somente na década de 1880; antes, trabalhou como representante numa fábrica de máquinas de semear, mudou-se depois para Manchester, onde assumiu a direção de duas lojas de gêneros alimentícios e, com 25 anos, entrou para uma outra fábrica de máquinas de semear na cidade de Londres. Todos esses projetos — o que Leo atribuiu mais tarde a Urano no seu meio-do-céu radical — fracassaram, e logo ele se viu novamente desempregado. Em 1888, conseguiu um trabalho como representante de doces, porém, suas condições de vida permaneciam precárias.

Leo conheceu os fundamentos da astrologia em Manchester, mais precisamente pela amizade com um “Dr.” Richardson, ligado à tradição médica de Simmonite. Era um aluno extremamente aplicado, o que ele mais tarde justificou com o fato de que já teria trabalhado como astrólogo em vidas passadas, tendo podido, portanto, reativar facilmente esse conhecimento. Ao ler na revista mensal *The Astrologer*, fundada em 1887, uma carta na qual F. W. Lacey buscava contato astrológico no seu ambiente londrino, procurou Lacey — também conhecido como “Aphorel” — e, dessa forma, logo encontrou o caminho para os círculos teosóficos mais fechados da capital. O responsável por isso foi sobretudo um outro membro do círculo de Lacey: o já citado acima Walter Richard Old, aliás, Walter Gorn Old, aliás, *Sepharial* (1864-1929). Esse astrólogo e esotérico, que também se ocupava de sânscrito, hieróglifos egípcios, medicina e administração, mudara-se em 1889 de Birmingham para Londres, onde, apesar de sua pouca idade, logo passou a pertencer ao *inner group* da

Sociedade Teosófica em torno de Helena Blavatsky, chegando à vice-presidência. Posteriormente, outra "iniciada" deixou seu testemunho sobre Old: "HPB o chamava freqüentemente de 'caroneiro astral' por causa de seu hábito 'de rodar por aí à noite com seu corpo astral, como ela o descrevia'" (segundo Howe, 1995, 86s.).

Alan Leo foi levado aos encontros por Old e associou-se oficialmente à Sociedade Teosófica em 1890. Junto com Lacey, fundou uma revista sucessora do *Astrologer*, que passava por dificuldades. A primeira edição de *The Astrologer's Magazine* foi publicada em 1890. Apesar de haver várias revistas concorrentes em Londres, a publicação teve um sucesso considerável. Isso se deu sobretudo devido à jogada de marketing de prometer a todos os assinantes um breve horóscopo gratuito; assinaturas de dois anos eram recompensadas até mesmo com uma previsão anual astrológica pessoal para esse período. Essas estratégias trouxeram não só um grande número de novos assinantes, mas também muito trabalho. Entre 1890 e 1894, Leo e Lacey enviaram mais de 4 mil horóscopos gratuitos.

Leo tornou-se mais tarde único proprietário da revista, já que Lacey tomou outro caminho. O magazine chamava-se agora *Modern Astrology* e no editorial da primeira edição (julho de 1895) Leo formulou a sua visão profundamente teosófica: "O editor quer confiar essa revista à parte inteligente da humanidade e especialmente àqueles sobre os quais os estudos simbólicos e metafísicos exercem uma força de atração singular. É chegado o tempo para uma modernização do antigo sistema da astrologia". Nessa época, Leo ainda atuava paralelamente como representante, o que não foi possível conjugar para sempre. Por isso, empreendeu dois passos importantes: primeiro, fundou em 1896 a *Astrological Society*, com Robert C. Cross (o "Raphael" da época) como vice-presidente e H. S. Green como tesoureiro, a qual depois de um ano já possuía cerca de cem membros. Em segundo lugar, Leo construiu, em 1898, um consultório astrológico sem igual àquela época. Sua crescente popularidade, justamente em círculos teosóficos, fez com que tivesse de delegar trabalhos a uma equipe de colaboradores que, em 1903, já contava com nove pessoas.

Logo fundou filiais da *The Modern Astrology Publishing Company* em Paris e Nova York. A empresa devia seu sucesso basicamente à produção em massa de interpretações baratas de horóscopos, que Leo soube automatizar de maneira hábil, reproduzindo blocos de textos que se repetiam regularmente e fazendo com que fossem novamente recompostos como um quebra-cabeça. Dessa forma, Leo aperfeiçoou a técnica hoje utilizada em interpretações de horóscopos geradas por computador. De qualquer maneira, a empresa conseguiu enviar 20 mil horóscopos em três anos.

Leo e sua mulher Bessie, de orientação teosófica (o casamento, nunca consumado, realizou-se no ano de 1895), não viam paradoxo algum entre essas práticas comerciais e a pretensão a um alto nível astrológico. Afinal, esses "horóscopos de teste" baratos serviam exclusivamente para despertar o interesse dos clientes para a astrologia, nos quais mais tarde seria oferecida uma interpretação "séria". Para Leo, a verdadeira astrologia era sempre a teosófico-esotérica, como fica claro no patético prefácio de *Practical Astrology*:

A religião da sabedoria nesse meio-tempo deitou raízes no Ocidente entre aqueles que se libertaram das pesadas correntes do convencionalismo, e seus líderes agora têm a possibilidade de provocar, com a ajuda de seu raciocínio e de sua pureza na vida, uma mudança da evolução em direção ao progresso e à liberdade. Porém, suas teorias a respeito do destino e do livre-arbítrio, bem como sua lei de ação e reação necessitam, para provar que estão corretas, da ajuda da astrologia. Sou profundamente grato a determinados membros da Sociedade Teosófica cujo esforço incansável e trabalho abnegado contribuíram mais para a salvação do mundo do que a humanidade de hoje o reconhece. De sua fonte, bebi as águas da VERDADE e nas próximas páginas tentei desajeitadamente depositar algo dessa verdade. (Leo, 1907, v)

Em 1903, a empresa de astrologia de Leo faliu. Devido a inaceitáveis condições de trabalho e à sensação de exploração, houve demissões em massa, que Leo evidentemente atribuiu a Urano no seu meio-do-céu e às conjunções astrológicas do ano. A partir daí, ele

concentrou-se na publicação de tratados maiores, dos quais *Esoterio Astrology* (1907) viria a ser o de maior efeito, embora, ao mesmo tempo, o "mais teosófico"; traduzida pela primeira vez para o alemão e outras línguas européias nos anos 1920, essa obra ainda hoje encontra leitores. De qualquer forma, contribuiu decisivamente para popularizar as teorias teosófico-astroológicas e, com isso, despertou novo interesse num largo público. Leo conseguiu o mesmo com coleções didáticas de vários volumes — *Astrological Manuals* e *Astrology for All*, também essas foram integralmente traduzidas para o alemão —, nas quais apresenta a astrologia como um sistema simples de combinação de interpretações parciais (o primeiro volume dos *Manuals*, publicado em 1901, trazia o emblemático título de *Everybody's Astrology*), bem ao contrário de Simmonite, Pearce e outros, que não tinham interesse algum na simplificação forçosamente falsificadora da teoria. Nas palavras de Ellic Howe: "De fato, muitos acreditavam que interpretar um horóscopo era tão fácil quanto fazer um bolo" (1995, 92). Inovações técnicas também faziam parte das simplificações introduzidas por Leo; assim, ele se despediu dos antigos métodos das direções primárias prognósticas, muito difíceis de calcular, introduzindo, com base nas progressões secundárias segundo Placidus (que podem ser facilmente calculadas pelas efemérides), um "horóscopo de progressão", que representa uma mistura de direções secundárias e direções primárias zodiacais.

Alan Leo tornou-se um conceito, principalmente para aqueles que se aprofundavam no estudo da astrologia. Como o astrólogo teosófo não publicava anuários prognósticos, permaneceu, no entanto, desconhecido do grande público que se orientava pelos almanaques dos Raphaels e Zadkiels. Sua importância está em outra parte: "Leo realizou a sua idéia de 'modernizar' a astrologia. Ele o conseguiu integrando a astrologia popular em um ocultismo esotérico. O resultado foi uma nova criação duradoura: a astrologia como uma espécie de ocultismo popular, ou melhor: ocultismo de classe média" (Curry, 1992, 159). Um mérito de Alan Leo que igualmente não pode ser subestimado consiste no fato de, após ter se envolvido desde 1914

em vários processos por "vidência", haver passado, por orientação de seu advogado, a preterir previsões concretas de eventos externos em favor do prognóstico de evoluções psíquicas. Isso não lhe seria imputado como vidência. Desse modo, Leo contribuiu para criar uma nova concepção básica da astrologia que logo se tornou o paradigma dominante no século XX.

Como mais importante divulgador inglês, Leo só foi alcançado por W. R. Old, que publicou, até a sua morte em 1929, mais de quarenta livros como Sepharial, em sua maioria de nível desprezível (entretanto, quase uma dúzia de seus livros estão ainda hoje disponíveis na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos). Constitui uma exceção o *Manual of Astrology in Four Books. Treating of the Language of the Heavens, the Reading of a Horoscope, the Measure of Time, and of Hindu Astrology; Includes the Influence of the Planet Pluto*, que foi reeditado em 1962 e apresenta interpretações abrangentes de forma facilmente acessível. Sepharial havia se desligado cada vez mais da teosofia depois da morte de Blavatsky, em 8 de maio de 1891 (à qual estava presente apesar de a sua própria mãe ter morrido no mesmo dia, de uma grave doença) e voltado-se sobretudo para áreas de utilização pragmática da astrologia. Assim, analisava os índices da bolsa de valores com base na astrologia e, na década de 1920, desenvolveu até mesmo um método de previsão de resultados de corridas de cavalo.

Nesses anos, a época do florescimento da astrologia britânica já fazia parte do passado. Principalmente pela influência da Sociedade Teosófica no continente, surgira um novo centro de pesquisa astroológica, que logo deu origem a novas teorias e a uma ciência dos astros muito exigente. Esse centro ficava na Alemanha.

## 2. A EVOLUÇÃO EM OUTROS PAÍSES

A continuidade da atividade de publicação e aconselhamento astroológico na Grã-Bretanha do século XIX é um fenômeno singular. Ao se olhar para os outros países europeus e para os Estados Unidos,

busca-se em vão uma posição similar da ciência dos astros. Neste capítulo, falarei sobre o prosseguimento da história seguindo uma classificação por países, o que se justifica na medida em que praticamente não se pode encontrar um intercâmbio de posições além das fronteiras de países (ou melhor: além das fronteiras de línguas), exce- tuando-se a influência da Sociedade Teosófica nos países germano- lógicos. Começarei com a França.

### “Splendid isolation” também na França

**Cabalistas e Rosa-Cruz** — Na França, onde a crítica da religião era solidamente desenvolvida, a astrologia quase desapareceu totalmen- te, embora houvesse um esoterismo francês próprio no século XIX, que se revelou na literatura e na arte do romantismo. Com base no mesmerismo, nos trabalhos de Claude de Saint Martin, Martines de Pasqually e outros, desenvolveram-se correntes espíritas e ocultistas nas quais se estabeleciam reflexões esotéricas que não raro também tratavam da astrologia. Porém, isso era algo bem diferente da prática de aconselhamento astrológico profissional. Dois autores devem ser citados aqui: o primeiro é o abade Louis Constant (1810-75), mais conhecido como Eliphas Lévi, que se confrontou intensivamente com a cabala e as tradições esotéricas da Renascença; em 1856, foi publicado o seu *Dogme et rituel de la haute magie* (em alemão, como *Transzendente Magie. Dogma und Ritual*, Munique, 2000), no qual combina teorias cabalísticas com trabalho mágico, uma prática tam- bém popular em muitas sociedades secretas — por exemplo, na Rosa-Cruz. Um outro autor importante dessa época foi Gérard Encausse (1865-1916), que redigiu sob o pseudônimo Papus uma série de publicações que até hoje ainda são editadas, entre elas, o vasto *Traité méthodique de la science occulte* (“Tratado metódico sobre a ciência oculta”, 1891). Papus, como Lévi, descreve a cabala (cristã) como ciência oculta que retrata todas as dinâmicas ocultas do univer- so. “A astrologia”, constata, “é uma das ciências divinatórias antigas

tuja; regras hoje estão completamente perdidas” (1043). Pode se per- ceber então como a literatura inglesa foi pouco lida na França.

Somente na década de 1890, a astrologia vivenciou um certo renascimento na esteira de um ocultismo vicejante, impelida por pes- soas vindas do meio rosa-cruz ou ocultista. Os escritos da Sociedade Teosófica tiveram, ao contrário, apenas uma pequena influência na França. O primeiro livro didático astrológico depois do famoso *Astrolo- gia gallica* (1661) de Morin foi redigido por Eugène Jacob, aliás, Ely Star (1847-1942): *Les mystères de l'horoscope* (1887), um tratado, que, bem ao estilo de Lévi e Papus, unia uma astrologia esotérica com tradições cabalísticas. Interessante é a utilização do simbolismo astrológico no jogo de tarô, que, com a ajuda de ilustrações, se tornou acessível a um maior número de leitores. Pode-se acompanhar o tarô até a Renascença, mas o uso das cartas na magia astrológica é um fenômeno do fim do século XIX. Nós o encontramos não apenas na França, mas principalmente também na magia cerimonial, como foi cultivada em diversas ordens secretas (a mais importante foi a *Hermetic Order of the Golden Dawn*, fundada em 1888, que exerceu forte influência sobre a magia do século XX — representada sobretudo por Aleister Crowley).

**Memória e continuação** — Uma recepção da astrologia britânica tra- dicional aconteceu somente por meio de F. Ch. Barlet (Albert Faucheux, 1838-1921), um proeminente cabalista e rosa-cruz que transmitiu os seus conhecimentos ao farmacêutico Abel Thomas. Esse, por sua vez, publicou em 1895 sob o nome de Abel Haatan o breve tratado *Traité d'astrologie judiciaire*. Fomalhaut, já citado acima, um padre parisiense de nome Charles Nicoulaud (1854-1925), publicou dois anos mais tarde seu *Manuel d'astrologie sphérique et judiciaire*, no qual não só anunciava a existência do planeta Plutão, mas também apresentava as analogias entre simbolismo astrológico e tarô. Porém, a astrologia na França só ganhou uma nova popularida- de por meio de Henri Selva (1861-aprox. 1962) e Paul Choissnard (1867-1930). O primeiro baseou-se nos estudos de Morin e os tornou

conhecidos com o livro *La théorie des déterminations astrologiques de Morin de Villefranche*; diferentemente da Grã-Bretanha, na França se acreditava que a referência à própria tradição “clássica” deveria ser um requisito básico para o reavivamento da astrologia. O “Sistema Morin” teve aqui, portanto — como, aliás, também na Alemanha — uma repercussão ampla até o século XX (Hiéroz, 1962), enquanto na Grã-Bretanha quase não recebeu atenção.

A maioria dos astrólogos franceses — outra diferença em relação à Inglaterra — ocupava-se da ciência dos astros em seu tempo livre. Henri Selva trabalhava na Bolsa de Paris e Paul Choisnard, que escreveu os seus primeiros livros sob o pseudônimo Paul Flambart, exercia a profissão de oficial de artilharia, após ter se formado na famosa École Polytechnique. Choisnard foi um dos primeiros a buscar sistematicamente comprovações estatísticas para a astrologia, um tema do empirismo sociológico que, do ponto de vista metódico, no começo do século XX ainda dava os primeiros passos. É verdade que A. J. Pearce pensara em algo semelhante já no ano de 1880, na revista *Urania*; no entanto, foi somente Choisnard quem apresentou uma análise minuciosa de coletâneas de horóscopos sob o título *Preuves et bases de l'astrologie scientifique* (?1908), que, por sua vez, baseava-se em duas obras anteriores (*Influence astrale: essai d'astrologie expérimentale*, ?1901; e *Étude nouvelle sur l'hérédité: hérédité astrale*, 1903). Nela, examina a tese de que determinados conjuntos de temas astrológicos seriam, por assim dizer, “herdados” nas famílias, por exemplo, os pais teriam o Sol em Leão e o filhos, ascendente Leão. Evidentemente, a base de dados era muito restrita para que se chegasse aqui a resultados estatisticamente seguros. Entretanto, Choisnard considerava essa tese comprovada, uma avaliação que era compartilhada por seus colegas franceses. Na Inglaterra, porém, quase não foi divulgada. Isso só viria a mudar quando o casal Gauquelin entrou em cena, dando prosseguimento à pesquisa astrológica estatística com um volume de dados até então inimaginável (ver pp. 388 e segs.).

**A crescente repercussão pública** — O interesse pela astrologia agora crescia continuamente. Depois da Primeira Guerra Mundial, houve na França algumas reformulações do ponto de vista do conteúdo, embora quase despercebidas pela corporação no exterior. Como exemplo, pode-se citar Eudes Picard (1867-1937), que, em 1932, publicou uma obra sob o título *Astrologie judiciaire*. Nesse livro, Picard trata detalhadamente das tradicionais interpretações de casas, da teoria dos decanatos com os respectivos regentes das divisões dos signos, bem como de uma série de “pontos sensitivos”, como a roda da fortuna, que eram utilizados para uma interpretação minuciosa do horóscopo, ilustrando-os com base nos mapas natais de 37 personalidades famosas. Interessante e inovador é, ainda, o seu sistema da “interpretação secundária das casas”, um método dedutivo simbólico que, a partir dos significados das casas “primárias” (tradicionais), chega a conclusões sobre analogias ocultas em outras casas. Em geral já se sabia anteriormente que a oitava casa era considerada secundariamente como a “segunda casa do parceiro” (a sétima casa é associada ao parceiro), que, por isso, fornece informações sobre a situação financeira do parceiro; Picard deu um passo adiante, construindo um complexo sistema de conexões secundárias, ao deduzir, por exemplo, a partir de “Saturno em Leão na décima casa” (que tradicionalmente indica problemas com os filhos) uma conexão com a quinta casa (associada a filhos). No decorrer do século XX foram elaborados vários sistemas dedutivos desse tipo, que expandiram sistematicamente as conexões tradicionais, de forma que os trabalhos de Picard e outros podem ser definidos como precursores de teorias que hoje pertencem ao instrumental comum dos astrólogos (como, por exemplo, o sistema dos regentes das casas, que no respectivo radical “emigraram” para outras casas, mas mostram uma conexão de conteúdo com a sua “casa de origem”).

A vasta “Enciclopédia do movimento astrológico em língua francesa” de Vicomte Charles de Herbais de Thun (1944), na qual o astrólogo belga documenta a biografia e as publicações de aproximadamente 170 astrólogos franceses desde 1890, ilustra nitidamente o

crescente interesse pela astrologia na França — um tesouro em informações que ainda está à espera de uma avaliação. Atingiu-se um público mais amplo após 1930, quando jornais diários e revistas muito lidas como *Votre Destin* e *Sous le Ciel* começaram a publicar prognósticos de horóscopos. Não houve, porém, uma tentativa de institucionalização da corporação astrológica, como na Inglaterra ou na Alemanha, o que impediu o intercâmbio entre astrólogos, justamente além da França. Ellic Howe constata incisivamente:

Os franceses aparentemente eram completamente ignorantes em relação aos acontecimentos do cenário astrológico de outros países. No entanto, essa atitude insular existia também na Grã-Bretanha e na Alemanha. Nunca houve um movimento astrológico europeu, para não falar em um mundial. (Howe, 1995, 109)

A situação de isolamento nacional pouco se alterou até os dias de hoje.

#### *Mais do que um ramo britânico: os Estados Unidos da América*

Até meados do século XIX, astrólogos americanos assimilaram as obras e linhas de tradição conhecidas da Grã-Bretanha. As efemérides e os anuários publicados pela Stationer's Company marcaram o cenário nos Estados Unidos, de maneira que historiadores defendem com freqüência a opinião de que a astrologia americana seria, no fundo, apenas um ramo da britânica. Mas isso está apenas parcialmente correto, pois, a partir de 1840, se desenvolveu uma bibliografia americana autônoma voltada para temas que interessavam sobretudo ao público daquele país (detalhes em Holden & Hughes, 1988). A isso se acrescentou o grande sucesso do movimento teosófico nos Estados Unidos e o surgimento, no século XX, de uma astrologia orientada para a psicologia. No que diz respeito ao período após 1950, pode-se até mesmo constatar que, ao contrário, foram astrólogos americanos que inspiraram o cenário europeu.

*Prognósticos eleitorais e a luta por reconhecimento público: Broughton e Chaney* — As primeiras publicações autônomas começaram na década de 1840, quando Thomas Hague, de Filadélfia, publicou a revista *The Horoscope* (1840-44), à qual se seguiu de 1845 a 1858 a *Hague's Horoscope and Phophetic Messenger*. Com isso, abriu-se de início um mercado bastante pequeno, mas que aumentou consideravelmente quando o “patriarca” da jovem astrologia americana entrou em cena: Dr. Luke D. Broughton (1828-99). Broughton veio de uma família de formação astrológica, proveniente de Leeds, onde emigrou para Filadélfia, em 1855 — como seus irmãos, que também atuavam como astrólogos. Lá, formou-se em medicina. Durante toda a sua vida, exerceu a medicina homeopática, à qual integrou métodos astrológicos de diagnóstico. Nas suas propagandas, anunciava a garantia da devolução do dinheiro caso o tratamento não levasse ao êxito desejado.

No ano de 1860, iniciou a publicação de seu *Monthly Planet Reader and Astrological Journal*, no qual previu que Abraham Lincoln perderia a eleição presidencial para Stephen A. Douglas — um fora grosseiro, como logo se mostraria. Broughton justificou o erro alegando que tivera de trabalhar com um horóscopo fictício e, além disso, não considerara suficientemente as circunstâncias posteriores à eleição. Em 1861, quando foi promulgada na Pensilvânia uma lei contra a vidência, Broughton suspendeu as publicações e mudou-se para Nova York. Entre 1864 e 1869, pôde trabalhar por lá relativamente desimpedido. Em 1864, Broughton ousou proferir um novo prognóstico para a eleição presidencial seguinte, dessa vez, a favor de Lincoln. No entanto, previu algumas conjunções astrológicas ruins para o presidente após a eleição, o que completou na edição de primavera do *Monthly Planet Reader*, em 1865, com a expectativa de que, em torno do dia 17 ou 18 de abril do ano, um alto general ou uma personalidade de alto escalão morreria. Quando Lincoln levou um tiro em 14 de abril, morrendo no dia seguinte, Broughton tornou-se subitamente famoso. Esse sucesso foi, porém, muito ambivalente: a partir daí, confrontou-se também com uma grande hostilidade, com suas aulas

sendo agressivamente perturbadas, a casa saqueada por um bando de vândalos e a publicação da revista dificultada.

Até a sua morte, em 1899, Broughton lutou contra a desvalorização pública, às vezes violenta, da astrologia. No decorrer do tempo, no entanto, cresceu a sua aceitação geral e Broughton pôde construir sua reputação como principal astrólogo do continente com a ajuda de sua atividade como professor e de suas publicações. Em 1898, foi publicada a obra de referência *Elements of Astrology* (Nova York: The Author), um exigente livro didático que também se dedicava especialmente à astrologia mundana de prognósticos. Além de Broughton aparentemente ter sido o primeiro a chamar a atenção para o notável "ciclo de vinte anos" dos atentados contra presidentes americanos, expressou-se em *Elements of Astrology* sobre os horóscopos de dirigentes europeus. É verdade que errou bastante em seu prognóstico quanto ao rei Alfonso XIII, mas as suas previsões para o imperador Guilherme II — morreria de morte natural, sua vida começaria em riqueza, mas terminaria em pobreza, quer dizer, a Alemanha se afundaria em dívidas — acertaram um pouco mais.

O trabalho de Broughton teve o apoio de seu aluno mais conhecido, o "catedrático" W. H. Chaney (1821-1903). Chaney, cujo filho ilegítimo com a cantora de *spiritual* Flora Wellman ficou famoso com o nome de Jack London, percorreu uma carreira muito instável (quando criança queria ser pirata, o que mais tarde atribuiu à conjunção de Sol e Marte em seu radical). Junto com o seu professor, lutou pelo reconhecimento social da astrologia e também se destacou como escritor. Entre os seus livros mais importantes estão *Chaney's Ephemeris from 1800 to Date* (Salem, 1877) e *Chaney's Primer of Astrology and American Urania* (St. Louis, 1890). Ao lado de Llewellyn George (1876-1951), cuja editora até hoje publica obras astrológicas, Broughton e Chaney devem ser abordados, portanto, como os mais importantes representantes de seu tempo.

**A primeira-dama da astrologia americana: Evangeline Adams** — As primeiras décadas do século XX foram especialmente marcadas por

uma mulher: Evangeline Adams (1868-1932) trabalhou inicialmente como astróloga profissional em Boston, antes de partir para Nova York no ano de 1899. No dia 16 de março, hospedou-se no Hotel Windsor. O gerente Warren Leland ofereceu-lhe a opção de ocupar o primeiro ou o quinto andar. Apesar do preço mais alto, decidiu-se pelo primeiro. Como Leland também se interessava um pouco por astrologia, mostrou a ela o seu mapa astral ainda no mesmo dia. Adams viu imediatamente que ele se encontraria em grave perigo no dia seguinte e interrogou-o sobre acontecimentos do passado que tivessem ocorrido por ocasião de duas conjunções semelhantes. Constatou-se que à época pequenos incêndios irromperam no hotel, mas Leland gracejou e não deu ouvidos às advertências sobre um novo perigo. O dia seguinte seria, afinal, dia de St. Patrick, a bolsa de valores estaria fechada e ele não poderia, portanto, perder dinheiro. Quando Leland, na manhã seguinte, tomou o elevador para o quinto pavimento, o andar inteiro já estava em chamas; o fogo espalhou-se rapidamente, destruindo o Hotel Windsor por completo. Na catástrofe, morreram a filha de Leland, membros de sua família e muitos hóspedes. Ele próprio veio a morrer três semanas mais tarde. A visão retrospectiva de Adams a respeito:

Um amargo sucesso, os senhores dirão — minha primeira interpretação astrológica em Nova York. E foi realmente! Eu teria dado tudo o que tinha na época para que a minha previsão não tivesse sido tão terrivelmente verdadeira. Mas os astros haviam decidido diferente. E haviam resolvido, no que se referia a mim, que do mau viria algo bom: a segunda notícia mais importante após o incêndio foi a informação do sr. Leland — impressa em grandes letras nas capas — de que Evangeline Adams, de Boston, previra o desastre. (Adams, 1926, 39)

Mais uma história na qual uma previsão exata levou à reputação astrológica. Evangeline Adams abriu logo depois um consultório na Carnegie Hall e se tornou a astróloga mais conhecida dos Estados Unidos. Escreveu dois livros muito lidos (*Astrology: Your Place in the*

*Sun*, 1927; *Astrology: Your Place in the Stars*, 1930) e publicou, aos 58 anos, a biografia citada há pouco, por meio da qual ficamos sabendo de muitos detalhes sobre a sua vida como astróloga profissional naquela época e sobre acontecimentos na vida de seus clientes. Adams continuou a desenvolver o método tradicional da astrologia horária, inserindo os planetas radicais nas casas do horóscopo horário. Um livro planejado sobre o tema não foi concluído devido à sua morte precoce.

Mas Adams também ficou conhecida por um processo muito célebre. Uma primeira acusação por “vidência” foi recusada pelo tribunal em 1914, pois o juiz não encontrou nada no trabalho astrológico que poderia ser tido como vidência. Porém, isso não foi suficiente para Adams:

Sempre tentei dar um passo após o outro naquilo que gosto de chamar de minha “carreira”: primeiro, queria dar à minha mãe parálitica o cuidado e a dedicação que ela tanto merecia. Em segundo lugar, tentei estabelecer-me como a mais conhecida astróloga dos Estados Unidos. E agora tinha apenas mais um objetivo: legalizar a astrologia no estado de Nova York. (Adams, 1926, 53)

Num segundo processo, logo conseguiu a oportunidade para isso. Adams, representada pelo famoso advogado Clark L. Jordan, defendeu que a astrologia seria uma ciência baseada em regras exatas e nada teria que ver com magia ou com o sobrenatural, oferecendo-se até mesmo para interpretar um horóscopo qualquer publicamente, perante o tribunal. O juiz Freschi aceitou a proposta e forneceu-lhe os dados anônimos de seu próprio filho. A interpretação então apresentada por Adams impressionou tanto o juiz que ele a inocentou, em 11 de dezembro de 1914. Em sua argumentação, encontram-se as sentenças:

A defesa eleva a astrologia à honra de uma ciência exata. [...] Na interpretação do horóscopo, ela chegou a seu resultado num processo absolutamente mecânico, matemático. Defende que a astrologia nunca

comete erros, mas unicamente os astrólogos, e que, quando os números estão corretos, a informação deles extraída está igualmente correta. (Adams, 1926, 54)

Esse julgamento fundamental ainda é muitas vezes utilizado como precedente. Portanto, valeu a pena para Evangeline Adams “ter entrado na sala do tribunal com uma pilha de livros técnicos que quase chegava ao teto e uma enorme quantidade de provas que remontavam até os videntes babilônicos” (1926, 55).

Em Broughton, Chaney e Adams, reconhecemos quanto a astrologia ficou marcada até os anos 1930 pelo paradigma de ciência exata que disponibiliza técnicas para a previsão de acontecimentos concretos tanto na vida de indivíduos como em contextos políticos. É justamente nos Estados Unidos onde essa forma de disciplina astrológica até hoje tem seus adeptos. Paralelamente, entretanto, havia nos Estados Unidos também uma ciência dos astros de orientação espiritual ou esotérica cujos principais representantes quero agora mencionar brevemente.

**Mais uma vez os teósofos** — A influência da Sociedade Teosófica nos Estados Unidos persistiu mesmo após a morte de Helena Blavatsky, no ano de 1891. Sua sucessora, Annie Besant (1847-1933), que passou a dirigir os destinos da Sociedade com o coronel Olcott, abriu-se cada vez mais às idéias hindus, o que, por sua vez, evocou forças adversárias. Na Alemanha, foi Rudolf Steiner (1861-1925) quem, após ter conseguido se tornar, em 1902, secretário-geral da Sociedade na Alemanha, desviou-se da nova corrente e, em 1913, fundou a Sociedade Antroposófica, de mais forte orientação cristã. Igualmente cristã era uma outra divisão, dessa vez nos Estados Unidos: Alice Ann Bailey (1880-1949) era de procedência cristã fundamentalista; em 1915, associou-se à Sociedade Teosófica e dela foi excluída no ano de 1923 em razão da confissão cristã, fundando a chamada “Escola Arcana”, até hoje internacionalmente ativa. O objetivo da teosofia arcana, na qual somente adultos são aceitos mediante rígidos crité-

rios, é conhecer o balanço cármico individual. No centro da doutrina se encontra a “Grande Evocação”, uma espécie de mantra ou fórmula mágica que deve ser recitada pelos adeptos o maior número de vezes possível com o intuito de restabelecer a antiga ordem cósmica e preparar o retorno de Cristo.

Apesar de ela mesma não ter conhecimentos sobre a astrologia “clássica”, Bailey escreveu vastas obras sobre o significado esotérico da ciência dos astros. Como Blavatsky já fizera antes, Bailey também destacava que esses escritos teriam sido escritos por um “mestre elevado” (no seu caso, o tibetano Dwal Khul) e apenas recebidos por ela. De qualquer forma, daí resultou uma obra de cinco volumes sob o título *A Treatise on the Seven Rays* (“Um tratado sobre os sete raios”), cujo terceiro volume, *Esoteric Astrology*, é inteiramente dedicado a uma astrologia estilizada como mito. Embora, supostamente, haja apenas poucos que tenham estudado de fato esse livro vasto e, em algumas partes, de difícil compreensão, foi grande a repercussão da “Astrologia esotérica”. Para alguns astrólogos de tendência espiritual, a obra tinha caráter de revelação e ainda hoje não falta em nenhuma boa livraria esotérica. Dessa forma, Alice Bailey influenciou escolas inteiras de astrólogos não só no contexto teosófico direto mas também além dele, como se pode perceber no “Instituto Astrológico-Psicológico” de Louise e Bruno Huber, na Suíça (ver adiante).

É claro que os trabalhos teosóficos de Alan Leo também foram notados nos Estados Unidos. Paralelamente, no entanto, autores americanos oriundos do meio esotérico também alcançaram um grande número de leitores. Um deles é Marc Edmund Jones (1888-1980) que, em sua longa vida, marcou o cenário astrológico americano do século XX. Tornou-se conhecido por meio de seu livro *Guide to Horoscope Interpretation* (Filadélfia, 1941), bem como por seus estudos sobre os “Símbolos Sabeus” (*Sabian Symbols*, Nova York, 1953), uma interpretação astrológica dos diversos graus do zodíaco, que Jones afirma terem sido desenvolvidos pelos antigos sabeus (sobre a importância dos sabeus, ver p. 178). Um segundo a ser citado aqui é Elbert Benjamin Williams (1882-1951), que, sob o seu pseudônimo

C. C. Zain, escreveu uma série de 21 livros didáticos sobre astrologia. Williams era membro da *Brotherhood of Light* desde 1900, uma comunidade esotérica para a qual concebeu os seus livros, mas que logo se tornaram populares além de suas fronteiras, ensinando astrologia a muitos estudantes.

Finalmente, quero citar Dane Rudhyar, pois sua obra foi traduzida para muitas línguas e ainda hoje é muito lida. Francês de nascença, Daniel Chennevière (1895-1985), como na verdade se chamava, emigrou primeiro para o Canadá e depois para os Estados Unidos. Rudhyar também era de orientação esotérica, unindo esse interesse, no entanto, a um componente psicológico que lhe permitiu desenvolver o que chamava de “astrologia humanista”. Sob esse título, publicou uma obra de seis volumes que fundamentou a sua fama (*Humanistic Astrology*, Lakemont, 1970-71). Mais tarde, continuou a desenvolver a astrologia humanista em uma “astrologia transpessoal” de orientação espiritual que vê o homem inserido em uma teia infinita de forças, propondo-lhe mostrar em qual ser ele pode se transformar (ver seu pequeno livro *Von humanistischer zu transpersonaler Astrologie* [“Da astrologia humanista à transpessoal”], Munique, 1979). Embora Rudhyar rejeite o conceito de “esoterismo” — porque sua astrologia nada conteria de “oculto” —, o papel da transformação é, de fato, uma característica essencial daquilo que, do ponto de vista da ciência da religião, é denominado de esoterismo. Dane Rudhyar pertence, por isso, sem dúvida, a uma tal linha de tradição.

No todo, esse panorama mostra que um cenário astrológico rico e multifacetado se formou nos Estados Unidos entre 1840 e 1950. Ele permaneceu vivo também depois dessa data e expandiu-se ainda mais, ao mesmo tempo que iniciava uma interação crescente com a astrologia européia. Voltarei a falar nisso no item 4. Antes, quero voltar a atenção para a Alemanha, bem como para os deslocamentos fundamentais de enfoque na astrologia que se originaram do desenvolvimento da psicologia do inconsciente.

### O renascimento da astrologia na Alemanha

Nos países de língua alemã, a astrologia erudita levou, no século XIX, uma existência sombria apesar de um certo interesse de autores românticos pela ciência pagã (como mencionado antes). Com algumas exceções, é tão inútil buscar nesse período astrólogos atuantes em consultórios próprios como bibliografia introdutória ou mesmo específica sobre o tema. Uma dessas exceções é o já citado na p. 308, Johann W. Pfaff. Além de ocupar a cátedra de matemática na Universidade de Erlangen, esse sábio dedicava-se à história antiga, egiptologia, filologia e também à astrologia. Em 1816, foi publicada em Nuremberg sua *Astrologie*, uma compilação de aforismos de antigos autores. Mais importante foi a tradução alemã completa do *Tetrabiblos* de Ptolomeu, realizada por Pfaff (publicada no *Astrologischen Taschenbuch* ["Diário astrológico"] de 1822 e 1823).

**Importação da Inglaterra** — Foi somente em torno do fim do século que o quadro se modificou e, na verdade, por meio da atuação de teósofos na Alemanha. Diferentemente da França, onde a Sociedade Teosófica, como mencionado, praticamente não conseguiu exercer influência, a Alemanha esteve desde o início inserida no desenvolvimento da Sociedade. Em 1884, foi fundada a Seção Alemã da Sociedade Teosófica, sendo eleito para presidente Wilhelm Hübbe-Schleiden (1864-1916), de apenas vinte anos. Ele publicou a revista mensal *Die Sphinx* ["A esfingia"] na qual eram tratados temas teosóficos e esotéricos, entre eles também a astrologia. Um dos autores era Karl Kiesewetter (1854-95), cuja *Geschichte des neueren Okkultismus* ["História do novo ocultismo"] (1891) ainda hoje é uma obra de referência. Kiesewetter morreu de uma intoxicação por drogas que ingerira para obter poderes de vidência.

Outro influente teósofo foi Franz Hartmann (1838-1912); foi médico em St. Louis, nos Estados Unidos, onde também trabalhou com a teosofia. Após uma longa estada em Adyar, na Índia, voltou para a Europa em 1885, junto com Helena Blavatsky.

De maior importância para a astrologia na Alemanha, porém, foi o aluno e secretário de Hartmann, Hugo Vollrath, nascido em 1877. Com trinta anos, interrompeu seus estudos universitários para se pôr inteiramente a serviço de Hartmann e da teosofia (contudo, se auto-denominava Dr. Vollrath). Quando começou a construir um "departamento literário" da Seção Alemã em Leipzig, rompeu com outros teósofos. Rudolf Steiner, o secretário-geral da Seção, expulsou-o da Sociedade em 1908. Vollrath, que se integrou então à Sociedade internacional por meio de Annie Besante, chamou atenção ao fazer concorrência à nova publicação mensal *Zentralblatt für Okkultismus* ["Folha central de ocultismo"], publicada por Max Altmann. Seu jornal, intitulado *Prana. Journal für experimentelle Geheimwissenschaften* ("Prana. Jornal de ciências ocultas experimentais"), desfrutou de grande divulgação, principalmente porque não só era tão semelhante na apresentação ao *Zentralblatt* a ponto de serem confundidos, mas também por Vollrath ter contratado o mais versado autor da concorrência (ao menos, em astrologia), Karl Brandler-Pracht (1864-1945).

A cooperação do editor Vollrath com o autor Brandler-Pracht foi o passo decisivo para que a astrologia se tornasse conhecida nos países de língua alemã. Já em 1905 (ainda com Altmann), foi publicada a obra de Brandler-Pracht, *Mathematisch-instruktives Lehrbuch der Astrologie* ["Livro didático matemático-instrutivo da astrologia"], que, porém, do ponto de vista técnico, ainda apresentava erros que o autor aplainou mais tarde, quando aceitou a técnica inglesa de horóscopos. Ao mesmo tempo, uniu essa tradição a elementos teosóficos, com ioga, magnetismo animal e outros. Brandler-Pracht também contribuiu ao gradativo processo de institucionalização da astrologia. Primeiro, fundou em 1907, em Viena, a primeira "Sociedade astrológica" à qual se seguiu uma outra em Munique. Quando se mudou para Leipzig a fim de escrever para o *Prana*, fundou a "Deutsche Astrologische Gesellschaft" [Sociedade astrológica alemã]. Vollrath logo lhe permitiu anexar ao *Prana* um suplemento mensal, *Astrologische Rundschau* ["Panorama astrológico"], que se tornou a revista astrológica mais importante e influente até ser proibida, em 1938,

pelos nacional-socialistas. (O primeiro jornal alemão especializado em astrologia, o *Zodiakus*, publicado a partir de 1909 por Alexander Bethor — aliás, Aquilin Backmund, 1876-1938 —, só conseguiu se manter durante três anos.)

Hugo Vollrath também brigou mais tarde com Brandler-Pracht e, a partir de 1914, os dois trilham caminhos diferentes. A *Astrologische Bibliothek* ["Biblioteca astrológica"], publicada por Vollrath, cujos primeiros volumes haviam sido escritos por Brandler-Pracht, prosseguiu e tornou-se um projeto bastante bem-sucedido. Mas a Primeira Guerra Mundial inicialmente interrompeu todas as demais tentativas de estabelecimento da astrologia na Alemanha. Isso vale também para as ambições de outros astrólogos, a saber, o já citado Alexander Bethor, além de o teósofo Otto Pöllner, Albert Kniepf, de Hamburgo, e Wilhelm Becker, de Berlim, que divulgou os trabalhos de Alan Leo na Alemanha.

#### *Desenvolvimento de novas escolas na República de Weimar*

Depois da Primeira Guerra Mundial, o processo já iniciado de estabelecimento da astrologia na Alemanha foi rapidamente retomado. A República de Weimar pode ser até mesmo definida como uma época do florescimento de uma exigente ciência dos astros, já que essa disciplina desfrutava de um interesse por interpretações de mundo alternativas que crescera de um modo geral e de uma tolerância do Estado, ainda que momentânea, perante um pluralismo ideológico. Intelectuais que, no contexto da Primeira Guerra Mundial, estiveram envolvidos em violentos debates em torno da crítica da civilização, da luta cultural nacional e dos cenários de crise, frequentemente também tomavam a palavra quando se tratava de astrologia. Ao mesmo tempo, os principais astrólogos da Alemanha desenvolviam novas técnicas de interpretação e consolidavam o lugar cultural da astrologia por meio da fundação de comunidades e publicação de escritos. Em 1933, existiam na Alemanha duas grandes confederações, centenas de associações astrológicas e círculos de estudos, seis publicações mensais e almanaques editados regularmente, bem como

uma dúzia de diferentes ramos de escolas que, às vezes, divergiam consideravelmente uns dos outros em suas técnicas. Entre 1920 e 1940, foram publicados na Alemanha quase quatrocentos livros e folhetos astrológicos, a maioria antes de 1935. Num período de cinco anos (1926-31) surgiram 26 diferentes anuários ou almanaques prognósticos. Efemérides, tabelas de casas e formulários de horóscopos também facilitavam o trabalho dos inúmeros astrólogos.

Iniciemos o panorama com Alfred Witte (1878-1941), o fundador da "Escola de Hamburgo", que até hoje possui adeptos. Ao servir na Primeira Guerra Mundial, esse funcionário público hamburguês encarregado de medições acreditou ter avistado na constelação de Leão um corpo celeste móvel que logo tomou por um transnetuniano e chamou de Cupido. Ele "descobriu" ainda três outros corpos celestes — Hades, Zeus e Cronos —, antes que seu colaborador Friedrich Siegrün (1877-1951) completasse a lista dos supostos transnetunianos com outros quatro: Apolo, Admetos, Vulcano e Poseidon. Nenhum desses corpos celestes jamais foi confirmado pela astronomia, o que não impediu Witte de descrever minuciosamente o seu efeito no horóscopo (adeptos atuais da Escola de Hamburgo denominam os transnetunianos de "centros de energia imateriais"). Essa, porém, foi apenas uma parte das suas inovações. Nos anos de 1919-23, Witte publicou um esquema de interpretação do horóscopo complexo e inteiramente novo, fragmentando-o em diversos horóscopos parciais (por meio da rotação do radical através das cúspides das casas iguais). Os aspectos não tinham mais importância alguma para ele, em vez disso, calculou pontos médios de distância entre os planetas e os uniu em chamadas constelações de planetas. Se tomarmos os oito planetas hipotéticos que Witte atribuiu aos signos num novo sistema como regentes, pode-se imaginar como a interpretação de horóscopos se tornou realmente complexa. Mesmo depois de os alunos de Witte, W. Hartmann e F. Siegrün terem empreendido uma tentativa de exposição sistemática da nova corrente com seu folheto *Die Hamburger Astrologenschule* [A escola de astrólogos de

Hamburgo] e, no ano de 1928, ter surgido *Regelwerk für Planetenbilder* ["Normas para as constelações planetárias"], de autoria de Witte — a "Bíblia" da Escola de Hamburgo, publicada em 1959 em quinta edição revisada —, a maioria dos astrólogos alemães permaneceu cética perante a Escola de Hamburgo. Witte foi muito atacado em vários congressos de astrólogos, entretanto, o número de adeptos do novo sistema cresceu, ainda que modestamente. Da perspectiva atual, a influência mais contundente de Witte deveria ser vista na teoria dos pontos médios de distância, que se tornaram conhecidos pela Escola Ebertin sob o nome de "somas médias" (ver abaixo).

Em Hamburgo atuava também um aluno de Witte, o administrador A. Frank Glahn (1865-1941) cujo "Método Glahn" conquistou uma série de seguidores. Em sua obra *Erklärung und systematische Deutung des Geburtshoroskopes* ["Explicação e interpretação sistemática do horóscopo natal"], publicada em 1923, ele desenvolveu inúmeras reformas astrológicas, entre elas a introdução do "círculo da vida": Nos *Upnishads*, Glahn lera que a extensão de vida do ser humano corresponderia a cem anos. Aplicou-a ao horóscopo. Começando no ascendente, um ponto de desencadeamento percorre o radical no sentido horário com uma velocidade de 8 1/3 anos por casa (ou seja, 25 anos para um quadrante) para chegar depois de cem anos de vida novamente ao ascendente. Porém, Glahn também incluiu um fator de desencadeamento com rotação para a esquerda, que começa da mesma forma no ascendente no momento do nascimento, mas que necessita de 8 1/3 anos para um decanato de casas, o que resulta em 25 anos por casa. O aluno de Glahn, Rudolf Engelhardt, completou essas duas técnicas, em torno de 1928, por um ritmo setenário que se movimenta em sentido horário a partir do ascendente. Tal dinamização do horóscopo foi assimilada por outros e, atualmente, o sucesso dessa reforma se deve sobretudo à doutrina da "progressão da idade" da Escola Huber, da qual ainda falaremos. Além disso, Glahn repartiu as doze casas em 36 decanatos de casas, interpretou os anticílios de maneira nova e buscou em Witte a doutrina das somas médias, bem como o chamado "horóscopo terrestre ou mundano",

conduzindo a uma interpretação do horóscopo bastante complexa, de direção oposta à tradição.

Na Alemanha da década de 1920, havia toda uma série de influentes astrólogos com alto nível de exigência em relação ao próprio trabalho, que se voltava com vigor contra a astrologia popular igualmente em ascensão, combatida como superstição, vidência e charlatanismo. Para se opor a esse "achatamento" da teoria, o advogado dr. Uberhorst, um certo dr. Winterberg e outros fundaram no ano de 1924 em Berlim a *Akademische Gesellschaft für astrologische Forschung* [Sociedade acadêmica de pesquisa astrológica], logo seguida pela *Deutschen Kulturgemeinschaft zur Pflege der Astrologie* [Comunidade cultural alemã para o cultivo da astrologia], que também contava entre seus membros com renomados professores universitários e eruditos. Em 1927, a conceituada editora filosófica Meiner publicou o tratado de Karl Bayer, *Die Grundprobleme der Astrologie* ["Problemas fundamentais da astrologia"], que tentava segregara *astrologia sana*, como ciência elevada, da astrologia vulgar, que deveria ser condenada.

Também no ano de 1927, foi publicada a influente obra do barão Herbert von Klöckler, *Astrologie als Erfahrungswissenschaft* ["Astrologia como ciência experimental"]. O nobre oficial (1896-1950) desistira da medicina por motivos financeiros durante os anos de inflação de 1922-33, dedicando-se à astrologia; em várias publicações, confrontou-se criticamente com a ciência dos astros, buscando comprová-la com métodos científico-empíricos. Já em 1926, publicou *Grundlagen für die astrologische Deutung* ["Fundamentos para a interpretação astrológica"], na qual modernizou várias tradições mais antigas, adaptando-as às necessidades e questionamentos do século XX. O prefácio de *Astrologia como ciência experimental*, escrito por ninguém menos que o filósofo Hans Driesch, também mostra com que vigor uma reflexão exigente sobre os fundamentos da astrologia foi valorizada na época. Driesch considera a astrologia — no sentido da definição de uma disciplina esotérica — como descrição de *relações não causais* e não como investigação de influências dos astros. Um respectivo

artigo de Driesch no *Handbuch der Philosophie* ["Guia da filosofia"] (parte II, *Metaphysik der Natur* ["Metafísica da natureza"]) incitou a corporação de filósofos contra o autor. Visando ao aprofundamento da discussão foi publicado, em maio de 1927, nos conceituados *Süddeutschen Monatsheften* ["Cadernos mensais do sul alemão"], um suplemento especial *Astrologie*, no qual seguidores e adversários polemizavam de forma tão violenta quanto infrutífera, e também renomados sábios (entre eles, Wilhelm Gundel) tomavam a palavra (Bayer, 1927, fornece um panorama da discussão da época, a partir da perspectiva de um astrólogo acadêmico). Logo depois, o próprio Von Klöckler publicou a obra de referência de vários volumes *Kursus der Astrologie* ["Curso de astrologia", 1929-32], que se tornou um auxílio imprescindível para as gerações seguintes, principalmente para a interpretação de horóscopos de orientação psicológica. Astrólogos renomados surgiram do círculo de Leipzig formado em torno de Von Klöckler, entre eles, Otto Kellner, que com sua obra *Charakterkunde und Astrologie* (1927) ["Estudo do caráter e astrologia"] tentou pela primeira vez usar a combinação de grafologia e astrologia para análises caracterológicas.

Com isso, chegamos a Hubert Korsch (1883-1942), um advogado de Düsseldorf, que desde 1926 se tornara uma das figuras mais polêmicas do cenário astrológico alemão. Korsch lutava por uma astrologia cientificamente fundamentada que deveria se livrar de todo "peso" teosófico ou ocultista. O resultado foi uma acirrada controvérsia entre os astrólogos críticos ligados a Korsch e os intérpretes dos astros de proveniência esotérica, uma disputa que cindiu em diferentes facções a corporação alemã — organizada na *Astrologischen Zentralstelle* [Central astrológica], fundada em 1923, e sobretudo na *Astrologischen Gesellschaft in Deutschland Afid* [Sociedade astrológica na Alemanha], criada em 1924 (detalhes a respeito em Howe, 1995, 143-61). Korsch publicou um pequeno escrito histórico (*Grundriss der Geschichte der Astrologie*, 1935) ["Esboço da história da astrologia"], mas também análises sobre astrologia profissional e direito penal. Mas foi com a revista *Zenit*,

publicada pela primeira vez em janeiro de 1930 e muito lida também no exterior devido a seu alto nível científico, que alcançou fama internacional. Em 1938, a revista foi proibida pelos nacional-socialistas.

Outra figura igualmente importante daquela época foi Walter Koch (1895-1970). Oriundo de uma família de empresários, após servir como soldado na Primeira Guerra Mundial, Koch dedicou-se ao estudo da literatura clássica e da história. Depois do seu doutorado, trabalhou como professor supervisor e começou, em 1924, a publicar em revistas astrológicas. Sua competência em história antiga da astrologia deve ter sido a razão para que se opusesse a todas as reformas da tradição clássica, em especial à "cosmobiologia" e "cosmopsicologia", como eram defendidas pela Escola de Ebertin e correntes teosóficas. Ao mesmo tempo, defendeu em muitas publicações uma compreensão filosófica da astrologia que asseverava o livre-arbítrio do homem contra um mero fatalismo. Entretanto, era completamente aberto a temas que hoje classificariamos de esotéricos: em 1930, foi publicado o seu tratado sobre *Astrologische Farbenlehre* ["Teoria astrológica das cores"], com O. von Bressendorf, seguido, em 1934, por *Die Seele der Edelsteine* ["A alma das pedras preciosas"].

Koch tornou-se famoso, no entanto, por suas pesquisas a respeito das divisões de casas do horóscopo. Depois da Segunda Guerra Mundial, analisou detalhadamente as vantagens e desvantagens dos sistemas de casas de Regiomontanus e Plácido, mas abandonou ambos em prol de um sistema próprio que denominou de "sistema de casas do local de nascimento". Somente o seu sistema calcularia também as cúspides das casas intermediárias a partir do respectivo local de nascimento do nativo, enquanto todos os outros operariam com valores intermediários artificiais, o que levaria a distorções. Como sempre acontece no cálculo das casas intermediárias, trata-se antes de uma questão de se acreditar com qual sistema se chega a melhores resultados na interpretação. Hoje, inúmeros astrólogos utilizam o sistema apresentado por Koch, mas a maioria trabalha com as casas segundo Plácido. Toda uma série de astrólogos faz experiências também com ambos os sistemas sem se definir claramente.

O último astrólogo a se mencionar aqui, Reinhold Ebertin (1901-88) deve ter apenas sorrído complacentemente diante dessa discussão, pois ele pertence àqueles que renunciaram completamente às casas intermediárias. Como filho da famosa astróloga Elsbeth Ebertin (1880-1944), que alcançou notoriedade sobretudo por sua interpretação do horóscopo de Hitler (ver abaixo), Reinhold Ebertin esteve desde cedo envolvido nos variados debates do cenário astrológico alemão, e a “Escola Ebertin” estabeleceu-se como principal ramo da astrologia depois da Segunda Guerra (hoje conduzida na terceira geração por Baldur R. Ebertin, ver p. 383). Ebertin escreveu mais de sessenta livros e publicou uma revista chamada *Mensch im All* [“Ser humano no cosmo”], mais tarde renomeada de *Kosmobiologie*, depois de *Meridian*. Mas o indiscutível clássico de Ebertin é, sem dúvida, *Kombination der Gestirneinflüsse* [“Combinação das influências dos astros”], conhecida no meio simplesmente como “KdG”. Nessa obra, fornece para todas as combinações imagináveis de elementos interpretativos astrológicos — em número de 1117 — breves e incisivas sentenças-chave que devem servir como sugestão para a interpretação, mas que não raro foram utilizadas como metas peças de montar.

O decisivo na Escola Ebertin é, além da exclusão das casas intermediárias, a interpretação das somas médias, baseada em Alfred Witte, ou seja, aqueles locais no horóscopo que se encontram exatamente no meio de dois fatores de interpretação, independentemente de haver ou não um aspecto “clássico”. Com a ajuda da análise das somas médias, produzem-se relações entre fatores à primeira vista separados, que fazem surgir uma complexa estrutura total. Do ponto de vista esotérico, um tal método não é em absoluto arbitrário, pois afinal os aspectos também se originaram de uma progressiva divisão do círculo completo que foi relacionada a misteriosas correspondências já na Antigüidade (Pitágoras). Para expressar o fato de que o ser humano está inserido num sistema de forças multifacetado e na rítmica do cosmo, Ebertin fala da “cosmobiologia”, na qual a astrologia é apenas o instrumento central de medida. O conceito foi menciona-

do pela primeira vez em 1914 pelo médico homeopata e astrólogo Friedrich Feerhow.

Contudo, Ebertin não compartilhou das especulações da Escola de Hamburgo sobre planetas hipotéticos, da mesma forma que suas “combinações” tomaram um caminho diferente das interpretações das somas médias de Witte. Quando Witte, por exemplo, interpreta Marte, localizado na soma média de Saturno e Urano, como “violenta morte por ferimento”, essa interpretação seria “tão grave que seu cumprimento só será confirmado em poucos casos” (Ebertin, 1996, 41). A “KdG” sugeriu ainda uma outra tese para esse posicionamento: “Violência, nem sempre utilizar energia extraordinária corretamente, esfaltar-se. — Solução violenta de tensões, desafiar para a luta decisiva. — Ferimento, acidente, privação de liberdade” (Sentença 0871 [1996, 195]).

Assim, chegamos ao pós-guerra, quando as escolas astrológicas tiveram de reatar com dificuldade com o que fora elaborado na República de Weimar. Uma astrologia igualmente exigente, orientada por debates filosóficos, históricos e científicos, viria, porém, a pertencer ao passado durante décadas. Em contrapartida, uma ciência dos astros de orientação psicológica impôs-se de maneira crescente na Alemanha, marcando, ao lado de escolas esotéricas, o atual cenário.

**Astrologia e nacional-socialismo** — O nacional-socialismo não foi uma tempestade que simplesmente desabou sobre a Alemanha, mas o resultado de uma evolução que há muito já se esboçara. Não foi sem importância a participação dos astrólogos na reformulação crescente dos discursos públicos, na estilização de uma ciência dos astros “alemã”, que também implicava a desvalorização de uma astrologia “não-ariana” ou “judaica”, já antes de 1933 e da subsequente sincronização das ciências e da mídia pelos nacional-socialistas. Paralelamente, os astrólogos também foram incluídos no tratamento controverso da ciência dos astros pela ideologia nacional-socialista, que oprimia cada vez mais interpretações desagradáveis. O resultado foi uma situação altamente precária para muitos astrólogos, sendo quase que completamente impedidos de atuar em público.

Como Ellic Howe apresentou um estudo minucioso sobre o tema (1995), posso limitar-me aqui aos pontos cruciais. Cabe primeiro entender quais líderes do nacional-socialismo travaram contato com os círculos astrológicos já na década de 1920. Quando Ernst Tiede, o sucessor de Karl Brandler-Pracht, renunciou no outono de 1920 à sua atividade de redator da *Astrologische Rundschau* de Vollrath, ninguém menos que o barão Rudolf von Sebottendorff se tornou seu sucessor (que, na verdade, se chamava Adam Alfred Rudolf Glauer e era filho de um condutor de locomotivas). O barão tornou-se conhecido como membro proeminente da Ordem Germânica, uma associação anti-semita de extrema-direita, fundada em 1912, com uma “loja secreta” que teve influência sobre a elaboração da ideologia nacional-socialista. Como membro fundador da Sociedade Thule, estreitamente relacionada com a Ordem Germânica, Von Sebottendorff adquiriu, em 1918, o *Münchener Beobachter* [“Observador de Munique”], transformando-o no jornal de difamação anti-semita da Sociedade Thule. Em 1919, o *Münchener Beobachter* tornou-se o *Völkischen Beobachter* [“Observador popular”] e logo depois Adolf Hitler entrou em cena e, como presidente do NSDAP,\* adquiriu o *Völkischen Beobachter* para o partido, em dezembro de 1920. Von Sebottendorff apareceu ao mesmo tempo também como redator da *Astrologischen Rundschau*, tornando-se um dos autores astrológicos mais lidos daqueles anos. Em 1923, publicou uma *Geschichte der Astrologie* [“História da astrologia”] que retomava abertamente as excrescências da ideologia racista de Guido von List e G. Lanz von Liebenfels, que, por sua vez, estavam entre os precursores “esotéricos” do nacional-socialismo.

Na década de 1920, o interesse de astrólogos pela pessoa de Hitler foi muito esporádico, já que somente poucos acreditavam que o NSDAP de fato pudesse se tornar majoritário. Elsbeth Ebertin, uma das astrólogas e grafólogas mais bem-sucedidas da República de Weimar, constituiu uma exceção. Ao receber de uma fanática seguidora

\* Partido Nacional-Socialista Alemão dos Trabalhadores. (N. T.)

de Hitler, em 1923, a data de nascimento do “Führer” (sem menção do horário de nascimento), Ebertin interpretou esse horóscopo e publicou um prognóstico para o ano de 1924 no almanaque *Ein Blick in die Zukunft* [“Um olhar para o futuro”]. Nele, afirma que o nativo de Áries, não mencionado pelo nome, seria um “lutador nato”,

por uma atitude demasiadamente ousada posto em perigo pessoal e possivelmente [pode] logo contribuir para o desenrolar dos acontecimentos! Segundo a constelação dos astros, o homem deve ser completamente levado a sério e está destinado a um importante papel de líder em futuras lutas. Quase parece que a quem me refiro seja escolhido pelo destino sob essa forte influência de Áries para se sacrificar pelo povo alemão e tudo suportar corajosamente; ainda que se trate de vida ou morte, ao menos dar o impulso para um movimento alemão de liberdade, que de súbito eclodirá naturalmente.

O almanaque começou a ser vendido no fim de julho de 1923 e causou um certo tumulto em Munique. Elsbeth Ebertin enviou um exemplar ao *Völkischen Beobachter*, e o próprio Hitler chegou a ler a “profecia”. Já em novembro de 1923, o prognóstico viria a se confirmar como verdade, quando os seguidores de Hitler deram o golpe em Munique, proclamando a “Marcha sobre Berlim”. Depois de uma breve estada na prisão em 1924, onde escreveu *Mein Kampf* [Minha luta], Hitler se ergueu como “Führer” incontestado do partido e mais tarde dos alemães. Nessa época, *Sternenwandel und Weltgeschehen* [“Mudança dos astros e acontecimentos mundiais”] de E. Ebertin já estava no mercado, um livro que ela escrevera junto com o jornalista bávaro L. Hoffmann e que em poucas semanas vendeu mais de 20 mil exemplares.

Após a “tomada do poder” por Hitler em 1933, declarações nacional-socialistas acumularam-se nas publicações astrológicas, e discussões acirradas sobre a nova situação nas associações astrológicas causaram desligamentos, expulsões e enormes modificações. Hugo Vollrath e Theobald Becher entraram para o NSDAP já em 1933, assegurando na

edição de abril da *Astrologische Rundschau*: “O conhecimento a respeito da nossa herança nacional e dos laços de sangue da raça ariana está indivisivelmente ligado à ciência astrológica”. Com exceção do *Zenit* de Korsch, todas as revistas astrológicas publicavam então artigos racistas sobre a suposta ciência “nórdica” de interpretação dos astros. Chegou-se até mesmo ao ponto de substituir o *Tierkreis* [círculo do zodíaco] por *Tyrkreis*. O *Mensch im All* de Reinhold Ebertin tornou-se uma das mais terríveis publicações de difamação, indiretamente unida ao patologicamente racista *Ariosophische Bewegung* [“Movimento ariosófico”] de Lanz von Liebenfels. R. Ebertin também participou, em 1933, da fundação da *Geistigen Front* [“Frente espiritual”], uma união de caracterólogos profissionais. Na edição de outubro de *Mensch im All*, encontra-se a afirmação: “Em princípio, não serão aceitos: judeus ou outras pessoas de raça inferior, deformados fisicamente ou aleijados (com exceção de feridos de guerra), charlatões, curandeiros, bem como pessoas que devam ser consideradas como não confiáveis”.

Após uma primeira onda de “limpezas” do cenário astrológico pelos nacional-socialistas, uma suposta calma instalou-se provisoriamente. Em algumas cidades, a atividade astrológica foi tolerada em certa medida e as publicações também não foram forçosamente reprimidas. Hubert Korsch, que nos anos anteriores se engalfinhara de forma violenta com a facção “nacional” de Vollrath, organizou até mesmo, em setembro de 1936, o maior congresso internacional de astrologia já realizado na Alemanha. Quatrocentos participantes de dezesseis países viajaram para Düsseldorf e, quando, após as boas-vindas dadas por funcionários do partido e do chefe do distrito, foi lido um telegrama de saudações de Adolf Hitler, muitos astrólogos entregaram-se à ilusão de que isso seria um sinal do seu apoio.

Esse deveria permanecer por muito tempo como o último grande congresso de astrologia alemão. A conferência planejada em 1937, em Baden-Baden, foi cancelada sem que os motivos fossem mencionados e, em 1938, um encontro em Starnberg, perto de Munique, só pôde se realizar sob a condição de que não resultasse em qualquer

publicação. Nesse momento, o cenário astrológico alemão já estava esfacelado ou migrara para a clandestinidade: em 1937, o ramo alemão da Sociedade Teosófica foi eliminado, a editora teosófica e Vollrath foi fechada, a publicação da *Astrologische Rundschau*, interrompida e a AGiD — por último, renomeada de *Deutsche Astrologische Gesellschaft* [“Sociedade Astrológica Alemã”] —, extinta. Vollrath refugiou-se numa fazenda perto de Leipzig. É incerto se sobreviveu à guerra. Em 1937, *Die Astrologie* [“A Astrologia”] de Wilhelm Beck e *Ein Blick in die Zukunft* [“Um olhar para o futuro”] de Elisabeth Ebertin também pararam de ser publicados, em 1938, seguiram-se o *Astrale Warte* [“Observatório astral”] e o *Zenit* de Korsch, fazendo com que a *Astrologische Zentralstelle* [“Central astrológica”], antes a mais importante organização alemã, fosse definitivamente destruída. Apenas dois órgãos sobreviveram até a primavera de 1941: a publicação *Sterne und Mensch* [“Astros e o ser humano”], fundada pelo barão Von Klöckler, mas desde 1935 não mais sob seus cuidados, e *Mensch im All*, de Reinhold Ebertin.

Depois que o vice-chanceler Rudolf Hess partiu para a Grã-Bretanha, em 9 de junho de 1941, todos os astrólogos conhecidos foram presos. Hubert Korsch foi assassinado num campo de concentração em 1942, assim como Frank Glahn e os professores catedráticos Theodor Lessing e Johannes Maria Verweyen (1945, em Bergen-Belsen). Mesmo Karl Ernst Krafft (1900-45), um astrólogo suíço que durante os anos de guerra buscara a proximidade dos líderes nacional-socialistas e em torno do qual brotou uma série de lendas, morreu em janeiro de 1945 no transporte para o campo de concentração Buchenwald. Krafft é uma figura especialmente interessante, pois representa a estreita imbricação de política e astrologia; como Ellijc Howe explica minuciosamente em sua biografia do suposto “astrólogo de Hitler” (Howe, 1995), profecias falsificadas de Nostradamus e prognósticos astrológicos foram usados para a guerra psicológica (aliás, igualmente pelos ingleses), e a postura ambivalente de Hitler e de sua elite de comando em relação à astrologia tornou-se nítida principalmente no tratamento dispensado a Krafft.

Outro “astrólogo de Hitler” foi Wilhelm Wulff, para quem, bem ao contrário de K. E. Krafft, o contato com Heinrich Himmler e os líderes do Comando de Segurança do *Reich* era extremamente desagradável. Nos últimos anos da Segunda Guerra Mundial, Wulff desempenhou um papel não irrelevante na “guerra oculta” dos nacional-socialistas, por exemplo quando se tentou localizar com pêndulos e cálculos astrológicos os submarinos britânicos ou o paradeiro de Mussolini na prisão (ver Howe, 1995, 317-24). Mais tarde, Wulff descreveu em suas memórias muitos detalhes interessantes sobre o papel da astrologia na ideologia e política nacional-socialistas (Wulff, 1968). Depois da guerra, havia, de fato, interesse por tais relatos, como atesta a revista *Der Spiegel* de 1949/1950 ao publicar uma reportagem com 29 capítulos intitulada “Glanz und Elend der deutschen Kriminalpolizei” [“Brilho e desgraça da polícia criminal alemã”], na qual a astrologia e a atuação de Wulff também são abordadas. A edição onde constou o primeiro capítulo (40/1949) estampava um horóscopo na capa.

*Hesitantes recomeços* — Em 1945, a astrologia alemã, no entanto, estava tão meticulosamente destruída que demorou muito tempo até conseguir se restabelecer. A divisão da Alemanha em zonas de ocupação causou ainda mais dificuldades, pois cada um dos aliados lidou de forma muito diferente com os astrólogos. Enquanto na zona leste, administrada pelos russos, o exercício da astrologia permaneceu basicamente proibido — uma postura que não mudou mais tarde, na Alemanha Oriental —, nas outras zonas, as interdições do governo nacional-socialista foram gradativamente abrandadas. Assim, a *Kosmobiologische Gesellschaft* [Sociedade cosmobiológica] de Hamburgo foi uma das primeiras comunidades a receber, em 1946, uma autorização de funcionamento do governo militar e a licença para editar os *Astrologischen Monatshefte* [“Cadernos mensais astrológicos”], que foram publicados até 1963 e continham contribuições críticas, principalmente sobre o movimento astrológico no exterior. A Sociedade Cosmobiológica era ligada à tradicional técnica de horóscopos ingle-

na e cultivava um estreito intercâmbio com a *American Federation of Astrologers* (AFA, criada em 1938 por Ernest A. e Catharine T. Grant) e com o *Centre International d’Astrologie* (CIA) na França, fundado em 1946 por E. Symours.

Após a suspensão dos *Astrologischen Monatshefte*, houve a publicação de diversos órgãos sucessores, entre eles, os *Neue Aspekte* [“Novos aspectos”] (publicados por K. F. Voss), *Sein und Werden* [“Ser e devir”] (K. Kolbe) e *Berliner Beiträge* [“Contribuições berlinenses”]. A maior influência, contudo, veio da Escola de Hamburgo, reativada pelo aluno de Witte, L. Rudolph, a qual, depois de uma simplificação das teorias originárias, também despertou interesse no exterior. O mesmo vale para Reinhold Ebertin, que fundou um centro de pesquisa em Aalen e publicou em sua própria editora a revista *Mensch im All* — agora sob o título *Kosmobiologie* [“Cosmobiologia”]

Em 1946, foi fundado o estado de Hessen, que apresentava uma legislação liberal a respeito de associações e coalizões. A seguir, os principais astrólogos reuniram-se na cidade de Wiesbaden e criaram, no dia 16 de outubro de 1947, às 10h06 MEZ, o *Deutschen Astrologen-Verband e.V.* (DAV) [Associação alemã de astrólogos], que se baseou conscientemente nos trabalhos de Vollrath, Korsch e outras personalidades importantes. Um exame obrigatório de admissão na Associação destinado a “astrólogos de prática científica”, proposto por Korsch em 1933, foi aceito e formalmente prescrito. Entre os membros fundadores estavam Walter Koch, Willy Bischoff, Fritz Brunnhübner, Erich Carl Kühr, Heinrich Reich, Friedrich L. Thilo, Johannes Vehlow, Fritz Werle, Hellmut Wolff, Heinz W. Duphorn e outros. O DAV evoluiu rapidamente para a associação profissional mais importante da Alemanha. Em 1950, já havia cem membros registrados, 54 deles com exame de admissão prestado; hoje mais de mil astrólogos estão reunidos na Associação.

Uma descrição do cenário astrológico na Alemanha do pós-guerra ficaria incompleta sem mencionar o mais importante mentor de uma astrologia de orientação crítica: Thomas Ring (1892-1983). Como nenhum outro, Ring, que era não apenas astrólogo mas também psi-

cólogo, pintor e poeta, enriqueceu e marcou a pesquisa astrológica do século XX. Em diversas publicações que surgiram a partir da década de 1920, defendeu uma “astrologia revista” que interpretasse o prognóstico fatalista privilegiando uma leitura total orgânica das forças presentes no horóscopo como símbolos de dinâmicas psíquicas. Isso leva ao estabelecimento de “limites de asserção” da interpretação astrológica: Ring via o mapa natal ou cosmograma como expressão de uma teia de forças que não designam qualidades rígidas, mas formam uma estrutura dentro da qual o ser humano pode se desenvolver — ou não. Para realizar uma interpretação, o astrólogo tem, portanto, de estudar as circunstâncias de vida do nativo e sua influência social a fim de entender o nível de realização da estrutura à qual está predisposto. Não por acaso, as “Palavras primordiais órficas” de Goethe (ver p. 303) são o tema da obra mais influente de Ring, a *Astrologische Menschenkunde* [“Estudo astrológico dos seres humanos”], em quatro volumes (o primeiro volume foi publicado em 1956).

A proposta de Ring — ao lado das influências da psicologia — é muito marcada por modelos da ciência natural e reflexões filosóficas. Assim, Ring remete-se a Hans Driesch e suas afirmações sobre as “forças vitais”, às “leis gerais da vida” de Raoul Francé e aos “quatro níveis do ser”, como Nicolai Hartmann os descrevera. Seu objetivo era, portanto, uma compreensão da astrologia do ponto de vista da ciência natural, cuja validade deveria superar o âmbito psicológico. Por essa razão, distinguiu em *Astrologische Menschenkunde* diferentes níveis de interpretação: o “princípio geral”, o “nível psíquico” e o “nível espiritual”.

A repercussão dessa obra deve-se principalmente a uma linguagem magistral com a qual Thomas Ring reformulou as forças psíquicas. Como exemplo, podem ser mencionadas as palavras-chave para os planetas — as “forças essenciais”, elucidadas no primeiro volume: a Lua é o quimérico; Mercúrio, o inteligente; Vênus, o estético; o Sol, o criador da vida; Marte, o instintivo e impulsivo; Júpiter, o que dá sentido; Saturno, o que estabelece fronteiras; Urano, o que traz mudanças; Netuno, o que ultrapassa fronteiras; Plutão, o que modi-

fica a forma. As respectivas combinações dessas forças atuantes resultam num “cosmotipo” que compõe o fundamento formal da constituição da personalidade.

Durante toda a sua vida, Ring buscou o intercâmbio com psicólogos, intelectuais e cientistas e divulgou a astrologia como disciplina humana holística, envolvendo-se em discussões públicas e experimentos científicos, por exemplo, com Hans Bender, o fundador do *Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene* de Freiburg [Instituto para áreas limítrofes da psicologia e da psicohigiene]. Bender, que durante a guerra já havia mantido contatos com Karl Ernst Krafft, realizou em 1944-45 e depois entre 1952 e 1954 estudos empíricos com cerca de 150 astrólogos, cujos “diagnósticos cegos” foram comparados com os resultados obtidos por psicólogos. Os resultados foram triviais em sua grande maioria, porém, alguns poucos astrólogos — entre eles, Walter Böer e Thomas Ring — desenvolveram, a partir dos dados de nascimento, descrições de caráter que correspondiam de uma maneira surpreendente àquelas elaboradas pelos psicólogos que haviam trabalhado por muito tempo com os pacientes. Mesmo Ellic Howe vê-se obrigado a constatar: “É evidente que apenas muito poucos astrólogos, sejam amadores ou profissionais, podem competir com as habilidades de um Böer ou um Ring” (1995, 208; ver também o prefácio de *Astrologische Menschenkunde*, de Hans Bender).

### 3. ALMA EM VEZ DE ACONTECIMENTO

A tentativa de se aplicar símbolos astrológicos a disposições psíquicas é quase tão antiga quanto a própria astrologia. E estudos psicológicos intensivos foram realizados por muitos astrólogos o mais tardar a partir da Renascença, como se mostrou antes no exemplo de Girolamo Cardano. Entretanto, o papel da psicologia na interpretação astrológica modificou-se de forma significativa a partir do fim do século XIX. Responsável por isso foi primeiro o reconhecimento geral experimen-

tado anteriormente pela psicologia, ao iniciar seu estabelecimento como uma disciplina científica autônoma. O paradigma empírico médico foi aplicado à ciência do psíquico, enquanto antes a alma fora sobretudo tema da filosofia, literatura, arte e religião. A Sigmund Freud coube um papel especial nesse desenvolvimento, visto que forneceu um modelo — bastante mecanicista — da estrutura instintiva do ser humano e de sua complexa evolução ao longo de uma vida humana. Por meio da análise de conteúdos psíquicos recalcados e inconscientes, tanto processos individuais como coletivos foram considerados compreensíveis e, desde que houvesse o diagnóstico de uma doença, curáveis.

Contudo, não foram os estudos de Freud, Wundt e outros que tiveram importância excepcional para a astrologia, mas sim a teoria desenvolvida por Carl Gustav Jung (1875-1961) baseada em Freud. Foi Jung quem estabeleceu uma ligação entre religião, psicologia, filosofia e astrologia cuja influência até hoje é perceptível. Além disso, C. G. Jung é também, depois de mais de quarenta anos da sua morte, uma autoridade incontestável para astrólogos ocidentais, que se interessam incrivelmente pouco por outras tradições psicológicas e pela crítica psicológica às reflexões de Jung. Esse primado da interpretação psicológica do inconsciente levou a astrologia — principalmente na Europa continental — a se concentrar mais na compreensão dos processos psíquicos internos do que a tentar fazer previsões concretas de acontecimentos futuros. O olhar mais intenso para o indivíduo e seu interior trouxe, além disso, um certo distanciamento de questões astrológicas mundanas, enquanto em séculos anteriores essas haviam constituído o principal campo de trabalho dos astrólogos.

### *Carl Gustav Jung*

Para entender essa evolução, é necessário observar com maior exatidão os modelos de C. G. Jung. Jung, que desde a passagem do século XIX para o XX mantivera um intenso intercâmbio com teósofos, acolheu esboços espirituais e esotéricos em sua psicologia, interessan-

do-se principalmente pelas transições entre a alma individual e os sistemas simbólicos transpessoais que extraiu da história da cultura. Sua importância para o esoterismo do século XX reside na impregnação religiosa do psíquico, uma impregnação que, por um lado, sacralizou a psicologia, mas por outro lado psicologizou o sagrado, ao projetá-lo para o interior do ser humano. Daí desenvolveu uma teoria que pode ser tão bem definida como psicologia quanto como religião; por isso Richard Noll (1997) fala, em um estudo excelente, do “Culto Jung”.

*Princípios astrológicos como “símbolos primordiais da alma”* — A idéia do inconsciente, ou seja, aqueles segmentos da alma que não são racionalmente acessíveis ao homem, mas que ao mesmo tempo influenciam a sua personalidade, provém do século XIX. Carl Gustav Carus (1789-1869), pintor, médico e filósofo natural, foi o primeiro a introduzir o conceito de inconsciente nas discussões do romantismo. Porém, essa concepção só se tornou um bem coletivo da linguagem psicológica por meio de Freud e depois de Jung. Quando Jung fala do *inconsciente coletivo*, está se referindo a um nível de sistemas simbólicos psíquicos no qual símbolos individuais coincidem com comunitários e, finalmente, até mesmo com símbolos relevantes do ponto de vista da história da humanidade. O resultado, portanto, da análise de forças inconscientes no indivíduo — um instrumento essencial para isso são as análises de sonhos — é, ao mesmo tempo, uma representação de disposições humanas gerais. Por outro lado, “símbolos primordiais” da história cultural e da mitologia podem ser utilizados para a compreensão de disposições psíquicas individuais, pois continuam presentes em cada indivíduo.

Jung considera os símbolos linguagem do inconsciente coletivo, de forma que as características universais da vivência humana — ou seja, nascimento, morte, nascer do sol, dor etc. — podem ser interpretados de maneira correspondente ao contexto cultural e histórico; os padrões de interpretação que servem de base são absolutamente universais. Por meio de uma tal geração de símbolos gerais que existem fora do espaço e do tempo e simplesmente se manifestam conti-

nuamente em formas diversas, C. G. Jung insere a psique individual em um evento cósmico maior. Ao mesmo tempo, ele liberta a alma da mudança histórica e contempla a história da cultura como expressão de um esclarecimento atemporal de símbolos primordiais mitologicamente apreensíveis. O fato de isso ser uma construção tautológica e de o acesso desvinculado da história não deixar espaço suficiente para as mudanças de significado dos símbolos foi criticado sobretudo pelos historiadores. Jung encontrou apoio, ao contrário, entre os cientistas da religião — como Mircea Eliade e Henry Corbin —, que, por sua vez, estavam interessados na “verdade atemporal” do religioso.

Para sistematizar esses símbolos atemporais, Jung desenvolveu a sua teoria dos *arquétipos*, ou seja, formas primordiais de idéias culturais e religiosas que, segundo ele, se constituíram e se preservaram ao longo da história da humanidade com uma continuidade surpreendente. Embora arquétipos possuam graus muito diversos de universalidade e sua manifestação em cada contexto cultural possa mudar, eles são, na qualidade de arquétipos, imunes a essa mudança. Um exemplo é o arquétipo do feminino: essa idéia foi associada à idéia do acolhedor, passivo e emocional em um arquétipo, enquanto o princípio masculino equiparou-se ao ativo e racional (a respeito do contexto histórico-religioso, ver Kippenberg & Von Stuckrad 2003, 81-91). Esses elementos estão presentes em cada psique individual, na medida em que o “feminino primordial” se apresenta no homem como *anima* (“alma”, em latim) e o “masculino primordial”, ao contrário, na mulher como *animus* (esses arquétipos, porém, não possuem igualdade, o que provocou uma violenta crítica ao modelo patriarcal de Jung).

Diante desse quadro fica claro por que a teoria dos arquétipos de Jung é um instrumento extremamente adequado a interpretações astrológicas. Os doze princípios da tradição astrológica são projetados como forças primordiais cósmicas para o interior do ser humano: a Lua se torna o acolhedor e feminino; o Sol, o masculino; Marte, o que progride dinamicamente etc. O próprio Jung apoiou essas transferências, confrontando-se intensivamente com disciplinas esotéricas, sobretudo com a alquimia. Entretanto, a ciência dos astros também despertou

o seu interesse. Após o surgimento no mercado de uma série de escritos teosóficos sobre a astrologia, em torno de 1910, Jung escreveu a Sigmund Freud, em 12 de junho de 1911, dizendo que teria se ocupado minuciosamente dessa disciplina. Mais tarde, expressou-se repetidas vezes sobre o tema, defendendo a opinião de que a astrologia seria uma ciência, injustamente desprezada pelos eruditos.

A importância de Jung para a astrologia do século XX é inestimável. Depois de 1945, a astrologia psicológica tornou-se a principal força tanto em escolas que se concentravam na psique do indivíduo como também naquelas que estavam interessadas nas dimensões espirituais e transpessoais do “destino”. A linguagem de Jung tornou-se o “esperanto” da astrologia, uma espécie de moeda geral reconhecida como meio de pagamento em muitos sistemas diferentes.

### O diálogo Pauli-Jung e sua repercussão

C. G. Jung foi um pensador que se confrontou intensamente com os debates intelectuais de seu tempo, também influenciando-os. Os chamados diálogos *Eranos* dos quais participavam cientistas de origens bem diversas são uma expressão muito reveladora dessa influência, que repercutiu até muito depois da década de 1920 (ver Hakl, 2001). Porém, Jung não cultivava o contato apenas com os cientistas da cultura, mas também com cientistas naturais, ao menos aqueles que se mostravam abertos em relação à sua abordagem própria da história e estavam dispostos a considerar a ciência natural como aquilo que ela (também) sempre é: filosofia natural.

Com o advento da teoria da relatividade e da mecânica quântica, o solo para isso estava bem preparado, pois ofereceu à mecânica de Newton, caracterizada sobretudo por sua hipótese básica do determinismo de todos os processos naturais, uma alternativa radical. Mas a crise fundamental na qual se lançou então a mecânica de Newton ainda não foi completamente apreendida depois de quase cem anos. Com razão, Thomas Arzt escreve que as mudanças de paradigma aí relacionadas teriam se tornado “até o momento pouco

presentes dentro de um inconsciente coletivo para que hoje já se pudesse constatar uma mudança substancial na relação entre homem e mundo” (Arzt et al., 1992, 14). Aqui se deve esperar uma maior cruzação no campo da filosofia e das humanidades, a qual por enquanto mal acompanha o passo do desenvolvimento da ciência natural.

Entre os diversos cientistas renomados que tiveram uma participação decisiva na evolução das visões físicas de mundo do século XX e suas implicações filosóficas, Wolfgang Pauli (1900-58), que recebeu o Prêmio Nobel de Física em 1945, ocupa certamente uma posição especial. Isso se aplica principalmente aos fundamentos teóricos da astrologia, pois Pauli dedicou-se repetidamente em ensaios, palestras e correspondências à problemática da causalidade, do determinismo, da objetividade da ciência e realidade, bem como da sincronicidade. É surpreendente que a lembrança desse pensador excepcional há muito não seja mais tão presente, em comparação com Einstein, Heisenberg e Bohr, como seria de se esperar. Somente nos últimos anos, desde que o debate acerca do holismo começou a influenciar também os diálogos entre física, filosofia e religião, pode-se constatar um resgate do pensamento de Pauli (ver em especial Laurikainen, 1988 e Peat, 1991).

**Sincronicidade e mecânica quântica** — É claro que não podemos tratar aqui detalhadamente desses temas. Mas me parece importante elucidar ao menos o significado de sincronicidade, sobre o qual Wolfgang Pauli tanto refletiu. Pauli toma esse conceito essencialmente de Carl Gustav Jung, com o qual mantinha um intenso e amistoso intercâmbio de idéias. A cooperação do físico com o psicólogo é de imensa importância, pois as disciplinas podem se estimular mutuamente com seus resultados. Pauli e Jung o expressam em um livro publicado em conjunto, *Naturerklärung und Psyche* [“Explicação da natureza e psique”]. O volume contém o ensaio de Jung “Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge” [“Sincronicidade como um princípio de relações não causais”], bem como o tratado de Pauli “Der Einfluss archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher

Ideen bei Kepler” [“A influência de representações arquetípicas na formação de idéias da ciência natural em Kepler”]. Grosso modo Jung entende o fenômeno da sincronicidade como uma “coincidência de sentido (de dois ou mais acontecimentos originalmente não ligados um ao outro que possuem significado igual ou semelhante)”, “paralismos não causais”, “atos de criação” etc. Apenas essas poucas palavras-chave já testemunham a grande proximidade do entendimento junguiano da sincronicidade do princípio esotérico do “como acima, abaixo”, ou seja, de um pensamento de correspondências que é pressuposto também na astrologia. Assim, não surpreende que Jung também chegue a alar da ciência dos astros no citado ensaio (uma transferência, aliás, que Pauli nunca pôde entender). O foco encontra-se, nesse caso, na simultaneidade de fenômenos que estão ligados pela semelhança de seu significado, mas não por uma relação de causalidade.

A mecânica quântica oferece perspectivas fascinantes de uma interpretação física da sincronicidade. Albert Einstein tentou elucidá-lo uma vez com dois “dados quânticos”. Um dado encontra-se em Viena, o outro, em Budapeste. Sempre que se jogam os dois dados quânticos simultaneamente, o resultado seria completamente casual — a cada vez, eles mostrariam, no entanto, o mesmo número. Além disso, não há entre os acontecimentos qualquer retardamento temporal; ainda que um terceiro dado estivesse a milhares de anos-luz, ele mostraria *ao mesmo tempo* o mesmo resultado. Existe uma conexão entre os dados, mas que não pode ser explicada pelo modelo da bola de bilhar. Wolfgang Pauli representa a conexão não causal no seu chamado Princípio de Pauli, que consiste no fato de a divisão dos elétrons no estado fundamental de um átomo estar determinada de tal forma que dois elétrons não podem possuir o mesmo grupo de números quânticos. É somente por meio desse pressuposto que os elementos podem surgir em sua diversidade. Agora, uma implicação do princípio de exclusão, como também é chamado, é que a exclusão mútua dos elétrons ocorre de maneira não causal, pois as interações internas dos movimentos dos elétrons não são guiadas por uma força física ou por uma transferência de energia, mas pela

manifestação direta da forma total da função de ondas em todo o sistema [...]. Poderíamos dizer, portanto, que os movimentos dos elétrons representam a manifestação de um padrão global ou de uma forma total que não pode ser limitada a um local — ou seja, uma verdadeira expressão de sincronicidade. (Peat, em Arzt, 1992, 211s.)

Ao lado do Princípio de Pauli deve-se citar também as chamadas correlações EPR (nomeadas pelo “Paradoxo Einstein-Podolsky-Rosen”), comprovadas por Bell com o teorema de Bell ou a inequação de Bell. Aquelas “correlações não clássicas” entre partículas quânticas muito distantes umas das outras foram confirmadas por experiências, aproximadamente vinte anos depois. Não se trata de uma relação causal qualquer, mas, de fato, de uma manifestação simultânea de uma função de onda em todos os seus locais ao mesmo tempo. S. Weinberg, ganhador do Prêmio Nobel de Física, também esclarece inequivocamente que esse fenômeno se trata, na verdade, de uma *mudança momentânea da função de onda de todo o universo* (ver Weinberg, 1992, 81). O físico N. Herbert, finalmente, aponta que “a realidade mais profunda do mundo [é] conservada por uma ligação quântica invisível cuja influência onipresente é abrupta, ilesa e direta” (Herbert, 1990, 326; ver também p. 283).

*Física como filosofia natural hermética* — Alguns astrólogos receberam com entusiasmo a proximidade de tal construção com o princípio astrológico-hermético “como acima, abaixo”. Um deles é Theodor Landscheidt:

Com isso, o *princípio astrológico do cosmo como estrutura holística* que liga todos os sistemas parciais nele contidos é não só conciliável com a ciência natural moderna, como até mesmo comprovado por ela. [...] [A] idéia básica da astrologia sobre o cosmo como um processo orgânico que liga todos os processos parciais microcósmicos e macrocósmicos em uma unidade [revela-se] um modelo avançado. (Landscheidt, 1994, 28)

Não precisamos acompanhar as amplas e especulativas consequências extraídas por Landscheidt desse diagnóstico para reconhecer que a física moderna está no melhor caminho para se tornar uma filosofia natural que relaciona sistematicamente campos da realidade até hoje separados, buscando assim explicar o universo em sua totalidade vital. As teorias mais emocionantes aí — consideradas de um ponto de vista “esotérico” — são certamente aquelas que unem a teoria quântica com a teoria da relatividade. Pensemos na chamada “teoria das cordas”, que presume uma variedade de dimensões que surgem somente pelas diversas vibrações das cordas (ver a respeito Greene, 2000) — o que conduz a um platonismo de primeira qualidade —, ou nas propostas do físico de Oxford, David Deutsch, que descreve o mundo como “multiuniverso” e concebe o tempo não mais como tempo-espaço, mas como conceito quântico que, em princípio, torna possível viagens no tempo e outras coisas (Deutsch, 2000).

O futuro comprovará se tais modelos são adequados para aprofundar ainda mais a conversa entre ciências naturais e ciências humanas, iniciada de forma tão promissora pelo diálogo entre Jung e Pauli.

#### 4. A SITUAÇÃO ATUAL

Na segunda metade do século XX, a astrologia foi intensamente reavivada por uma série de mudanças e evoluções, e hoje está solidamente ancorada em todas as culturas do mundo ocidental. A maioria das pessoas sabe o seu signo, muitas também o ascendente, e as previsões dos horóscopos em revistas e jornais diários (com bastante frequência produzidas por gerador aleatório) são estudadas por uma série de leitores, ainda que só sejam levadas a sério de maneira seletiva. Essa forma de confronto lúdico com a astrologia é criticada por astrólogos profissionais como tolice que mais prejudica do que ajuda a reputação da ciência dos astros. O fato de ela ser, no entanto, tão popular, deveria ser atribuído a uma natureza interpretativa geral do

## Astrologia psicológica

ser humano, bem como à vaga possibilidade de que “poderia, sim, haver algum fundo de verdade”, como explicam muitos entrevistados.

Não descreveremos, porém, o horóscopo dos jornais aqui, mas a multiplicidade das escolas e instituições astrológicas da Europa e dos Estados Unidos que exigem seriedade. Para o seu desenvolvimento, principalmente duas coisas foram de importância fundamental: a crescente imposição do paradigma psicológico, como desenvolvido por C. G. Jung, e os fenômenos religioso-culturais, sintetizados tentativamente com o conceito de “New Age”. Com isso, entende-se um movimento que, nos anos 1960, propagou a partir da Califórnia a expectativa de uma mudança dos tempos, indicada pela precessão do ponto vernal no signo de Aquário e que traria uma transformação completa do ser humano (a “era de Aquário”). É verdade que nem a determinação astronômica desse momento nem a caracterização do teor da mudança e sua relação com o signo de Aquário eram uniformes, mas o movimento surgido da contracultura americana logo se estabeleceu como um campo religioso extremamente popular, que unificou tradições tão diversas como paganismo, feminismo, métodos de cura alternativos, teosofia, filosofias orientais, devoção à natureza e, justamente, também a astrologia (a obra de referência sobre o tema é Hanegraaff, 1996). Nesse campo religioso — que costumo chamar de “esoterismo moderno” para caracterizar continuidades em relação a tradições mais antigas —, os impulsos vindos da Sociedade Teosófica foram assimilados e continuaram a ser desenvolvidos criativamente no diálogo com a psicologia, a ciência e a religião. O que hoje se denomina de “astrologia espiritual” certamente não teria surgido sem esse intercâmbio.

Mas antes de apresentar os grupos mais importantes dessa linha de interpretação astrológica, é preciso voltar o olhar para as escolas e congregações da astrologia psicológica que, sem dúvida, compõem a principal corrente da ciência dos astros contemporânea.

A estreita ligação entre psicologia do inconsciente e astrologia é tão evidente hoje que quase não encontraremos uma escola astrológica que realize o seu trabalho de interpretação sem recorrer a temas simbólicos fundamentais da psicologia. C. G. Jung continua a ser um informante incontestado e, mesmo quando não é mencionado explicitamente, a influência de sua teoria dos arquétipos pode ser sentida em toda parte. No que se refere à Europa continental em geral e aos países germanofônicos em especial pode-se constatar que, pela influência da psicologia do inconsciente, outros campos de atuação astrológicos — da astrologia mundana, passando pela astrologia econômica até as previsões — tenderam a passar para um segundo plano; se difundiu também um interesse por questões históricas da astrologia. No mundo de língua inglesa a situação é um pouco diferente. Já foi apontado anteriormente que muitos astrólogos norte-americanos e britânicos se ativeram, ainda no século XX, a técnicas de prognósticos diferenciadas para a previsão de eventos concretos. E o interesse pela história da sua disciplina revela-se, por exemplo, no fato de círculos astrológicos em Londres estudarem as técnicas dos astrólogos renascentistas ou um grupo nos Estados Unidos, reunido em torno do astrólogo Robert Hand, dedicar-se à tradução e publicação de tratados astrológicos desaparecidos ou pouco acessíveis, oriundos da Antiguidade ou da Idade Média.

Em relação à orientação psicológica da interpretação, pode-se, contudo, falar de um interesse comum. É verdade que Thomas Ring até hoje não foi traduzido para o inglês, mas, ao contrário, várias obras dos Estados Unidos e da Grã-Bretanha que nesse meio-tempo são tidas quase como “clássicos modernos” chegaram à Europa. Entre elas estão *Astrologie, Psychologie und die vier Elemente* [“Astrologia, psicologia e os quatro elementos”] (original americano de 1975), bem como os inúmeros trabalhos de Liz Greene. Junto com o seu colaborador Howard Sasportas, morto em 1992, ela transformou o *Center for Psychological Astrology*, em Londres, no instituto astrológico mais

famoso da Grã-Bretanha. No centro de suas publicações e de sua formação se encontra a utilização de instrumentos junguianos de análise na interpretação de horóscopos. Livros como *Dimensionen des Unbewussten in der psychologischen Astrologie* ["Dimensões do inconsciente na astrologia psicológica"] (original inglês de 1988) retomam ainda as pesquisas de Jung sobre alquimia e história ocidental da cultura, buscando torná-las úteis à astrologia.

*Associações profissionais, congressos, revistas* — Os conflitos com a opinião pública — e com a científica —, bem como as tentativas de delimitação em relação à "astrologia de boulevard" levaram, na maioria dos países, ao surgimento de associações que tentam definir padrões de interpretação astrológica, avançar a pesquisa e influenciar um amplo público. Já foi explicado anteriormente que as associações profissionais apareceram em sua maioria na primeira metade do século XX e que praticamente não há, no âmbito internacional, federações superiores ou mesmo um intercâmbio regular. Por isso, aqui basta citar mais uma vez brevemente as associações mais importantes e seu trabalho relativo a congressos e publicações.

Em 1938, Ernest A. e Catharine T. Grant fundaram com amigos astrólogos a *American Federation of Astrologers* (AFA), em Washington. Ao lado do fortalecimento da astrologia nos Estados Unidos, o objetivo da organização era a coleta de bibliografia, o que conduziu à fundação da *National Astrological Library*. Em 1975, a AFA transferiu a sua sede para Tempe, no Arizona, e logo se tornou a principal associação astrológica dos Estados Unidos (e, na verdade, de todo o mundo), à qual também pertencem muitos membros de outros países. A AFA publicou centenas de livros e hoje comercializa em larga escala bibliografia e softwares astrológicos ([www.astrologers.com](http://www.astrologers.com)).

De igual importância é a *Astrological Association of Great Britain* AA ([www.astrologer.com/aanet/](http://www.astrologer.com/aanet/)). Fundada em Londres, em 21 de junho de 1958 às 7h22, como organização sucessora da *Astrological Lodge of London* (criada por Alan Leo em 1915), a AA é hoje, com seus 1600 membros (mil do Reino Unido e seiscentos em todo o

mundo), a mais importante representação da classe na Europa. Ela se distingue nitidamente de outras organizações por seu alto nível histórico-científico. A revista especializada *Culture and Cosmos* dedica-se à história da astrologia; não apenas os editores (atualmente Nicholas Campion e Patrick Curry) são responsáveis pelo alto nível das contribuições, mas também seu conselho editorial, composto por nomes tão importantes como Anthony F. Aveni, David Brown, John North, Francesca Rochberg, David Ulansey, Charles Webster e Paul Zambelli. Também uma segunda revista — *Correlations* — possui nível científico (aqui, mais empírico). Os objetivos da Associação são triplos: um fortalecimento da reputação pública da astrologia, uma discussão científica e histórica com a tradição, bem como uma clara confissão à astrologia psicológica que no futuro não quer mais prever e sim moldar. Seus congressos regulares constituem os pontos altos do intercâmbio internacional de idéias.

Tanto a AFA como a AA são organizações abertas a leigos e a astrólogos profissionais. Com as organizações de língua alemã é diferente, sobretudo o *Deutscher Astrologen-Verband* (DAV) [Associação alemã de astrólogos] ([www.dav-astrologie.de](http://www.dav-astrologie.de)) cujo surgimento já descrevi acima (ver p. 361).

O DAV, atualmente com quase mil membros, distancia-se de astrólogos leigos e da "astrologia de boulevard" na medida em que introduziu um exame de admissão e averigua regularmente os currículos dos cursos oferecidos pelas escolas associadas. Isso assegura um certo controle de qualidade, ao mesmo tempo que marginaliza tradições de escolas alternativas pela forte ênfase na astrologia voltada para a psicologia do inconsciente. Tanto nas publicações da Associação como nos grandes congressos se revela um quadro menos diversificado do que aquele visível nas organizações americanas e britânicas. O órgão mais importante do cenário astrológico alemão como um todo é a revista *Meridian*, com sua tiragem de 4800 exemplares (em 2002).

*A carta de princípios das associações astrológicas* — Hoje, praticamente todos os Estados europeus dispõem de associações nacionais de astrólogos. Além dos já citados, há também o *Schweizer Astrologen-Bund* (SAB) [União suíça de astrólogos] e o *Centre International d'Astrologie* (CIA) na França, fundado em 1946. No que se refere ao conteúdo, as diferenças entre as associações são poucas; portanto, abduco de apresentar a sua história individualmente. Em vez disso, quero citar nesta parte a “Carta de princípios das associações astrológicas”, pois como nenhum outro documento representa o denominador comum das diversas escolas astrológicas que se orientam pela psicologia do inconsciente. A carta, publicada no *Meridian* 6 (1983) foi assinada por Peter Niehenke pelo DAV, Herbert Böss pela *Kosmobiologische Akademie Aalen* (KAA) [Academia cosmobiológica de Aalen], Udo Rudolph pela *Astrologische Studiengesellschaft* [Sociedade de estudos astrológicos], Escola de Hamburgo e por Edith Wangemann pela *Kosmobiosophische Gesellschaft* (KBSG) [Sociedade cosmobiológica]. Por ocasião do Congresso Internacional em Lucerna, em 1984, Bruno Huber associou-se em nome do *Schweizer Astrologen-Bund*.

#### Tese 1

A astrologia é a mais antiga tipologia da humanidade e, com isso, a mais antiga teoria dos fenômenos da constituição física, psíquica e espiritual do ser humano. Ela é a interpretação de relações espaciais e evoluções temporais em nosso sistema solar, ou seja, é o único campo do conhecimento que se utiliza do movimento dos planetas e pontos de referência do nosso sistema solar para apreender a estrutura essencial de um ser humano.

Um instante importante para astrólogos é o momento no qual um processo se inicia; para a vida humana autônoma esse é o momento do nascimento. A estrutura da situação cósmica desse momento reflete como totalidade a estrutura da evolução aqui iniciante.

#### Tese 2

A constelação dos astros no nosso sistema solar compõe a todo momento uma “forma”. O trabalho do astrólogo reside na decifração do significado dessa forma.

O prognóstico astrológico baseia-se na interpretação das mudanças dessa forma pelo curso dos astros.

#### Tese 3

A existência do contexto abordado é uma realidade em princípio acessível à averiguação empírico-científica, como comprova claramente uma série de minuciosas análises científicas realizadas recentemente.

#### Tese 4

A natureza desse contexto — independentemente de se tratar, por exemplo, de “efeitos” fisicamente comprováveis dos planetas e mais de um “princípio cósmico de analogia” — não pode ser definida pelo estado atual do conhecimento.

As existentes influências meramente físicas dos processos cósmicos sobre as evoluções terrestres (cujo exemplo mais patente são as estações do ano e as marés) não são suficientes para descrever de maneira abrangente o complexo contexto cósmico-terrestre no sentido da astrologia.

#### Tese 5

Como em outras áreas do conhecimento com questionamentos complexos (por exemplo, a psicologia), há na astrologia concepções diversas sobre particularidades metodológicas. Muitas dessas concepções baseiam-se nas experiências individuais de astrólogos. Por essa razão, existe concordância quanto à necessidade de troca de tais experiências, bem como de objetivação de experiências pessoais pela tentativa de comparação e exame científico.

#### Tese 6

O horóscopo, também chamado de cosmograma ou mapa natal, é a representação gráfica da constelação dos astros no nosso sistema solar no momento do nascimento de um ser humano. Ele mostra, portanto, a constelação como ela se apresenta a um observador da perspectiva do local de nascimento. Por essa razão, o horóscopo é calculado de maneira geocêntrica. O círculo zodiacal é um “círculo de medida” para os astrólogos. Ele se inicia no chamado “ponto de Áries” (um dos dois equinócios). Aqui começa o signo de Áries, o primeiro dos doze signos do zodíaco. Os astrólogos sabem desde a Antiguidade que esse ponto

de Áries (condicionado por um movimento rotatório do eixo da Terra e a precessão) “migra” em relação aos astros fixos, que devem ser considerados imóveis, de forma que os signos zodiacais do zodíaco trópico não correspondem às constelações do zodíaco sideral. A experiência adquirida ao longo de milênios mostrou, no entanto, que a posição dos astros de nosso sistema solar no zodíaco trópico leva a interpretações mais exatas.

A migração do ponto de Áries pelo zodíaco sideral é, aliás, relacionado a mudanças de época na Terra. A duração de uma órbita completa é de aproximadamente 26 mil anos. Esse período é chamado de “ano platônico”.

### Tese 7

Para todas as asserções astrológicas vale dizer que se baseiam em “correspondências estruturais”. A realização de cada estrutura é possível de múltiplas formas. Pode-se, por exemplo, desenhar um triângulo de muitas maneiras; contudo, um triângulo é sempre diferente de um quadrado. Assim, cada estrutura também pode se realizar de maneira diversa, mas não arbitrária.

Na consciência dessa diferença entre estrutura e realização se dissolve o aparente paradoxo entre “livre-arbítrio” e “determinismo”: nossa estrutura é determinada, mas somos livres em seu desenvolvimento.

Dessas reflexões resultam claros limites de asserção para a interpretação: assim, não se pode fazer asserção alguma sobre o nível (por exemplo, de inteligência) de um ser humano, mas sobre a estrutura (no caso da inteligência, por exemplo, maior ênfase teórica ou maior ênfase na inteligência prática etc.).

No prognóstico, o “evento concreto” também não é apreensível, mas sim o seu “significado” decorrente da estrutura, um significado que pode se manifestar em diversos acontecimentos “de igual sentido”.

O prognóstico deve, portanto, ser relacionado a um determinado ambiente ou uma situação, como a casa dos pais ou um vínculo social, político ou outro.

A interpretação do mapa natal é um auxílio no caminho para mais autoconhecimento e para a determinação das aptidões e fraquezas do ser humano. Esse conhecimento pode ser um guia para a educação, a formação e o círculo de atuação da infância à velhice. Com isso, a ênfase do diagnóstico se evidencia.

Um olhar mais apurado sobre a carta de princípios é relador. Enquanto algumas teses são, sem dúvida, apoiadas por todos os astrólogos e tradições de escolas (por exemplo, as teses 1 e 2 outras deixam reconhecer um distanciamento de direções espirituais-religiosas da astrologia, bem como de uma técnica de prognósticos que trabalha de forma determinista; além disso, o que se quer é estabelecer publicamente a ciência dos astros como séria ciência experimental. Nesse ponto, a influência da psicologia do inconsciente e da “astrologia revisada” de Thomas Ring é inconfundível. Nem a astrologia mundana, que até o século XIX foi o ramo mais importante da ciência dos astros, nem o confronto com a história da própria disciplina têm importância na carta de teses, o que assinala uma diferença em relação à astrologia anglo-saxã.

No que se refere à astrologia de orientação espiritual, fala qualquer referência à idéia de uma migração de almas, ou seja, à possibilidade de, pela interpretação do horóscopo, realizar caracterizações de existências anteriores ou marcas cármicas. Também a ligação da alma individual com a “alma do mundo”, conhecida da astrologia renascentista, compreendida de modo neoplatônico, não é incorporada aqui, supostamente porque tal estreitamento religioso-esotérico da astrologia pareceria ir de encontro à reivindicação de prova empírica. O mesmo motivo deveria ser buscado para compreender a rejeição de prognósticos concretos; afinal, uma disciplina da astrologia que — principalmente nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha — ainda hoje possui inúmeros adeptos.

A carta de princípios esquiva-se de um confronto crítico em relação à reivindicação de que a astrologia seria uma ciência empírica. O fato de as investigações científicas citadas na tese 3 “comprovarem claramente” a validade das asserções astrológicas é uma afirmação que, do ponto de vista da pesquisa social empírica, é tudo menos sustentável (ver a respeito o item 5). Mesmo a mera indicação de que a questão sobre *como* a astrologia funcionaria ainda hoje não pode ser respondida (tese 4) provavelmente não convence os críticos da astrologia, pois todos os estudos realizados para demonstrar uma correla-

ção direta entre eventos celestes e terrestres conduzem a resultados negativos. Uma alternativa teria sido conceber a astrologia como disciplina esotérica voltada à decifração de relações estruturais e, ao mesmo tempo, desistir da reivindicação científica (no sentido *atual* de ciência!). Nesse sentido, a carta de princípios é, de fato, uma importante contribuição para fixar a posição da maioria dos astrólogos praticantes na atualidade, porém não responde a questões decisivas levantadas por tradições alternativas e propostas teórico-científicas.

### *O legado da Sociedade Teosófica: astrologia cármica e espiritual*

Ao lado da astrologia ligada à psicologia do inconsciente desenvolveram-se outras escolas astrológicas que, em suas propostas, estão mais fortemente dirigidas a aspectos espirituais. A maioria delas pode ser descrita como continuação de modelos teosóficos com a inserção de elementos mais recentes da psicologia do inconsciente. Dessa maneira, a partir de 1950, a Sociedade Teosófica tem um significado não só para o movimento “*New Age*”, mas também para a astrologia como um todo, cuja amplitude frequentemente não é exposta de forma satisfatória e da qual as respectivas escolas às vezes sequer têm consciência.

Já tratei de Alice A. Bailey e da teosofia arcana (ver p. 343). A ligação estabelecida por Bailey entre linhas de tradição cristão-esotéricas e astrológicas foi assimilada por vários grupos, entre eles a escola de Bruno e Louise Huber que, com seu *Astrologisch-Psychologischen Institut* (API) [Instituto astrológico-psicológico], alcançaram reconhecimento internacional.

**A Escola Huber** — Bruno Huber (nascido em 1930) e sua mulher Louise (nascida em 1924) provinham de um *background* teosófico e são um bom exemplo de como se pode lidar com flexibilidade com essa herança e de como a tradição astrológica se desenvolveu com autonomia no século XX. Depois de terem contribuído durante três anos para

a construção da Escola Arcana de Bailey em Genebra, passam por uma formação psicológica com Roberto Assagioli, o fundador da chamada “psicossíntese” (ver p. 384). As experiências aí acumuladas constituem o ponto de partida para aquilo que eles, a partir de então, passaram a ver como a principal missão da astrologia: ajuda psicológica para a vida e orientação espiritual. Esse “novo rumo na astrologia visa à inclusão de leis espirituais de crescimento que têm mais relação com o pensamento evolutivo, a religião e a meditação do que originalmente se supôs” (Huber, 1996, 13). Em sua formação, portanto, não só propostas cognitivo-analíticas têm importância, mas também abordagens meditativas do horóscopo — por exemplo, meditações zodiacais ou a observação de figuras de aspecto como “imagens cósmicas” — e trabalhos rituais, por exemplo, a realização da “Grande evocação” de Alice A. Bailey (Huber, 1989, 401s.).

A idéia de uma lei de crescimento da alma desempenha então um papel especial, e nos últimos trinta anos o Instituto Astrológico-Psicológico Suíço (cuja revista *Astrolog* alcança um grande número de leitores) desenvolveu novas técnicas que objetivam tornar visível o desenvolvimento do psíquico até a personalidade “integral”. Uma dessas técnicas é o “ponto da idade”, que — baseando-se no método de Frank Glahn e modificando-o — começa por ocasião do nascimento no ascendente e se movimenta no sentido horário seis anos através de cada casa para, depois de 72 anos, chegar novamente ao ascendente (dependendo do tamanho de cada casa, o ponto da idade se movimenta, portanto, com velocidade diversa). Se o ponto da idade “transita” pelos fatores do horóscopo, isso leva a passos de crescimento na vida e ao trabalho dos temas então apontados. Além disso, a cada fase da vida é atribuído um significado próprio, destinado ao desenvolvimento de toda a personalidade. A integração aí relacionada e o trabalho de conhecimento é, posto que amplia a personalidade em dimensões cósmico-espirituais, mais do que a “individualização” de C. G. Jung. Afinal, as técnicas astrológicas da Escola Huber querem conduzir o ser humano à consciência de sua ligação com o “corpo etéreo” dos planetas e o “logos planetário”, que, a partir de um

“centro galáctico”, permeia e guia num nível tênue todos os entes (Huber, 1989, 15-43). Nessa altura, fica nítida a diferença em relação à astrologia psicológica (não esotérica).

Ao lado da teoria da progressão da idade, os Hubers desenvolveram uma série de outras técnicas novas que foram em parte completamente rejeitadas, em parte assimiladas por outras escolas. Uma dessas teorias é o chamado “horóscopo das casas” que quer ressaltar a relação do nativo com o ambiente, considerando não mais como fixos os signos com 30° cada, mas sim as casas, às quais os signos são então aplicados de modo, por assim dizer, “não igual”. Uma comparação entre o radical e o horóscopo das casas resulta então numa diferença entre estrutura de predisposição (radical) e influência do ambiente (horóscopo das casas). Mas isso não basta: para uma interpretação completa no sentido de Huber é necessário incluir um terceiro horóscopo, chamado de “horóscopo dos nodos lunares” (MKH). Também aqui se trata de um mapa elaborado de maneira fictícia que faz dos eixos dos nodos lunares do radical o ascendente do MKH, no qual, então, os planetas radicais são respectivamente inseridos. Mas como o MKH representa um “ingresso” nas influências cármicas do nativo, ou seja, no passado, a seqüência dos signos ou das casas é invertida.

Na interpretação, o astrólogo formado por Huber salta, portanto, continuamente entre três horóscopos, valorizando principalmente o MKH, já que fornece informações sobre as influências cármicas não reconhecíveis no horóscopo básico, as quais devem ser associadas ao presente e muitas vezes até mesmo consideradas como as verdadeiras causas das ações e dos sentimentos. Daí resulta uma verdadeira “astrologia dos nodos lunares” (Huber, 1993) que trabalha não só com o MKH, mas também com a posição do nodo lunar no radical, com a migração do ponto da idade pelo MKH e até mesmo com o acoplamento do “nodo lunar-ponto da idade” com o ponto da idade “normal”. A ampliação daí resultante dos instrumentos de análise, por um lado, impõe enormes exigências ao astrólogo; por outro lado, os críticos vêem o perigo de uma certa arbitrariedade, pois caso não se encontre algo adequado no horóscopo básico, depois de um olhar no

horóscopo das casas ou no horóscopo dos nodos lunares certamente será possível apontar uma posição relevante que corresponda àquilo que se deseja.

É claro que não precisamos nos interessar aqui em saber se se trata de uma ampliação da possibilidade de conhecimento a interpretação astrológica ou de uma construção arbitrária, mais propensa a dispersar a atenção do horóscopo. Mencionei a Escola Huber por representar a mais importante corrente esotérico-teosófica de atualidade e por revelar, praticamente como nenhuma outra, como o desenvolvimento da astrologia no século XX foi dispar e inovador.

*A Escola Ebertin* — Uma outra escola internacionalmente famosa está ligada ao nome Ebertin. As chamadas “cosmobiologia” e “cosmopsicologia”, desenvolvidas por Reinhold Ebertin (ver p. 354) continuou a ser expandida por seu filho Baldur R. Ebertin, que por ter estudado psicologia, introduziu cada vez mais elementos psicológicos profissionais na cosmobiologia. Por “cosmobiologia” Baldur R. Ebertin entende

uma ciência empírica com um ramo de ciência natural e um ramo de ciências humanas. Nesse sentido, a cosmobiologia transcende a observação exclusiva do ser humano. Ao lado do ser humano, toda a Natureza, que está inserida no acontecimento cósmico e na sua rítmica, também deve ser observada. (Ebertin, 1989, 21)

Embora a cosmobiologia, com a sua pretensão de ser uma ciência empírica acessível à fundamentação da ciência natural, se distinga das propostas teosóficas, a Escola Ebertin, no entanto, pertence ao contexto da astrologia de orientação espiritual, já que seu conceito de ciência se baseia, por um lado, na filosofia natural romântica e, por outro, em modelos holísticos esotéricos. Ciência natural e humana são vistas como uma unidade; a astrologia, por sua vez, como uma disciplina central para a decifração das variadas conexões entre indivíduo, coletividade e cosmo.

A idéia de evolução cármica desempenha aqui, de modo semelhante à Escola Huber, um importante papel. Ebertin parte do princípio de que “a alma humana é imortal, o ser humano quer e tem de passar por inúmeras encarnações para se tornar perfeito por uma variedade de processos de amadurecimento” (Ebertin, 1995, 16). Mas ao contrário da Escola Huber, Ebertin não desenvolveu instrumentos de análise adicionais; ele utiliza o horóscopo natal como uma matriz que, ao lado de afirmações sobre a vida atual, também permite conclusões sobre influências cármicas que, por sua vez, formam a causa da encarnação atual. Principalmente em casos em que quadros de doença psicológicos e psicossomáticos não podem ser suficientemente explicados pelas experiências da infância, há, segundo Ebertin, geralmente um trauma cármico que pode ser entendido e integrado pela análise do horóscopo e, depois, sobretudo por uma terapia de regressão, para iniciar um processo de cura.

**Astrologia transpessoal** — Pertencem às escolas astrológicas que tentam ampliar a interpretação do inconsciente por meio de teorias espirituais também aquelas que, com base em Roberto Assagioli, Dane Rudhyar, Ken Wilber e outros, estabeleceram uma chamada “astrologia transpessoal”. Roberto Assagioli (1888-1974) estudou medicina e trabalhou como médico especialista em neurologia e psiquiatria antes de desenvolver uma técnica que chamou de “psicossíntese”. Enquanto, de modo geral, a psicossíntese é comparável com outras formas integrativas de terapia; seu ramo especial da psicossíntese espiritual ou também transpessoal foi largamente recebido por pensadores de orientação esotérica (por exemplo, da Escola Huber). A expressão *transpessoal* refere-se a níveis espirituais da personalidade (o “sobreconsciente”) que Assagioli considera tão reais quanto impulsos sexuais ou agressivos. Em vez de reduzir a espiritualidade à sublimação de tais impulsos, como Freud o fizera, Assagioli a vê como um fator essencial do completar-se do ser humano, como último grau do desenvolvimento do “eu próprio”.

No decorrer dos anos 1970, desenvolveu-se nos Estados Unidos — em parte relacionado a Assagioli, mas mais freqüentemente, porém, como prosseguimento das idéias junguianas — um influente movimento transpessoal que, em estreita interação com o movimento “New Age”, propagou a transformação da consciência humana e considerava que o “espectro da consciência” (para citar o título de um livro de Ken Wilber) seria capaz de atingir dimensões espirituais. Desse ponto de vista, o eu próprio humano é mais do que pessoa individual ou o eu, podendo invadir espaços transpessoais e consciência. Tradições místicas, sobretudo das religiões orientais, mas também a experimentação com substâncias que alteram a consciência são métodos comparáveis que auxiliam a instaurar uma compreensão do vínculo cósmico do ser.

Não cabe tratar aqui das variadas diferenças e contextos das discussões existentes dentro do movimento transpessoal. O importante é apenas o fato de a psicologia transpessoal ter desenvolvido um modelo elucidativo e uma visão do homem que foram retomados por astrólogos para produzir uma relação entre fatores individuais do horóscopo e suas correspondências cósmicas, transpessoais. Assim, o processo de desenvolvimento da alma humana, como pode ser reconhecido no horóscopo, não acaba com a integração de experiências reprimidas ou de partes diferentes da personalidade em um eu-adulto, mas com a abertura e evolução dos níveis espirituais da consciência. O indivíduo só terá atingido o mais alto grau de desenvolvimento do seu horóscopo ao se reconhecer como parte de um processo cósmico, como parte de uma transformação humana total.

Dessa forma, mencionamos as mais importantes correntes e posições da astrologia contemporânea. Apesar das diferenças que se tornaram visíveis, deve-se ressaltar mais uma vez que as posições descritas como linhas principais de modo algum se excluem mutuamente. Ao contrário, será preciso falar de prioridades e interesses diferentes com os quais as escolas astrológicas se esforçam em interpretar a vida individual e coletiva. Por exemplo, a visão básica teosófica de Bruno Huber não o impediu de assinar a carta de princípios das asso-

ciações astrológicas, e mesmo astrólogos de orientação espiritual podem ter interesse pela astrologia horária ou por prognósticos concretos, com a diferença de que a sua atenção principal não estará voltada para o acontecimento em si mas para o significado que se supõe estar atrás do acontecimento.

E todas as escolas compartilham de uma característica: suas posições básicas são vistas como tolice pela pesquisa social empírica e principalmente pela ciência natural. As discussões aí embutidas são o tema da continuação deste capítulo.

## 5. A ASTROLOGIA NA PESQUISA SOCIAL EMPÍRICA

A discussão acerca da resistência das afirmações da astrologia a uma averiguação empírica é quase tão antiga quanto a própria ciência dos astros. Já os astrólogos antigos entendiam o seu trabalho como uma formação de hipóteses e sua conseqüente comprovação no real decurso de vida do detentor do horóscopo, que fossem Estados ou pessoas. E as grandes coletâneas de horóscopos do fim da Antigüidade, da Idade Média e do início da Idade Moderna serviam sobretudo para disponibilizar material garantido a uma disciplina que se entendia como ciência para que chegasse a novos conhecimentos tanto de forma indutiva — do dado à teoria —, como dedutiva — da teoria à comprovação no material. Desse modo, é basicamente correto designar a astrologia uma disciplina *empírica*. Porém, é preciso indagar aqui imediatamente o que se deve entender por “empirismo”. Do ponto de vista epistemológico, atualmente se exigiria de uma disciplina empírica que seus dados fossem descritíveis, reproduzíveis e contestáveis com exatidão. Mas todos os estudos disponíveis até o momento que se esforçam em comprovar esses critérios fracassaram, ao menos na medida em que têm por objeto determinados fatores dos horóscopos e não se limitam a teorias gerais da astrologia mundana (como o efeito da lua cheia etc.).

As razões para isso são diversas. Um problema central reside na complexidade e entrelaçamento de cada fator do horóscopo que pode ser abstraídos de maneira reducionista caso se queira alçar afirmações estatísticas. Como cada horóscopo é diferente, não há dados suficientes igualmente estruturados para se chegar a compreensões confiáveis. Um exemplo simples: é verdade que um em cada doze nativos tem Marte na décima casa (o que, segundo a tradição, o predestina ao sucesso social), mas Marte não se encontra no mesmo signo de cada um desse grupo. Acrescente-se aí ainda o diferente setor da casa e principalmente os aspectos do respectivo Marte, e as possibilidades de interpretação aumentam exponencialmente. Portanto, não é possível nem uma descrição exata (“Marte em X em Peixes” seria algo bem diferente de “Marte em X em Leão”, igualmente “Marte em X em conjunção com a Lua” ou “Marte em X em oposição a Saturno”), nem uma exata reprodutibilidade. E também não existe uma contestabilidade de dados, pois mesmo no caso de uma contestação de prognósticos sobre “Marte em X”, qualquer astrólogo poderia apresentar uma série de explicações secundárias sobre os motivos para, em cada caso, o prognóstico ter se modificado por aspectos e posições dos signos; além disso, não está fixado de maneira alguma o que se entende por “sucesso social” (ainda que não acontecesse de fato, um esforço para obtê-lo poderia ainda ser diagnosticado, fazendo com que o prognóstico do ponto de vista astrológico tivesse se realizado).

Outras disciplinas empíricas também têm de lutar com a falta de exatidão de seus dados. Pensemos apenas na psicologia, cujas interpretações, com exceção de modelos estritamente behavioristas, também não são exatas nem contestáveis. Dois caminhos podem ser imaginados para achar de modo argumentativo a saída desse labirinto: primeiro, deveríamos basicamente refletir sobre o que entendemos por “validade”, “ciência”, “prova” etc. Aponte no capítulo VI que as chamadas revoluções científicas no fundo representam apenas uma transformação dos critérios que bastam como explicação a um público crítico. O fato de disciplinas fundamentadas em comunicação e

interpretação como a astrologia ou a psicologia terem de se submeter a critérios de validade de experimentos da ciência natural — que, como hoje continuamente se reconhece, geram suas “provas” elas próprias devido a processos sociais (ver Latour & Woolgar, 1986; Knorr Cetina, 2002; fundamental é Hacking, 1996) — é o resultado de uma mudança recente dos critérios de validade da ciência reconhecida a partir do século XIX.

Em segundo lugar, se deveria chegar à conclusão que métodos *quantitativos* da pesquisa social empírica não provaram suficientemente as afirmações da astrologia. Ao contrário, a prioridade deveria ser dada aos métodos *qualitativos*, ou seja, métodos que consideram os contextos de casos isolados. Não se trata de modo algum de confrontar um método contra o outro, diversas variantes mistas também foram experimentadas com algum sucesso. Além disso, astrólogos, mesmo quando rejeitam métodos estatísticos, no fundo lançam mão de asserções desenvolvidas exatamente dessa maneira. Todo prognóstico de horóscopos trabalha forçosamente com probabilidades estatísticas que também podem ser provadas por inversão. No entanto, o foco deveria permanecer sobre métodos qualitativos. É verdade que, dessa forma, não se atinge uma quantificação estatística, mas generalizações cuidadosas e, principalmente, uma compreensão mais exata sobre se e como a astrologia “funciona”.

### *Tentativas de quantificação*

Há duas possibilidades para se averiguar as afirmações da tradição astrológica: direcionar o interesse para contextos da astrologia mundana, por exemplo, para a questão de saber se são registrados mais acidentes de trânsito na lua cheia ou se são requeridos mais divórcios em períodos de Vênus retrógrado, ou tantos outros. Provar essas afirmações com base em material empiricamente garantido é relativamente simples, ainda mais que hoje temos à disposição um enorme volume de dados que pode ser analisado com ajuda do computador. Geralmente os resultados de tais estudos são decepcionantes para a

astrologia, pois limitam os dados significativos a correlações a sêm descritas fisicamente ou estabelecem pré-requisitos que quase não resistem à crítica metódica (exemplos em Eysenck & Nias, 192). Assim, Arno Müller mostrou recentemente por meio de uma análise de 8 milhões de acidentes de trânsito que ocorreram na Alemanha Ocidental entre 1964 e 1986 que há, de fato, uma correlação significativa entre a fase da lua e o número de acidentes de trânsito (urpreendentemente, porém, a maioria dos acidentes foi registrada na lua nova, o que contesta as expectativas correntes), mas essa suposta correlação não poderia ser explicada astrologicamente, e sim pelo aumento do trânsito por ocasião dos feriados cristãos da Páscoa, Pentecostes, também no Carnaval etc., que, aliás, são rigorosamente fixados pelo calendário lunar. Extraindo-se essas e outras deturpações (por exemplo, os domingos sem circulação de automóveis) a suposta relevância também desaparece (ver a contribuição de Müller na *Zeitschrift für Anomalistik* 2 [2002] [“Revista de anomalística”]).

A segunda possibilidade de uma quantificação empírica enfoca as constelações de horóscopos. Assim, seria possível pesquisar se atletas, políticos e outros grupos profissionais exibem constelações comuns, se determinadas constelações adocem com maior frequência ou qual o índice de casamentos e divórcios entre outras constelações. Como esses questionamentos demandam um grande volume de dados, é evidente que somente o desenvolvimento de computadores criou o instrumental para se chegar a análises relevantes. Entretanto, houve importantes trabalhos anteriores, ligados sobretudo ao nome Gauquelin.

**O casal Gauquelin** — Michel Gauquelin (1928-91) foi um psicólogo francês que, junto com a sua mulher Françoise Schneider Gauquelin (nascida em 1929), coletou dados estatísticos de mais de 50 mil horóscopos num minucioso trabalho realizado ao longo de décadas a partir de 1955 (Gauquelin, 1970-71). Partindo de uma crítica avassaladora a seus antecessores, principalmente Paul Choisnard e Karl Ernst Krafft, Michel Gauquelin apresentou análises de grupos profissionais selecionados, cujos horóscopos revolveu em busca de caracte-

terísticas comuns em relação às posições das casas (em sua opinião, do ponto de vista astrológico, os aspectos eram tão pouco importantes como os trânsitos). Se, inicialmente, Gauquelin estava inclinado a contestar as afirmações da astrologia, a acirrada inimizade de seus colegas acadêmicos e, depois, os resultados de suas análises, tornaram-no um adepto da astrologia.

Talvez a descoberta mais importante dos Gauquelins tenha sido o chamado “efeito de Marte”, a partir do qual desenvolveram a chamada *hipótese profissional*. Os pesquisadores perceberam que, num grupo de milhares de atletas de ponta, Marte muito freqüentemente se encontra quase sobre o ascendente ou depois da culminação (ou seja, no final da 12ª ou 9ª casa). O resultado destacava-se de modo semelhante no caso dos soldados profissionais e cientistas (aí, em combinação com Saturno). Em outros grupos profissionais — escritores, pintores ou músicos —, Marte se encontrava, ao contrário, com notável raridade naquele setor do horóscopo. Esse dado, de fato surpreendente e passível de elucidação, parece confirmar a teoria astrológica de que uma pessoa está predestinada a ser atleta de ponta em especial quando Marte está ascendendo ou culminando, isto é, atingindo sua posição mais alta. Isso não deixou de causar efeitos: o “setor Gauquelin” tornou-se um importante elemento da prática astrológica de interpretação. Agora, a posição *antes* dos eixos principais do AC e do MC era conclusiva para esses prognósticos, e a Escola Huber deu um passo adiante, transferindo o resultado de maneira semelhante para todas as outras casas, passando a falar, então, de um “campo de stress” das respectivas casas no qual os fatores tendem a sobrecarregar o nativo (como no caso dos atletas de ponta).

Com base nesses estudos, os Gauquelins presumiram que determinadas posições planetárias não necessariamente sugerem uma profissão concreta, mas sim correspondem a características da personalidade favoráveis àquelas profissões. Daí desenvolveram a chamada *Character-Trait-Hypothese*, na qual uma combinação de qualidades do caráter, quando mencionadas nas biografias consultadas pelos Gauquelins com uma determinada freqüência mínima, é tida como

significativa para atletas de ponta. Ao se comparar essas características obtidas fora da interpretação astrológica (“força de vontade” etc.) com as posições planetárias no horóscopo, as classificações astrológicas tradicionais podem então ser verificadas ou contestadas. Os resultados se mostraram completamente adequados para confinar as respectivas concepções da astrologia (F. Gauquelin, 1984 ver Niehenke, 1994, 247-52). Os críticos, entretanto, ressaltaram que “boa índole”, “desenvoltura”, “coragem” etc. não necessariamente têm o mesmo significado em diferentes biografias. Um outro problema reside na atribuição de pessoas a certos grupos: se no caso de atletas de ponta bem-sucedidos a classificação é ainda relativamente simples, a dificuldade é bem maior no caso dos “políticos bem-sucedidos”, “artistas” e outros grupos. Suitbert Ertel mostrou em três análises posteriores que Gauquelin pecou por um *trait-extraction-bias*, ou seja, ao extrair os conceitos das qualidades, deixou o seu conhecimento a respeito das posições planetárias fluir em benefício de sua hipótese. Também Arno Müller examinou a *character-trait-hypothese* obtendo um resultado negativo, de forma que hoje é tida como refutada (Müller, 1996).

Apesar dos complexos problemas metodológicos ligados às pesquisas dos Gauquelins, sua obra representa um grande avanço frente a análises mais antigas. Mas mesmo com sua ajuda ainda não foi possível saber com segurança se as afirmações da astrologia são corretas ou não. De modo geral, uma característica de todas as análises quantitativas parece ser a recepção entusiasmada de eventuais resultados positivos por parte dos adeptos da astrologia, enquanto seus adversários se sentem igualmente apoiados por eles. Na verdade, decisiva não é apenas a questão de saber se um dado é significativo, mas o que ele realmente *significa*. Isso também vale para os experimentos estatísticos de data mais recente.

*Estudos mais recentes* — Os trabalhos dos Gauquelin encontraram um amplo eco dentro e fora do cenário astrológico. Seus resultados foram averiguados e discutidos em contraprovas. Já mencionei que a

*character-trait-hypothese* não pôde ser confirmada. A hipótese profissional, ao contrário, foi repetida de diversas maneiras com algum sucesso. Contudo, quando Arno Müller fez o teste nos anos 1990 com pessoas notoriamente famosas, o resultado foi surpreendentemente negativo. Em seguida, Müller e Suitbert Ertel passaram a discutir sobre o fato de a chamada “hipótese de eminência” de Gauquelin — “com crescente grau de eminência da pessoa, isto é, fama, o efeito Gauquelin aumenta” — estar agora refutada ou se seria apenas necessário modificá-la (Ertel, 1995).

Paralelamente à essa discussão, perguntava-se também o porquê de as pesquisas dos Gauquelins terem trazido resultados estatisticamente notáveis apenas para cinco dos dez importantes corpos celestes da astrologia, ou seja, para a Lua, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno, enquanto o Sol, Mercúrio, Urano, Netuno e Plutão não tiveram sua importância constatada. Do ponto de vista astrológico, o resultado dos estudos que enunciava que os signos do zodíaco aparentemente não tinham relevância alguma foi ainda mais grave.

Esse dado, extremamente desagradável para os astrólogos, incitou o astrólogo Peter Niehenke a elaborar um projeto de pesquisa sobre o tema. No seu trabalho, apresentado como tese de doutorado (Niehenke, 1987), Niehenke logrou determinar, com a ajuda de análises ampliadas, a influência da posição do Sol sobre as qualidades do caráter do nativo. O resultado foi desapontador, já que faltaram resultados passíveis de quantificação. Porém, para o astrólogo e presidente da Associação Alemã de Astrólogos durante muitos anos, isso não o fez questionar a validade das asserções da astrologia em razão das próprias pesquisas. No resumo do trabalho, Niehenke diz que encontra diariamente no seu consultório astrológico a confirmação de como a ciência dos astros seria exata e bem-sucedida. “[Sigo] aqui minha própria razão nata que não se deixa enganar levemente pelos resultados de análises científicas sobre a astrologia [...]” (Niehenke, 1987, 194). Com isso, Niehenke é um bom exemplo da irrelevância de dados estatísticos da pesquisa sociológica para a discussão pública:

independentemente do que aparece em estudos, adversários e apóstatas sentem-se igualmente apoiados.

Enquanto o trabalho de Niehenke quase não foi assimilado, Gunter Sachs saiu-se bem com seu *Akte Astrologie* (1997) [“Dossiê de astrologia”]. O livro se tornou um best-seller, apresentando de forma popular uma “prova científica” para a conexão entre os signos e o comportamento humano. Sem conhecer os trabalhos fundamentais de Gauquelin, Eysenck, Smithers (ver adiante) e outros, os autores afirmam ser os primeiros a apresentar estatísticas realmente aproveitáveis. Sachs, que não possuía conhecimentos astrológicos prévios e que inicialmente rejeitava a ciência dos astros, analisou os dados de nascimento de milhões de pessoas, examinando se seria possível observar para determinadas áreas da vida — combinações matrimoniais, índices de divórcio, escolha de estudos, suicídios etc. — diferenças estatisticamente notáveis entre o valor real e o valor médio a ser esperado. É verdade que se limitou à posição do Sol nos nascimentos, mas as combinações produziram naturalmente uma enorme quantidade de dados. Em todos os campos, deparou-se com divergências significativas do valor esperado, o que o levou a concluir que uma conexão reguladora entre a posição do Sol no nascimento e a escolha do parceiro, da área de estudo, da marca do carro e outros, estaria nitidamente comprovada.

Essa conclusão foi recebida, com razão, com rejeição total pelos críticos — à frente deles, Peter Niehenke. De fato, não basta constatar *que* a distribuição de diferentes grupos nos signos zodiacais diverge de maneira estatisticamente notável da distribuição, da população total, é preciso também poder afirmar claramente se isso de fato pode ser atribuído aos signos zodiacais. Ao omiti-lo — como Gunter Sachs — seria possível então, em vez da divisão por signos, realizar uma divisão por meses e chegar igualmente a divergências significativas do valor esperado; a “conclusão” análoga seria que haveria uma conexão reguladora entre mês de nascimento e escolha do parceiro etc. Ninguém contesta a divergência, mas o problema é: ela não *enuncia* nada.

Para evitar essa prova enganosa — fala-se também de um “artefato” — é necessária uma hipótese inicial que possa ser provada com base no dado empírico. Alan Smithers da Universidade de Manchester (que Sachs também parece não conhecer) agiu seriamente nesse sentido ao analisar 2,3 milhões de dados do censo populacional britânico de 1971. Smithers perguntou aos astrólogos sobre suas expectativas no que se refere à distribuição dos signos solares em determinados grupos profissionais etc., comparando essas expectativas com o dado real. Os resultados (publicados no *Guardian* de 19 a 23 março de 1984) foram dúbios: em muitos casos, os astrólogos estavam completamente errados, em alguns poucos casos (por exemplo, que enfermeiras com significativa frequência são Touro, Câncer ou Virgem) receberam confirmação. Só que eram enfermeiras britânicas! O dado infelizmente não permite, portanto, generalização alguma em relação à validade da astrologia nesse ponto; tampouco se pode concluir que o signo zodiacal corresponda também em outros países a uma tal escolha profissional. Uma comparação com as respectivas tabelas em Sachs mostra que, na Suíça, são aparentemente as nativas de Peixes que com significativa frequência se tornam enfermeiras, enquanto as de Touro raramente escolhem essa profissão (Sachs, 1997, 144).

Embora este não seja o lugar para tratar minuciosamente dos estudos quantitativos sobre astrologia, deve ter ficado claro com que dificuldades básicas tais pesquisas têm de lutar. Mesmo quando há o domínio do instrumento estatístico e um dado significativo existe (o que é suficientemente raro), a questão seguinte, de como o dado deve ser interpretado, ainda é objeto de acaloradas discussões.

### *Hermenêutica em vez de ciência exata*

Não há um estudo objetivo e consensual que pudesse comprovar claramente o “funcionamento” da astrologia. Entretanto, não se pode negar que muitas pessoas confiam nas afirmações da astrologia e, muitas vezes, também as vêem confirmadas pelas próprias experiências. Como essa discrepância pode ser explicada? Por um lado, seria

possível argumentar que, como a astrologia é um sistema de símbolos que não se deixa fixar em manifestações concretas dos símbolos, uma determinação exata de prognósticos e interpretações, necessárias para as análises quantitativas, já de antemão estaria excluída. Essa avaliação, que ao menos é válida para a astrologia de orientação psicológica, significaria que estudos quantitativos estão fundamentalmente condenados ao fracasso, visto que reduzem e fixam a astrologia sobre condições que não lhe bastam.

Do ponto de vista puramente metodológico, há alguns fatos a favor desse julgamento. Mas existe, contudo, um segundo argumento que poderia explicar a discrepância entre os dados negativos dos estudos quantitativos e a persistente “crença” na astrologia. Essa proposta indaga sobre as razões pelas quais seres humanos vêem afirmações de astrólogos como plausíveis, corretas e evidentes. Para isso, é necessário verificar a situação de interpretação e a comunicação entre o astrólogo e seu cliente; também vale a pena considerar a flexibilidade das afirmações astrológicas e, conseqüentemente, sua capacidade de adaptação aos respectivos contextos do consulente.

*De onde vem a evidência?* — Em um novo estudo, Edgar Wunder pesquisou 1700 pessoas sobre a sua postura em relação à astrologia, correlacionando essas afirmações com o conhecimento astrológico e a experiência astrológica de aconselhamento dos entrevistados. Um dos resultados da análise é que a extensão da confiança na astrologia aumenta de forma significativa no momento em que as pessoas passam a se ocupar com maior intensidade com a astrologia (para isso, no entanto, não é necessária uma visita ao astrólogo).

Inversamente, uma forte rejeição da astrologia (no sentido de um sistema de *disbelief*) nutre-se muito evidentemente do fato de se evitar experiências pessoais próprias com horóscopos, ligado à falta de conhecimento astrológico. Isso se aplica sobretudo aos homens, que claramente evitam muito mais ocupar-se da astrologia do que as mulheres e a quem, portanto, costumam faltar o respectivo conhecimento e experiências. (Wunder, 2002, 209s.)

O fato de pessoas que se ocupam mais intensamente da astrologia, via de regra, se tornarem adeptas da astrologia provavelmente se explica, por um lado, por aprenderem a avaliar melhor as possibilidades e limites de diagnóstico da ciência dos astros (e, portanto, não cultivarem expectativas exageradas); por outro lado, se deve também a mecanismos de fabricação de evidências. A maioria das pessoas não se depara por mera curiosidade científica com a astrologia, mas porque se encontra numa situação em que espera da astrologia respostas a perguntas da sua vida. Pela leitura de livros, conversas com amigos ou um aconselhamento, travam conhecimento com o sistema astrológico de símbolos e o aplicam na própria biografia e situação de vida. Nesse ponto, quase sempre o desejo de verificação se encontra em primeiro plano, ou seja, o interesse em buscar conteúdos corretos de interpretação na própria vida. Como a astrologia — mesmo em sua orientação vinculada à psicologia do inconsciente — não oferece “respostas prontas”, é muito grande a probabilidade de elaborar interpretações adequadas e com isso criar uma experiência de evidência. Pela comunicação e confirmação recebida por parte de outros, essa evidência se consolida e se torna uma convicção. Horst Stenger chamou esse processo de “a construção social de realidades ocultas” (Stenger, 1993).

Diante desse panorama, não é de admirar que uma ocupação crescente com a astrologia leve a uma maior evidência. Ao contrário: a construção social de identidade tem *sempre* — também fora da astrologia — um forte elemento comunicativo e narrativo (ver a respeito Kippenberg & Von Stuckrad, 2003, 136-46).

**Interpretação astrológica e construtivismo** — Do ponto de vista construtivista, a evidência de uma afirmação astrológica não resulta da verdade do respectivo diagnóstico, mas do contexto situacional da interpretação. Podemos facilmente reconhecer isso quando se observa a situação do aconselhamento astrológico. O astrólogo sério fornecerá de início uma interpretação bastante geral voltada à respectiva simbologia (do signo solar, do ascendente, de figura de aspecto etc.),

sem se fixar de antemão em manifestações concretas das forças descritas na vida do cliente. *Junto* com o cliente, será feita e seguida uma busca por tais correspondências. Caso correspondências sejam encontradas (o que freqüentemente acontece), então o astrólogo pode prosseguir em sua interpretação a partir daí; se não forem encontradas, o astrólogo — ainda que secretamente esteja ético em relação à sinceridade do cliente — se concentrará em outros fatores do horóscopo que possam compensar a aparente incongruência.

Um horóscopo individual é uma construção tão complexa que as ausências de determinados fatores sempre podem ser compensadas pela utilização de outros fatores (por isso, uma falsificação definitiva é de antemão impossível). Uma interpretação detalhada será elaborada em conjunto pelo astrólogo e seu cliente, caminhos enganosos serão abandonados em benefício das interpretações que o cliente corrobore. Essa também é a razão de os chamados “diagnósticos cegos” necessariamente serem bem mais generalistas do que uma interpretação desenvolvida durante a conversa de aconselhamento.

O fato de, no surgimento de evidências, se atribuir um peso maior à interpretação construída em conjunto é confirmado nos muitos relatos de astrólogos sobre horóscopos calculados erroneamente e que também foram aprovados pelos seus clientes (exemplos em Dean & Mather, 1977, 19; Niehenke, 1994, 225). No entanto, seria errado concluir a partir disso que a interpretação astrológica é arbitrária e, no fundo, não *pode* ter respaldo algum fora do diálogo. Isso significaria confundir *construção* com *invenção*. Verdadeiros construtivistas jamais afirmariam que a astrologia é *errada*, apenas insistiriam que, verdadeira ou falsa, nunca seria possível demonstrá-lo. Com isso, abandonam a reivindicação de possuir verdades definitivas sobre a astrologia e se contentam com serem as afirmações astrológicas aparentemente capazes de fornecer às pessoas importantes pontos de orientação na interpretação de sua biografia e de sua situação de vida. Não os interessa se essa seja a “verdade” sobre as vidas de seus clientes. Dessa maneira, a astrologia se encontra com outras propostas terapêuticas. As psicoterapias também raramente pretendem descobrir a “verdade” sobre a

pessoa, mas se concentram em fortalecê-la em seu momento de vida e transmitir-lhe uma imagem plausível de si mesma.

Aqui se confirma o que Girolamo Cardano já sabia no século XVI: a astrologia não é uma ciência matemática, e sim hermenêutica. A partir de informações (o horóscopo) objetivamente dadas, ela gera para consultor e seu cliente uma imagem evidente da personalidade. A astrologia não é medição do tempo, mas interpretação.

## APÊNDICES

## BIBLIOGRAFIA

A bibliografia contém a literatura primária e secundária mencionadas no texto, não reivindicando ser completa, mas pretendendo fornecer indicações para o estudo aprofundado da história da astrologia. Portanto, na literatura científica a ênfase recaiu sobre publicações novas que, via de regra, assimilam e discutem contribuições mais antigas.

Uma “bibliografia da história da astrologia ocidental” vasta e, no entanto, bem estruturada, foi compilada na internet por David Juste do Warburg Institute London: [www.sas.ac.uk/warburg/institute/astro\\_bibliointro.htm](http://www.sas.ac.uk/warburg/institute/astro_bibliointro.htm)

### 1. Introdução

- Baigent, Michael, Nicholas Campion & Charles Harvey. *Mundan-Astrologie. Handbuch der Astrologie des Weltgeschehens*. Wettswil, 1989.
- Barton, Tamsyn. *Ancient Astrology*. Londres & Nova York, 1994.
- Brand, Rafael Gil. *Lehrbuch der klassischen Astrologie*. Mössingen, 2000.
- Faivre, Antoine. *Esoterik im Überblick. Geheime Geschichte des abendländischen Denkens*. Freiburg, 2001.
- Hürlimann, Gertrud I. *Astrologie. Ein methodisch aufgebautes Lehrbuch*, Zúrique, 1990.
- March, Marion D. & Joan McEvers. *Lehrbuch der astrologischen Prognose. Transite — Progressionen — Direktionen — Solare — Lunare*. Freiburg, 1998.
- Niehenke, Peter. *Astrologie. Eine Einführung*. Stuttgart, 1994.
- Weiss, J.Claude. *Horoskopanalyse. Band I: Planeten in Häusern und Zeichen*; vol. 2: *Aspekte im Geburtsbild*, Wettswil, 1992.

## II. Dos primórdios ao complexo sistema de interpretação

- Aveni, Antony F. *Conversing With the Planets. How Science and Myth Invented the Cosmos*. Nova York & Toronto, 1992.
- Boll, Franz. *Neue Griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*. Leipzig, 1903.
- Brown, David. *Mesopotamian Planetary Astronomy-Astrology*. Groningen, 2000.
- Copenhaver, Brian P. *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation with Notes and Introduction* (1992). Cambridge etc., 1998.
- Cumont, Franz. *L'Égypte des astrologues*. Paris, 1937.
- Freedman, Sally M. *If a City is Set on a Height. The Akkadian Omen Series Summa alu ina mēlê sakin*. Filadélfia, 1998.
- Gundel, Wilhelm. *Dekane und Dekansternbilder*. Glückstadt/Hamburgo, 1936.
- Gundel, Wilhelm & Hans Georg. *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*. Wiesbaden, 1966.
- Heeßel, Nils P. *Babylonisch-assyrische Diagnostik*. Münster, 2000.
- Hornung, Erik. *Das esoterische Ägypten. Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluß auf das Abendland*. Munique, 1999.
- Hunger, Hermann. *Astrology and Other Predictions in Mesopotamia: Mesopotamian Astronomy in the Achaemenid and Hellenistic Periods*. Roma, 1997.
- Kaul, Flemming. *Ships on Bronzes. A Study in Bronze Age Religion and Iconography*. Copenhagen, 1998. 2 vols.
- Koch, Klaus. *Geschichte der ägyptischen Religion. Von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis*. Stuttgart etc., 1993.
- Koch-Westenholz, Ulla. *Mesopotamian Astrology. An Introduction to Babylonian and Assyrian Celestial Divination*. Copenhagen, 1995.
- Labat, René. "Un almanach babylonien (v R48-49)", in: *Revue Assyriologique* 38 (1941), 13-40.
- Leitz, Christoph. *Altägyptische Sternuhren*. Leuven, 1995.
- Maul, Stefan. *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)*. Mainz, 1994.
- Menghin, Wilfried. "Der Berliner Goldhut und die goldenen Kalendarien der alteuropäischen Bronzezeit", in: *Acta Praehistorica et Archaeologica* 32 (2000), 31-108.
- Neugebauer, Otto. *The Exact Sciences in Antiquity*. Copenhagen, 1951.
- \_\_\_\_\_. *Astronomical Cuneiform Texts. Babylonian Ephemerides of the Seleucid Period for the Motion of the Sun, The Moon, and the Planets*. Londres, 1955.
- Neugebauer, Otto & H. B. van Hoesen. *Greek Horoscopes*. Filadélfia, 1959.
- Neugebauer, Otto & R. A. Parker. *Egyptian Astronomical Texts*. Londres, 1960-69. 3 vols.
- North, John. *The Fontana History of Astronomy and Cosmology*. Londres, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Stonehenge. A New Interpretation of Prehistoric Man and the Cosmos*. Nova York, 1997.
- Oppenheim, A. Leo. "A Babylonian Diviner's Manual", in: *Journal of Near Eastern Studies*, 33 (1974), 197-220.
- \_\_\_\_\_. *Ancient Mesopotamia, Portrait of a Dead Civilization*, ed. revisada, complementada por Erica Reiner. Chicago, 1977.
- Parpola, Simo. *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*. Helsinki 1993.
- Petrasch, Jörg. "Mittelneolithische Kreisgrabenanlagen in Mitteleuropa" in: *Bericht der Römisch-Germanischen Kommission* 71, Mainz, 1990, 407-54.
- Pingree, David. *From Astral Omens to Astrology. From Babylon to Bīkāer*. Roma, 1997.
- Quack, Joachim Friedrich. "Dekane und Gliedervergottung. Altägyptische Traditionen im Apokryphon Johannis", in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 38 (1995), 97-122.
- Rochberg, Francesca. *Babylonian Horoscopes*. Filadélfia, 1998.
- Rochberg-Halton, Francesca. "New Evidence for the History of Astrology", in: *Journal of Near Eastern Studies* 42 (1984), 115-140.
- \_\_\_\_\_. *Aspects of Babylonian Celestial Divination. The Lunar Eclipse Tablets of Enûma Anu Enlil*. Horn, 1988.
- Swerdlow, N. M. (org.) *Ancient Astronomy and Celestial Divinations*. Cambridge & Londres, 2000.
- Thompson, Reginald Campbell. *The Reports of the Magicians and Astrologers of Niniveh and Babylon in the British Museum*. Londres, 1900. 2 vols.
- Waerden, B. L. van der. *Die Anfänge der Astronomie (Erwachende Wissenschaft II)*, Groningen, s/d (1968).
- \_\_\_\_\_. *Astronomie der Griechen. Eine Einführung*. Darmstadt, 1988.
- Waterman, Leroy. *Royal Correspondence of the Assyrian Empire*. Ann Arbor, 1930. 4 vols.

## III. A Astrologia da Antigüidade

- Barton, Tamsyn. *Ancient Astrology*. Londres & Nova York, 1994.
- Beck, Roger. *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras*. Leiden, 1988.
- Boll, Franz. *Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse*. Leipzig & Berlin, 1914 (reimpressão: Amsterdã, 19667).
- \_\_\_\_\_. *Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums*. Leipzig, 1950.
- Bouché-Leclercq, Auguste. *L'astrologie Grecque*. Paris, 1899.
- Burstein, Stanley Mayer. *The Babyloniaca of Berossus*. Malibu, 1978.
- Cramer, Frederic H. *Astrology in Roman Law and Politics*. Filadélfia, 1954.

- Fögen, Marie Theres. *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*. Frankfurt a.M., 1993.
- Gundel, Hans Georg. *Zodiakos. Tierkreisbilder im Altertum. Kosmische Bezüge und Jenseitsvorstellungen im antiken Alltagsleben*. Mainz, 1992.
- Gundel, Wilhelm & Hans Georg. *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*. Wiesbaden, 1966.
- Hübner, Wolfgang. *Die Eigenschaften der Tierkreiszeichen in der Antike. Ihre Darstellung und Verwendung unter besonderer Berücksichtigung des Manilius*. Wiesbaden, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Zodiakus Christianus. Jüdisch-Christliche Adaptationen des Tierkreises von der Antike bis zur Gegenwart*. Königstein, 1983.
- \_\_\_\_\_. "Manilius als Astrologe und Dichter", in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.32.1. Berlin & Nova York, 1984. pp. 126-320.
- Neugebauer, Otto & H. B. van Hoesen. *Greek Horoscopes*. Filadélfia, 1959.
- North, John. *The Fontana History of Astronomy and Cosmology*. Londres, 1994.
- Stierlin, Henri. *Astrologie und Herrschaft. Von Platon bis Newton*. Frankfurt a.M., 1988.
- Strobel, August. "Weltenjahr, Große Konjunktion und Messiasstern", in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.20.2. Berlin & Nova York, 1987. pp. 988-1190.
- Stuckrad, Kocku von. *Frömmigkeit und Wissenschaft. Astrologie in Tanach, Qumran und frührabbinischer Literatur*. Frankfurt a.M. etc., 1996.
- \_\_\_\_\_. *Das Ringen um die Astrologie. Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis*. Berlin & Nova York, 2000.
- Ulansey, David. *The Origins of the Mithraic Mysteries. Cosmology and Salvation in the Ancient World*. Nova York & Oxford, 1989.

#### IV. Cor em vez de escuridão: a Idade Média

- Anrich, Elsmarie. *Groß Göttlich Ordnung. Thomas von Aquin — Paracelsus — Novalis und die Astrologie*. Tübingen, 1989.
- Barocelli, Francesco & Graciella Federici-Vescovini (orgs.) *Filosofia, scienza e astrologia nel Trecento europeo*. Pádua, 1992.
- Bergier, Jean-Françoire (org.) *Zwischen Wahn, Glaube und Wissenschaft. Magie, Astrologie, Alchemie und Wissenschaftsgeschichte*. Zúrique, 1988.
- Blume, Dieter. *Regenten des Himmels. Astrologische Bilder in Mittelalter und Renaissance*. Berlin, 2000.
- Borst, Arno. *Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas*. Berlin, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Die karolingische Kalenderreform*. Hannover, 1998.
- Borst, Arno (org.) *Der karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12. Jahrhundert*. Hannover, 2001.

- Brand, Rafael Gil. *Lehrbuch der klassischen Astrologie*. Mössingen, 200.
- Caiozzo, Anna. *L'iconographie du zodiaque dans les manuscrits d'astrologie et de littérature pseudo-scientifique du Proche-Orient médiéval (Turcs, persans, arabes) du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècles*. Doctorat Nouveau Régime, Université Paris IV Sorbonne, 1998.
- Carmody, Francis J. *Arabic Astronomical and Astrological Science in Latin Translation. A Critical Bibliography*. Berkeley & Los Angeles, 196.
- Curry, Patrick (org.) *Astrology, Science and Society: Historical Essays*. Woodbridge & Wolfboro, 1987.
- Flasch, Kurt & Udo Reinhold Jeck (orgs.) *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*. Munique, 1997.
- Grant, Edward. *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages. Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*. Cambridge, 196.
- Grant, Edward (org.) *A Source Book in Medieval Science*. Cambridge, 1974.
- Halbronn, Jacques. *Le monde juif et l'astrologie: histoire d'un vieux couple*. Milão, 1986.
- Haskins, Charles Homer. *Studies in the History of Mediaeval Science*. Cambridge, 1927.
- Holden, James Herschel. *A History of Horoscopic Astrology. From the Babylonian Period to the Modern Age*. Tempe, 1996.
- Lemay, Richard. *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century. The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Astrology*. Beirut, 1962.
- Lindgren, Uta. *Gerbert von Aurillac und das Quadrivium. Untersuchungen zur Bildung im Zeitalter der Ottonen*. Wiesbaden, 1976.
- Mazal, Otto. *Die Sternennwelt des Mittelalters*. Graz, 1993.
- Pingree, David. *The Thousands of Abu Ma'shar*. Londres, 1968.
- Samsó, Julio. *Islamic Astronomy and Medieval Spain*. Aldershot & Brookfield, 1994.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums VII: Astrologie — Meteorologie und Verwandtes bis ca. 430 H*. Leiden & Colônia, 1979.
- Stegemann, Viktor. *Astrologie und Universalgeschichte. Studien und Interpretationen zu den Dionysiaka des Nonnos von Panopolis*. Leipzig & Berlin, 1930.
- Stierlin, Henri. *Astrologie und Herrschaft. Von Platon bis Newton*. Frankfurt a.M., 1988.
- Tester, S. Jim. *A History of Western Astrology*. Woodbridge & Wolfboro, 1987.
- Ullmann, Manfred. *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam. Handbuch der Orientalistik*. Leiden & Colônia, 1972. Volume complementaar VI, 2
- Zambelli, Paola. *The Speculum Astronomiae and Its Enigma. Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and his Contemporaries*. Dordrecht etc., 1992.

## V. Porta giratória para a modernidade: a Renascença

- Blume, Dieter. *Regenten des Himmels. Astrologische Bilder in Mittelalter und Renaissance*. Berlin, 2000.
- Brind d'Amour, Pierre. *Nostradamus astrophile. Les astres et l'astrologie dans la vie et l'oeuvre de Nostradamus*. Ottawa, 1993.
- Broecke, Steven van den. *The Limits of Influence. Astrology at Louvain University 1520-1580*. Universidade de Leuven, 2000. (Dissertação)
- Cassirer, Ernst. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Leipzig, 1927.
- Curry, Patrick (org.) *Astrology, Science and Society: Historical Essays*. Woodbridge & Wolfboro, 1987.
- French, Peter. *John Dee. The World of an Elizabethan Magus*. Londres, 1972.
- Garin, Eugenio. *Astrologie in der Renaissance*. Frankfurt a.M. & Nova York, 1997.
- Goldammer, Kurt. *Der göttliche Magier und die Magierin Natur. Religion, Naturmagie und die Anfänge der Naturwissenschaft vom Spätmittelalter bis zur Renaissance. Mit Beiträgen zum Magie-Verständnis des Paracelsus*. Stuttgart, 1991.
- Grafton, Anthony. *Defenders of the Text. The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*. Cambridge & Londres, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Cardanos Kosmos. Die Welten und Werke eines Renaissance-Astrologen*. Berlin, 1999.
- Klibansky, Raymond; Erwin Panofsky & Fritz Saxl. *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*. Frankfurt a.M., <sup>2</sup>1990.
- Köhler, Hans-Joachim. "Erste Schritte zu einem Meinungsprofil der frühen Neuzeit", in: Volker Press & Dieter Stievermann (orgs.). *Martin Luther. Probleme seiner Zeit*. Stuttgart, 1986, 244-281.
- Koselleck, Reinhart. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a.M., <sup>3</sup>1995.
- Kurze, Dietrich. *Johannes Lichtenberger. Eine Studie zur Geschichte der Prophetie und Astrologie*. Lübeck etc., 1960.
- Merkel, Ingrid & Allen G. Debus (orgs.) *Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Washington etc., 1988.
- Müller-Jahncke, Wolf-Dieter. *Astrologisch-magische Theorie und Praxis in der Heilkunde der frühen Neuzeit*. Stuttgart, 1985.
- Talkenberger, Heike. *Sintflut. Prophetie und Zeitgeschehen in Texten und Holzschnitten astrologischer Flugschriften 1488-1528*. Tübingen, 1990.
- Warburg, Aby. "Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten (1920)", in: *Gesammelte Schriften. Studienausgabe*. Berlin, 1998. pp 199-303.

- Yates, France. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Londres, 1964.
- Zambelli, Paola. *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti e Rinascimento*. Milão, 1991.
- Zambelli, Paola (org.) "Astrologi hallucinati". *Stars at the End of the World in Luther's Time*. Berlin & Nova York, 1986.

## VI. O fim da astrologia? Revoluções científicas e pesquisa natural iluminista

- Braunsperger, Gustav. *Beiträge zur Geschichte der Astrologie der Blütezeit vom 15. bis zum 17. Jahrhundert*. Universidade de Munique, 1928. (Dissertação)
- Capp, Bernhard. *English Almanacs, 1500-1800*. Ithaca, 1979.
- Curry, Patrick. *Prophecy and Power. Astrology in Early Modern England*. Cambridge, 1989.
- Curry, Patrick (org.) *Astrology, Science and Society: Historical Essays*. Woodbridge & Wolfboro, 1987.
- Daston, Lorraine. *Wunder, Beweise und Tatsachen. Zur Geschichte der Rationalität*. Frankfurt a.M., 2001.
- Dobbs, Betty J. T. *The Janus Faces of Genius. The Role of Alchemy in Newton's Thought*. Cambridge, 1991.
- Fauvel, John et al. (orgs.) *Newtons Werk. Die Begründung der modernen Naturwissenschaft*. Basileia etc., 1993.
- Hoppmann, Jürgen, G. H. *Astrologie der Reformationszeit. Faust, Luther, Melanchthon und die Sternendeuterei*. Berlin, 1998.
- Kippenberg, Hans G. & Kocku von Stuckrad. *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*. München, 2003.
- Koselleck, Reinhart. *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Frankfurt a.M., 1973.
- Krüger, Reinhard. *Das lateinische Mittelalter und die Tradition des antiken Erdkugelmodells (ca. 550 — ca. 1080)*. Berlin, 2000.
- Meuthen, Erich. *Das 15. Jahrhundert*. Munique, 1996. 3ª ed. ampliada.
- Neugebauer-Wölk, Monika (org., cooperação de Holger Zaunstöck). *Aufklärung und Esoterik*. Hamburg, 1999.
- Oestmann, Günther. *Heinrich Rantzau und die Astrologie. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 16. Jahrhunderts*. Braunschweig, 2003.
- \_\_\_\_\_. "John Flamsteeds Horoskop für die Grundsteinlegung der Sternwarte Greenwich", in: *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften*, 2003 (= 2003a, no prelo).
- Parker, Derek. *Familiar to All*. Londres, 1975.
- Schwickert, Friedrich & Adolf Weiss. *Bausteine der Astrologie*. Leipzig, 1925. 2 vols.

- Selva, Henri. *La théorie des déterminations astrologiques de Morin de Villefranche*. Paris, 1897.
- Shapin, Steven. *Die wissenschaftliche Revolution*. Frankfurt a.M., 1998.
- Thomas, Keith. *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*. Harmondsworth, 1971.
- Trepp, Anne-Charlott & Hartmut Lehmann (orgs.) *Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit*. Göttingen, 2001.
- Warburg, Aby. "Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten (1920)", in: *Gesammelte Schriften. Studienausgabe*, Berlin, 1998. pp. 199-303.
- Westman, Robert S. & J. E. McGuire (orgs.) *Hermeticism and Scientific Revolution*. Los Angeles, 1977.
- Zimmermann, Rolf-Christian. *Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts*. Munique, 1969/1979. 2 vols.

## VII. Linhas de evolução da astrologia moderna

- Adams, Evangeline. *The Bowl of Heaven*. Nova York, 1926.
- Arzt, Thomas, Maria Hippus-Gräfin Dürckheim & Roland Dollinger (orgs.) *Unus Mundus. Kosmos und Sympathie. Beiträge zum Gedanken der Einheit von Mensch und Kosmos*. Frankfurt a.M., 1992.
- Bayer, Karl. *Die Grundprobleme der Astrologie*. Leipzig, 1927.
- Blavatsky, Helena Petrovna. *Die Geheimlehre. Die Vereinigung von Wissenschaft, Religion und Philosophie*. Trad. do inglês da 3ª edição por Robert Fröbe, Haia, sem data. 5 vols.
- Curry, Patrick. *A Confusion of Prophets. Victorian and Edwardian Astrology*. Londres, 1992.
- Dean, Geoffrey & Arthur Mather. *Recent Advances in Natal Astrology. A Critical Review, 1900-1976*. Subiaco, 1977.
- Deutsch, David. *Die Physik der Welterkenntnis. Auf dem Weg zum universellen Verstehen*. Munique, 2000.
- Ebertin, Baldur R. *Das ABC der Kosmobiologie*. Freiburg, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Reinkarnation und neues Bewußtsein. Das karmische Gedächtnis*. Freiburg, 3 1995.
- Ebertin, Reinhold. *Kombination der Gestirneinflüsse*. Freiburg, 16 1996 (1 1972).
- Ertel, Suitbert. "Die Stärke des Gauquelin-Planeteneffekts: Arno Müllers Bilanz korrekturbedürftig", in: *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie* 37 (1995). pp 3-27.
- Eysenck, Hans Jürgen & David Nias. *Astrologie. Wissenschaft oder Aberglaube?*. Munique, 1982.
- Gauquelin, Françoise. *Psychologie der Planeten. Astrologie und Persönlichkeit*. Freiburg, 1984.

- Gauquelin, Michel. "Der Einfluß der Gestirne und die Statistik", in *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie* 1 (1957). p 102-123.
- Gauquelin, Michel & Françoise. *Birth and Planetary Data Gathered since 1949*. Paris 1970-71 (série A: Professional Notabilities; vol.1: Sports Champions, vol.2: Physicians, Men of Science, vol.3: Military Men, vol.4: Enters and Musicians, vol.5: Actors, Politicians, vol.6 : Writers, Journalists; Série B: Hereditary Experiment, 6 vols.).
- Greene, Brian. *Das elegante Universum. Superstrings, verborgene Dimensionen und die Suche nach der Weltformel*. Berlin, 2000. [edição brasileira: *O universo elegante. Supercordas, dimensões ocultas e a busca da teoria definitiva*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000].
- Hacking, Ian. *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaften* Stuttgart, 1996.
- Hakl, Hans Thomas. *Der verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik. Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts*. Bretten, 2001.
- Hanegraaff, Wouter J. *New Age Religion and Western Culture. Esoterism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden etc., 1996.
- Herbais de Thun, Charles, vicomte de. *Encyclopédie du mouvement astrologique de langue française au XX. Siècle*. Bruxelles, 1944.
- Herbert, Nick. *Quantenrealität*. Munique, 1990.
- Hiéroz, Jean. *L'astrologie selon J.-B. Morin de Villefranche*. Paris, 2 1962.
- Holden, James Herschel & Robert A. Hughes. *Astrological Pioneers of America*. Tempe, 1988.
- Howe, Ellic. *Astrology, A Recent History*. Nova York, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Uranias Kinder. Die seltsame Welt der Astrologen und das Dritte Reich* (ingl. 1967/ 2 1984). Weinheim 1995.
- Huber, Bruno & Louise. *Mondknoten-Astrologie. Innerer Kompass der Evolution*. Adliswil & Zuriq, 2 1993.
- \_\_\_\_\_. *Transformationen. Astrologie als geistiger Weg*. Adliswil & Zuriq, 1996.
- Huber, Louise. *Die Tierkreiszeichen. Reflexionen — Meditationen*. Adliswil & Zuriq, 3 1989.
- Jung, Carl Gustav & Wolfgang Pauli. *Naturerklärung und Psyche*. Zuriq, 1952.
- Kippenberg, Hans G. *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*. Munique, 1997.
- Kippenberg, Hans G. & Kocku von Stuckrad. *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*. Munique, 2003.
- Klöckler, Herbert Freiherr von. *Kursus der Astrologie* Dresden, 1929-322. 3 vols.
- Knorr Cetina, Karin. *Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft*. Frankfurt a.M., 2002. Nova edição ampliada.
- Landscheidt, Theodor. *Astrologie. Hoffnung auf eine Wissenschaft?*. Innsbruck, 1994.

## Quadro cronológico

### Primeiras atividades astronômicas e surgimento da astrologia antiga (aprox. 3500-300 a.C.)

|                         |  |  |
|-------------------------|--|--|
| aprox. 3000-1500        | Construções circulares, cultos ao Sol e atividades astronômicas na Europa  | Relíquias da idade da Pedra e da Idade do Bronze testemunham amplo interesse – sobretudo religioso – pelos movimentos dos astros: por exemplo, o “Disco Celeste de Nebra” (por volta de 500 a.C.). Contudo, não se deveria falar ainda de astrologia” no sentido posteriormente usual.   |
| a partir de aprox. 2500 | Primeiras sistematizações astronômicas na Mesopotâmia  | Sob Hamuráb (1728-1689), é realizada, na esteira de uma reforma do calendário, uma compilação do conhecimento astronômico.   |
| aprox. 1500-300         | Compêndios astrológicos na Mesopotâmia; “Diários astronômicos”; desenvolvimento de um esquema zodiacal; primeiros horóscopos | Tábuas calendáricas e astronômicas continuam a ser elaboradas, cresce a competência matemática. A partir de aprox. 1350 surgem os primeiros astrolábios. <i>Enuma Anu Enlil</i> (série de presságios provavelmente completa em torno de 1000) e <i>Mul.Apin</i> (série astronômica com os períodos de órbita dos planetas etc., compilada em torno de 800 e . 686) são compêndios importantes. Os diários astronômicos das casas reais babilônicas (provenientes dos séculos VI-IV a.C.) serviram aos astrólogos posteriores na elaboração de suas teorias (Ptolomeu). Os horóscopos mais antigos datam do século 5 a.C. |
| aprox. 1000-300         | Surgimento do modelo microcosmo-macrocosmo   | Esse esquema e elucidativo fundamental para o  |

- Latour, Bruno & Steve Woolgar. *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*. Princeton, 2<sup>a</sup> 1986.
- Laurikainen, Kalervo V. *Beyond the Atom. The Philosophical Thought of Wolfgang Pauli*. Berlim etc., 1988.
- Leo, Alan. *Practical Astrology, Being a Simple Method of Instruction in the Science of Astrology*. Londres, 1907. Edição revista.
- Meade, Marian. *Madame Blavatsky. The Woman Behind the Myth*. Nova York, 1980.
- Müller, Arno: “Ist die Character-Trait-Hypothese Gauquelins endgültig widerlegt?”, in: *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie* 38 (1996). pp. 136-157.
- Niehenke, Peter. *Kritische Astrologie. Zur erkenntnistheoretischen und empirisch-psychologischen Prüfung ihres Anspruchs*. Freiburg, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Astrologie. Eine Einführung*. Stuttgart, 1994.
- Noll, Richard. *The Jung Cult. Origins of a Charismatic Movement*. Nova York, 1997.
- Peat, F.-David. *The Philosopher's Stone*. Nova York, 1991.
- Ring, Thomas. *Astrologische Menschenkunde*. (vol. 1<sup>a</sup> 1954), Freiburg, 6<sup>a</sup> 1990. 4 vols.
- Sachs, Gunter. *Die Akte Astrologie. Wissenschaftlicher Nachweis eines Zusammenhangs zwischen den Sternzeichen und dem menschlichen Verhalten*. Munique, 1997.
- Stenger, Horst. *Die soziale Konstruktion okkultur Wirklichkeiten. Eine Soziologie des New Age*. Opladen, 1993.
- Weinberg, Steven. *Dreams of a Final Theory*. Nova York, 1992.
- Wulff, Wilhelm. *Tierkreis und Hakenkreuz. Als Astrologe an Himmlers Hof*. Gütersloh, 1968.
- Wunder, Edgar. “Erfahrung, Wissen, Glaube — ihr Beziehungsgeflecht bezüglich der Astrologie”, in: *Zeitschrift für Anomalistik* 2 (2002). pp. 201-210.
- Zander, Helmut. *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*. Darmstadt, 1999.

pensamento esotérico surgiu paralelamente na Mesopotâmia, no Egito e na Grécia, onde foi amparado conceitualmente pela filosofia (Pitágoras, Empédocles, entre outros)

aprox. 500-300      Pré-requisitos gregos para a astrologia      Platão, Eudóxos e Aristóteles desenvolvem posições filosóficas básicas, que também se tornaram essenciais para a astrologia. Mais tarde, Hiparco (aprox. 190-120) calcula a precessão.

Antigüidade (aprox. 300 a.C.-300 d.C.)

aprox. 300 a.C.-100 d.C.      Primeiros escritos herméticos no Egito      Primeira formação do que mais tarde será denominado de "hermetismo", ou seja, uma devoção centrada no revelador divino Hermes-Thot. Aqui, confluem a antiga tradição sacerdotal do Egito, a religiosidade helenística e o platonismo.

aprox. 100 a.C.-400 d.C.      Ascensão da astrologia no Império Romano      A era imperial romana conduz a um intenso florescimento da astrologia, que representa como disciplina científica (*ars mathematica*) o modelo universal de interpretação da realidade.

século II d.C.      Ptolomeu      Com Ptolomeu (em torno de 100-178) a astrologia antiga chega a um fim provisório. Suas obras *Syntaxis mathematica* (concluída supostamente em 148) e *Tetrabiblos* (após 150) constituem pontos de referência canônicos da astrologia e astronomia posteriores.

sécs. I-IV      Importantes astrólogos da Antigüidade      Manilius (séc.), Dorotheos (s. I), Vettius Valen (séc. II), Firmicus Maternus (séc. IV).

aprox. 200-300      *Corpus Hermeticum*      Redação do *opus hermetico*, constituído de elementos criados, neoplatônicos gnósticos.

Fim da Antigüidade, início do período islâmico e Idade Média (aprox. sécs. I-XIII)

sécs. IV-VIII      Astrologia nas religiões      Cristianismo, judaísmo e islã assimilam cada um à sua maneira, raízes astrológicas, integrando-as em seus sistemas religiosos.

a partir do séc. III      Mani (216-276) e o maniqueísmo      Importante transmissor de teorias esotéricas na direção da Pérsia e da China. O maniqueísmo tornou-se o mais sério concorrente do cristianismo estatal em formação.

sécs. VII-X      Início da astrologia islâmica no Oriente; tradução de textos clássicos; desenvolvimento de novas técnicas e tábuas (zīj)      Sob prenúncios muçulmanos a astrologia vivencia importantes progressos baseados nas antigas teorias. Em 762, fundação de Bagdá. Fomento das ciências pelos califas. Entre os mais importantes astrólogos encontram-se: Ma'shalláh (séc. VIII), al-Khwārizmī (séc. IX), al-Kīndī (séc. IX), al-Battānī (sécs. IX-X), Abū Ma'shar (sécs. IX-X) e al-Birūnī (sécs. X-XI).

sécs. VI-XIII      Cultivo da astrologia em escolas monásticas cristãs      Também no cristianismo dá-se continuidade às antigas teorias, sobretudo Boécio (séc. VI), Isidoro de Sevilha (séc. VII) e Beda (séc. VIII) podem ser citados como mediadores.

No séc. XIX, muitos textos se tornam conhecidos por meio de traduções. A astrologia desempenha um papel importante, principalmente para questões calendáricas. Surge um intenso intercâmbio com a ciência dos astros islâmica, por exemplo, por meio de Gerbert de Aurillac (séc. X) e Adelard de Bath (séc. XII). No século XII, a astrologia floresce vigorosamente no contexto cristão (Gerard de Cremona, Bernardus Silvestris; no séc. XIII, Michael Scotus, entre outros).

sécs. X-XV A Espanha torna-se o bastião da astrologia islâmica

Prosseguimento da astrologia antiga e do início do islamismo. Entre os mais importantes astrólogos estão al-Majrití (séc. X), Alcabitus (séc. X) e Ali ben Ragel (séc. XI). Judeus também se destacam como importantes astrólogos. Surgimento das Tábuas Alfonsinas nos sécs. XIII/XIV.

#### Renascimento (aprox. sécs. XV-XVII)

séc. XV Marsilio Ficino (1433-99) e a Academia Florentina

A redescoberta do *Corpus Hermeticum* e sua tradução para o latim por Ficino é um marco na história do esoterismo e da astrologia. Importantes precursores são também Giovanni Pico della Mirandola (séc. XV) e Pietro Pomponazzi (sécs. XV-XVI).

sécs. XV-XVI Período de florescimento da *magia naturalis*

Nesta época, surge uma série de obras centrais da interpretação de mundo dinâmico-esotérica, que influencia o desenvolvimento da ciência

magia e teosofia entre outros, de Agria von Nettesheim (16-1535) e Paracelso (1491-541).

séc. XVI Período de florescimento da astrologia e exacerbações apocalípticas

Importantes astrólogos, como Girolamo Cardano (1501-75), escrevem obras fundamentais sobre astrologia e tratam em consultórios próprios. Expectativas de fim do mundo e crises confessionais no cristianismo conduzem a um intenso interesse pela interpretação astrológica do tempo. Almanques e prognósticos são popularizados em panfletos.

#### Da era confessional ao iluminismo (sécs. XVII-XIX)

sécs. XVI-XVII Revoluções científicas como transformação das culturas de conhecimento

Por meio das pesquisas de Nicolau Copérnico (1473-1543), Johannes Kepler (1571-1630), Galileu Galilei (1564-1642), Isaac Newton (1643-1727), entre outros, o modelo heliocêntrico do cosmo se estabelece, bem como um ideal científico que parte de fundamentos mecânico-empíricos. Com isso, a astrologia (geocêntrica) é questionada apenas parcialmente, os pesquisadores da natureza são, via de regra, ao mesmo tempo também astrólogos. A crise da astrologia dos séculos XVII e XVIII reside mais na crítica científica às qualidades ocultas, que não podem ser conciliadas com o novo paradigma. Ocorre uma separação entre a astronomia e astrologia.

sécs. XVII-XVIII Crise e sobrevivência

A crise da astrologia atinge praticamente todos os países europeus, com exceção da Grã-Bretanha, onde os profissionais continuam a receber grande atenção e onde o mercado astrológico floresce. William Lilly (1602-81) está entre os especialistas mais importantes da época; atuam ainda John Gadbury (1627-1704), John Partridge (1644-1715), entre outros.

O iluminismo do século XVIII impele a astrologia para a defensiva, que agora é chamada de "pseudociência"; entretanto, esoterismo e iluminismo unem-se num discurso próprio.

sécs. XVIII-XIX A astrologia transfere-se para outras áreas da cultura

O iluminismo fez com que elementos tradicionais astrológicos (e esotéricos) fossem excluídos da ciência reconhecida e se transferissem para outros sistemas culturais, em especial, para a arte e literatura do romantismo.

Modernismo (sécs. XIX-XX)

1781-1930 Descoberta de novos corpos celestes

A série setenária de corpos celestes astrológicamente relevantes é ampliada por novas descobertas, tanto de planetas (Urano, 1781, Netuno, 1846, Plutão, 1930) como também de asteroídes (1801-45).

séc. XIX Sobrevivência da astrologia na Grã-Bretanha

Na Grã-Bretanha, a astrologia também é uma disciplina respeitada no século XIX, cultivada por astrólogos renomados como John Varley (1778-1842). Há grande demanda por

literatura especializada, revistas, nas quais astólogos — freqüentemente sob pseudônimos como Rael e Zadkiel — atingem um amplo público.

1875 Fundação da Sociedade Teosófica

A Sociedade Teosófica é o mais importante movimento esoterismo no século XIX. Fundada, entre outros por Helena Petrovna Blavsky (1831-91), busca condicionar conhecimentos históricos-religiosos com "verdades primordiais" míticas e esotéricas. A interpretação teosófico-esotérica da ciência dos astros torna-se uma corrente influente da astrologia no século XX. Alan Leo (1860-1917) encontra-se entre os mais importantes representantes britânicos.

séc. XX Diferenciação de escolas e surgimento da astrologia psicológica

A partir da Grã-Bretanha, a astrologia também se torna novamente popular em outros países da Europa e nos Estados Unidos. Até 1933, uma série de novas escolas é fundada na Alemanha, em parte relevantes para o período subsequente. Ao lado das escolas de orientação teosófica, estabelece-se uma astrologia psicológica (que se fundamenta nas teorias de Carl Gustav Jung e que, no lugar de um prognóstico concreto, instala a busca por autoconhecimento no) centro da interpretação. A astrologia está representada na maioria dos países ocidentais por associações profissionais nacionais.

## GLOSSÁRIO DE EXPRESSÕES ASTROLÓGICAS

*Acasos*: acasos da vida; divisão do zodíaco para o prognóstico, principalmente, das missões na vida; ver também → *Kleroi*.

*Anaphoroi*: ascensões e período de ascensão das estrelas fixas, em especial do zodíaco.

*Antimesouranema* → *Immun Coeli*.

*Antiskia* ("Contra-sombra", "contra-raio", pontos de reflexo): teoria helenística dos graus opostos do zodíaco.

*Aphairetes*: o planeta que causa a morte.

*Apokatastasis*: retorno da mesma constelação e, com isso — em estilização cósmica —, a especulação sobre a reencarnação e a renovação do mundo. No plural, também chamado usualmente de "eras".

*Apoklima*: signo situado diante de um → *Kentron* na seqüência dos signos zodiacais (por exemplo, quando Leão é o signo culminante, Câncer é o *apoklima*); ver também → *Epanaphorai*.

*Apotelesmata*: expressão do fim da Antigüidade para a astrologia como arte do horóscopo ou para a teoria das constelações e seus efeitos, sobretudo para o ser humano; *Apotelesmatikoi* são, portanto, os astrólogos.

*Ascendente*: o signo zodiacal ou astro que se eleva a leste. De importância extraordinária para a arte dos horóscopos; ver também → *Horoskopos*.

*Aspecto*: expressão moderna para o ângulo no qual estrelas fixas, astros e /ou fatores de horóscopo se "olham"; na Antigüidade, falava-se nesse sentido de (grego) *schêmatismós* (grego) ou (em latim) *rradiatio* (latim). Receberam especial atenção os "aspectos principais" conjunção (0°), sextil (60°), quadratura (90°), trígono (120°) e oposição (180°). Os outros ângulos são chamados de "aspectos secundários".

*Astrologia do momento* → astrologia eletiva

Astrologia eletiva: interpretação astrológica de empreendimentos, “inícios”, (gr. *kataarchai*, em latim medieval *electiones*), que não se refere ao nascimento, mas a casamento, contratos, fundação de empresas, batismo etc.

Astrologia individual: interpretação dos astros para o indivíduo, principalmente por meio do horóscopo natal. O mais tardar a partir de Ptolomeu, oposta à → astrologia mundana.

Astrologia mundana: em oposição à → astrologia individual, a interpretação astrológica dos acontecimentos do mundo tanto em relação a condições climáticas, colheitas etc. como também a grandes agrupamentos sociais como cidades, reinos e povos.

*Astrologia naturalis* (astrologia natural): influência dos planetas ou constelações sobre o clima e o corpo humano.

Astrologia universal → astrologia mundana.

Astrometeorologia: estudo astrológico do clima.

Brontologia: livros de trovões, também chamados de “*Tomitrualia*”.

Casa (gr. *oikos*, lat. *domus, domicilium*): área de domínio especial de cada astro no zodíaco, principalmente no 15° grau de um signo. O astro é tido então como “regente” do signo.

Casas: áreas individuais formadas pela divisão da eclíptica em doze segmentos aos quais são atribuídos determinados significados na arte do horóscopo. Ao lado da divisão *igual* em segmentos de mesmo tamanho, ainda na antiguidade foram desenvolvidos também sistemas *desiguais*, que se baseiam no → *Medium Coeli* como 10ª cúspide de casas e calculam as casas intermediárias de forma correspondente.

Catasterismos: lendas sobre ascensão ao céu, mitos da constelação.

*Chronokratores*: regentes sobre determinados espaços de tempo.

Clima: as zonas paralelas ao Equador, localizadas contra o horizonte em virtude da inclinação do eixo terrestre, e a mais usada denominação de lugares na geografia antiga. O número de climas não é uniforme.

Constelação: grupo de astros e configuração de estrelas; ao mesmo tempo, posição dos planetas num determinado momento.

Culminação: passagem de um astro por um meridiano.

Decanos: estrelas que se sucedem na ascensão depois a cada dez dias. A teoria provém do Egito e foi modificada mais tarde, de maneira a designar segmentos zodiacais de 10° ou seus regentes.

Descendente: o signo zodiacal ou astro que declina a oeste.

Direções: “deslocamento” de todos os fatores do horóscopo no arco diário de planetas escolhidos, em geral, do Sol. Direções são interpretadas, como “desdobramentos” de modo semelhante a → trânsitos e → progressões.

*Dodekaeteris*: ciclo de doze anos.

*Dodekaoros*: círculo de doze horas (horas duplas); mais tarde, depois, círculo de doze animais.

*Dodekatopos*: teoria dos doze lugares (→ casas) do horóscopo.

Efemérides: tabelas das posições dos astros para cada dia.

*Epanaphorai*: signos zodiacais ascendentes que seguem um → *keron*; ver também → *apoklima*.

Escolha de dias → astrologia eletiva.

Exaltação (greg. *hypsōma*, lat. *exaltatio, altitudo*): local do zodíaco, no qual um determinado planeta tem maior influência; tanto no que se refere simplesmente ao signo como também a dados exatos de graus (por exemplo, o Sol é tido como exaltado em Áries, a 19°). Ver também → *Tapeiomata*.

Fundo do Céu → *Imum Coeli*.

Genethliologiae: estudo do horóscopo natal.

*Horoí* (lat. *finis*): fronteiras ou regiões: segmentos do zodíaco na astrologia planetária; distribuição dos 30 graus de um signo entre os cinco planetas de acordo com diversos sistemas.

Horóscopo lunar: horóscopo elaborado para a lua nova, mais raramente também para a lua cheia, com uma validade de um mês lunar.

*Horoskopos* (gr. “observador das horas”): grau ascendente da eclíptica e, portanto, de significado igual a → ascendente. Ao mesmo tempo, como cúspide da 1ª casa, ponto de partida das → casas. Mais tarde, também usado no sentido de um “registro momentâneo” de constelações zodiacais.

*Hypsomata* → exaltação.

Iatromatemática: medicina astrológica; ver também → *melothésie*.

*Imum Coeli* (IC, gr. *ántimesouránēma*): fundo do céu, culminação inferior.

*Katasterismen*: lendas sobre ascensão ao céu.

*Kentron*, pl. *Kentra* → Pontos cardinais.

*Kleroi*: teoria dos acasos (lat. *sortes*) em relação a prognósticos. Os acasos foram pesquisados em conexão com o → ascendente.

*Klimaktere*: períodos de sete anos, de especial importância segundo a teoria astrológica devido aos ciclos de Saturno.

Livros de trovões → brontologia.

Lugares: teorias dos lugares (→ casa/casas).

Lunários: livros lunares.

*Medium Coeli* (MC, gr. *mesouránēma*): meio do céu, culminação (superior).

Meio do Céu → *Medium Coeli*.

*Melothésie*: teoria das correspondências entre o nível zodiacal e partes do corpo humano, de importância central para a medicina astrológica. Distinguem-se *melothésie* de decanos, *melothésie* zodiacal e *melothésie* planetária.

*Mesuranema* → *Medium Coeli*.

*Monomoiriai*: graus; teoria sobre as influências dos 360 regentes e dos graus do zodíaco sobre o destino.

Natividade: horóscopo natal. O “nativo” é, portanto, o detentor do horóscopo.

*Oktatopos*: teoria dos oito lugares (→ casa/casas) do horóscopo, mais antiga que → *Dodekatopos*.

*Palingenesis*: reencarnação, também repetição.

*Paranatellonta*: “astros acompanhantes”, ou seja, estrelas e constelações da esfera visível que se elevam ou culminam simultaneamente a determinados segmentos zodiacais.

*Parapegmata*: calendários.

Pontos cardinais (greg. *kéntra*, em Ptolomeu, *goníai*): os quatro pontos cardinais do horóscopo: → ascendente, → descendente, → *Immun Coeli* (IC) e → *Medium Coeli*.

Precessão (“deslocamento”): lento deslocamento do ponto vernal na eclíptica na direção contrária da seqüência dos signos zodiacais em decorrência do movimento rotacional do eixo terrestre. Causa do desvio de signos e constelações zodiacais. Calculado pela primeira vez por Hiparco.

Progressões: “deslocamento para a frente” de fatores do horóscopo de acordo com os seus respectivos arcos diários; distinguem-se progressões primárias e secundárias. Ver também → direções.

Regiões → *Horoí*.

Selenodromia: livros lunares → lunários.

Sinastría: forma moderna de comparação de horóscopos, utilizada em especial na astrologia de relacionamentos.

Sismologia: livros de terremotos.

Solares: ao lado do significado geral de livros solares, sobretudo o cálculo do retorno exato do Sol para a posição de um horóscopo natal e a elaboração de um novo horóscopo para aquele momento (“horóscopo do aniversário”), o qual é válido por um ano.

Soma média: denominação moderna para o “meio” entre dois horóscopos, ou seja, a metade da distância de seu arco. Somas médias são interpretadas em algumas escolas da atualidade de modo semelhante aos → aspectos.

*Sphaera barbarica*: concepções não-gregas a respeito das constelações e sua manifestação literária.

*Stellium*: aglomeração de planetas (com cinco ou mais planetas).

*Sympatheia*: teoria da interação entre o cosmos e a Terra, formulada principalmente na *stoa*.

*Synaphai*: conjunções lunares.

*Tapeinomata* (lat. *deiectiones*, *depressiones*): “Queda” em oposição a → exaltação, aqueles lugares do zodíaco onde os astros desenvolvem a sua menor força.

Tema: horóscopo → natividade.

*Thema mundi* (gr. *génesis kósmou*): lat. para “horóscopo do mundo” em latim, tanto em relação ao nascimento do mundo quanto ao seu declínio.

Trânsito: lat. para “passagem”, mais exatamente, para a passagem de um planeta por um fator de horóscopo.

Vulgata: as teorias astrológicas tradicionais da Antigüidade, que se consolidaram em torno de 150 a.C. num acervo básico relativamente sólido.

Zîj: expressão persa para uma “tábua planetária” que contém tanto uma enumeração das posições e movimentos planetários como também explicações sobre os cálculos.

## SÍMBOLOS ASTROLÓGICOS

### Signos zodiacais

♈ Áries

♊ Gêmeos

♌ Leão

♍ Libra

♎ Sagitário

♏ Aquário

♉ Touro

♋ Câncer

♍ Virgem

♏ Escorpião

♐ Capricórnio

♑ Peixes

### Astros

☉ Sol

☿ Mercúrio

♂ Marte

♄ Saturno

♆ Netuno

☾ Lua

♀ Vênus

♃ Júpiter

♅ Urano

♇ Plutão

### Aspectos principais

♌ Conjunção

☐ Quadratura

♋ Oposição

✕ Sextil

△ Trígono

### Outros símbolos

AC Ascendente

MC Meio-do-Céu (Medium Coeli)

♌ Nodo lunar ascendente

DC descendente

IC Fundo-do-Céu (Immunum Coeli)

♁ Planeta retrógrado

# ÍNDICES

## I. ÍNDICE ONOMÁSTICO

Este índice contém nomes de pessoas, figuras mitológicas, divindades e lugares. Nomes de planetas e estrelas, bem como nomes de organizações e instituições encontram-se no índice analítico. Páginas aglutinadas (por exemplo: 96-8) indicam exposições relacionadas sobre o tema.

- Aalen, 361, 376  
Abarbanel, rabi, 186  
abassidas, 174, 180, 184, 186  
Abd al-Rachman III, 190  
Abelardo, Pedro, 205  
Abgar IX, 163  
Abidos, 76  
Ablat, 148  
Abraão, 138, 149, 179  
Abraham bar Chijja, 194-5  
Abraham ibn Esra, 186, 189, 194-6  
Abraham Zakut, 196  
Abû Ma'fshar (Albumasar), 182, 184-9, 207, 209, 219, 249, 413  
Abû-Ja'far al-Mansûr, 180  
Acádia, acádios, 45, 48-9  
Ackroyd, J., 316  
Adams, E., 340-3  
Adão, 144, 249  
Adelard de Bath, 207, 414  
Adelung, J. Ch., 295  
Admetos, 349  
Adriano, 83, 110-1, 116-20, 122, 127  
Adyar, 327, 346  
Aelius Afer, P., 117  
Afonso X de Castela, 19), 197  
Agostinho, 157-9, 168  
Aгриппина, 111, 112  
Aгриппа von Nettesheim, H. C., 198, 227, 237  
Akiba, Rabi, 142  
Alá, 173  
al-Andalus, 174, 180, 189, 190, 196;  
*ver também* Espanha  
al-Battânî, 182, 189, 192, 413  
Albertus Magnus, 214-5;  
al-Birûnî, 186, 188-9, 413  
Alcabitius, 191-3, 242, 414  
Alcuíno de Tours, 202  
Alemanha, 237, 254, 309-10, 333, 336, 338, 340, 343, 345-9, 351-2, 355, 358, 360-1, 389), 417  
Alexandre de Licópolis, 1168  
Alexandre, o Grande, 92)  
Alexandria, 80, 99, 101-2, 108, 120, 122, 137, 178, 182  
Alfonso XIII, 340  
Ali ben Ragel (Abenrage'el Haly), 186, 193, 219

- al-Khwârizmî, 182, 413  
 al-Kindî, 182-4, 186, 413  
 al-Kurfan, 182  
 Allectus, 264  
 al-Madina, 173; *ver também* Yathrib  
 al-Majritî, 190, 414  
 Aloros, 93  
 Altdorfer, A., 252  
 Altmann, M., 347  
 Amenófis III, 120  
 América do Norte, 309, 327; *ver também* Estados Unidos (EUA)  
 Amisaduga, 53-4, 67  
 am-Ma'mûn, 'Abdallah, 180, 182, 189  
 Anatoli, J., 194  
 Anatólia, 53  
 an-Nadîm, 179  
 Ansaleoni, 286  
 Antigonus de Nicéia, 117  
 Antinous, 119  
 Antiochus Epiphanes, 110  
 Antiochus Epiphanes Philopappus, C. J., 110  
 Antiochus IV de Comagena, 110  
 Anu, 55-8  
 Anu-bêlšunu, 73  
 Apolo, 107, 349  
 Appius, 85  
 Argélia, 165  
 Aristóteles, 88, 90-1, 177-8, 183, 185, 194, 200, 210, 213, 214, 216-7, 229, 233-4, 282, 287, 412  
 Arnold de Villanova, 212  
 Arzt, Th., 367-8, 370  
 Asarhaddon, 54, 62  
 Asclépio, 81  
 Ascletarius, 115  
 Ashmole, E., 291  
 Assagioli, R., 381, 384-5  
 Assíria, assírios, 51, 53-4, 74, 93  
 Assur, 50-2, 56  
 Assurbanipal, 52, 56, 62  
 Atenas, 119, 129, 157, 225  
 Athenio, 84  
 Atlas, 24  
 Augusto, 107-9, 114, 121, 127  
 Aveni, F., 46, 375  
 Averróis *ver* Ibn Rushd  
 Avicena *ver* Ibn Sina  
 Baal, 140  
 Babilônia, babilônios, 45-8, 51, 53-6, 58, 63, 66, 68, 74, 93, 126, 137, 146  
 Bacon, R., 183, 213, 218-20  
 Bagdá, 174, 179-80, 182, 184, 186, 189-90, 193, 413  
 Bailey, A. A., 343-4, 380-1  
 Balbilla, J., 110, 120  
 Balbillus, T. C., 110-2  
 Bardesanes de Edessa, 163  
 Barlet, F. Ch. (A. Fauchaux; Abel Haatan), 335  
 Barton, T., 20, 137, 156  
 Bayer, K., 351-2  
 Becher, Th., 357  
 Beck, R., 135  
 Becker, W., 348, 359  
 Beda, 202-3, 413  
 Bel, 92  
 Bel *ver também* Marduk  
 Bellantius, L., 232  
 Bellarmin (cardeal), 278  
 Bender, H., 363  
 Benincasa, 286  
 Berlim, 348, 351, 357  
 Bernardus Silvestris, 209, 414  
 Berossos, 92-3  
 Besant, A., 343  
 Bethor, A. (Aquilin Backmund), 348  
 Bezold, C., 170  
 Bil-ipusch, 60  
 Birgitta von Schweden, 252  
 Bischoff, W., 361  
 Bizâncio, 171, 180, 223  
 Blake, W., 315  
 Blavatsky, H. P., 326-8, 330, 333, 343-4, 346  
 Blois, 269  
 Blume, D., 185, 205, 210, 223, 251  
 Boécio de Dácia, 217  
 Boécio, A. M. S., 200, 202, 413  
 Böer, W., 363  
 Böhme, J., 297  
 Bohr, N., 368  
 Boll, F., 91, 106, 152-4  
 Bolonha, 210, 215, 244, 248, 257, 264, 269, 287  
 Bombaim, 326  
 Bonatti, F. A., 287  
 Bonaventura da Bagnorea, 213  
 Bonifácio IV, papa, 118  
 Bordeaux, 269  
 Borst, A., 203  
 Böss, H., 376  
 Bradshaw, J., 322  
 Brahe, T., 275, 278, 289  
 Brandler-Pracht, K., 347-8, 356  
 Brant, S., 253  
 Bressendorf, O. von, 353  
 Broughton, L. D., 339-40, 343  
 Brown, D., 56, 58, 62-3, 375  
 Brudzewo, A., 272  
 Brunhübner, F., 361  
 Bruno, G., 227, 279  
 Budapeste, 369  
 Burckhardt, J., 245  
 Cairo, 190  
 Caldéia, 149  
 caldeus, 45, 84, 91, 101, 109, 113, 157, 163, 165-6; *ver também* Babilônia, Mesopotâmia  
 Camerarius, 242  
 Campanella, T., 270, 39  
 Campani, G., 212  
 Campanus de Novara, 192, 286  
 Campion, N., 375  
 Cannae, 102, 195  
 Capite, 135  
 Cardano, G., 221, 22, 244-8, 257, 287, 302, 363, 398415  
 Carion, J., 248, 254-5, 263  
 Carlos I, 292  
 Carlos Magno, 198, 20, 203  
 Carlos V, 249  
 Carnéades, 100, 103-4, 155-6  
 Carus, C. G., 365  
 Casaubon, I., 227  
 Cassirer, E., 228, 236  
 Castela, 172, 197  
 Cato, 84  
 Cavalcanti, G., 229  
 Cavalieri, B., 243  
 Cecco d'Ascoli, 212  
 Celso, A. C., 135  
 César, C. J., 105, 107-8  
 Chamaliel (anjo), 300  
 Chaney, W. H., 339-40, 343  
 Chanina, rabi, 147-8  
 Charles (príncipe), 20  
 Chartres, 205  
 China, 164, 175, 413  
 Chipre, 180  
 Choisnard, P. (Flambart, P.), 335-6, 389  
 Cícero, 84-6, 89, 99-105, 155, 195  
 Ciro, 63  
 Cláudio (imperador), 110  
 Clemente de Alexandria, 161  
 Clemente IV, papa, 219  
 Cleostrato de Tenedos, 558  
 Colbert, J. B., 289  
 Coley, H., 292-3  
 Colombo, C., 196, 243  
 Colônia, 134, 165-6, 2144-5, 237, 284

Constantino, 126-7, 130, 134  
 Copérnico, N., 122, 189, 227, 259-60, 270, 272-4, 278, 281, 287, 304-5, 415  
 Corbin, H., 366  
 Córdoba, 174, 180, 190, 194  
 Corfield, J., 315-6  
 Cos, 92, 94  
 Cósimo de Medici, 223, 225-6  
 Cramer, F. H., 109, 115, 117, 127  
 Cromwell, O., 292  
 Cronos (divindade), 349  
 Cross, R. C., 330  
 Crowley, A., 335  
 Cudworth, R., 227, 282  
 Cumberland, O. von (Olivia Serres), 319  
 Cumont, F., 134  
 Curry, P., 280-1, 290, 315, 319, 321-4, 329, 332, 375  
 Cusanus (Nikolaus Krebs de Kues), 223  
  
 Damasco, 47, 174, 190, 196  
 Dank, J., 191  
 Dante Alighieri, 211  
 Darwin, Ch., 274, 325  
 Daston, L., 271  
 Dee, J., 227  
 Dendera, 78  
 Descartes, R., 280, 289, 298  
 Deutsch, D., 371  
 Diderot, D., 296  
 Dini, P., 279  
 Dio Cassius, 111, 118  
 Diocleciano, 129-31  
 Diodoro, 84  
 Dioniso, 199  
 Domiciano, 111, 113-6, 120  
 Domitia Paulina, 117  
 Dorotheos, 413  
 Douglas, St. A., 339  
 Driesch, H., 351-2, 362  
  
 Duphorn, H. W., 361  
 Dwal Khul, 344  
  
 Ea, 55-8  
 Ea-muschallim, 60  
 Ebertin (Escola), 350, 354, 383  
 Ebertin, B. R., 354, 383  
 Ebertin, E., 354, 356, 359  
 Ebertin, R., 354, 359, 361, 383  
 Eginardo, 202  
 Egito, egípcios, 35, 36, 44-5, 59, 72, 74-6, 78-81, 89, 119-20, 122, 124, 126, 160, 163, 176-8, 199, 329, 412, 420  
 Eileithia, 107  
 Einstein, A., 313, 368-70  
 Eliade, M., 366  
 Elias, 151  
 Eliphaz Lévi (abade Louis Constant), 334  
 Engelhardt, R., 350  
 Ênio, 84-5  
 Enlil, 52, 55-8, 60, 73, 411  
 Enoque, 142  
 Epifânio, 166  
 Erfurt, 263  
 Ertel, S., 391-2  
 Escandinávia, 37  
 Espanha, 117, 174-5, 180, 182, 189-90, 196-7, 199, 207, 414; *ver também* al-Andalus  
 Estados Unidos (EUA), 328, 333, 338, 342-6, 372-4, 379, 385, 417  
 etíopes, 102  
 Euclides, 200, 266  
 Eudóxos, 93, 412  
 Europa, 12, 36, 40-1, 44, 95, 170-1, 193, 196-9, 203, 205, 208, 221, 237, 244, 251, 261, 283, 290, 295, 303, 309, 327, 329, 346, 364, 372-3, 375, 411, 417  
 Eusébio, 93, 156, 163

Eysenck, H. J., 389, 393  
 Ezequiel, 143

Faivre, A., 17, 18  
 Fechner, G. Th., 307  
 Feerhow, F., 355  
 Feselim, D. Ph., 274  
 Ficino, M., 222, 225-32, 234-8, 240, 414  
 Fielding, C., 315  
 Filon de Alexandria, 99, 142, 155  
 Firmicus Maternus, 101, 125-6, 157, 167, 199, 202, 242, 413  
 Fischer, J., 27  
 Flamsteed, J., 294  
 Flavius, Josephus, 142, 155  
 Florença, 212, 223, 225-6, 232, 257  
 Fludd, R., 227  
 Fögen, M. Th., 104, 131-2, 165  
 Fomalhaut (Ch. Nicoullaud), 313, 335  
 Foucault, M., 267  
 França, franceses, 173, 175, 199, 208, 212, 237, 248-9, 253, 269, 288-9, 296, 309-10, 334-8, 346, 361, 376  
 Francé, R., 362  
 Francesco Giorgi de Veneza, 227  
 Francesco Patrizi, 227  
 Frederico I (Barbarossa), 209  
 Frederico II, 198, 209-11, 223  
 Frederico, o Sábio, 249  
 Freud, S., 364-5, 367, 384  
 Fulbert de Chartres, 204  
 Fulda, 202

Gabriel (anjo), 300  
 Gadbury, J., 293, 311, 416  
 Galatino, Pietro, 227  
 Galileu Galilei, 270, 274, 278-9, 287, 311, 415  
 Gallus, A., 107-8  
 Garcaeus, J., 242

Garin, E., 225, 228-30(234  
 Garnett, R., 324  
 Gassendi, P., 289  
 Gauquelin, F., 391  
 Gauquelin, M. & Schneider, 192, 336, 389-93  
 Gauricus, L., 248, 25, 264-5, 267, 295, 296  
 Geminos, 71, 101, 108  
 Georg von Trapezunt, 25  
 George IV, 320  
 George, L., 340  
 Gerard de Cremona, 2(7-8, 414  
 Gerbert de Aurillac (Silvestre II), 204, 414  
 germanos, 44, 200  
 Giambattista della Porta, 198  
 Giddens, A., 237  
 Gilbert, W., 278, 317-8  
 Glahn, A. F., 350, 359, 381  
 Glogau, J. von, 272  
 Goethe, J. W. von, 122, 245, 272, 297, 299, 302-5, 362  
 Goldstein-Jakobsen, I. M., 314  
 Grã-Bretanha, 301, 308-10, 333, 336, 338, 373-4, 379, 416-7  
 Grafton, A., 11, 227, 245, 247, 254, 256  
 Grant, E. A. & C. T., 220, 361, 374  
 Grécia, gregos, 35, 53, 58, 69, 71-5, 80, 86-91, 93, 96, 117, 120, 173, 177, 180, 225, 301, 304, 308, 321, 412  
 Green, H. S., 330  
 Greene, B., 371  
 Greene, Liz, 373  
 Greenwich, 294  
 Gregório IX, 210  
 Grünpeck, J., 248, 252, 2254  
 Gudea (rei), 50  
 Guido Bonatti, 212  
 Guilherme II, 340

Guilherme III, 293-4  
Gundel, H.-G., 125  
Gundel, W., 77, 82, 125, 163, 352  
  
Habsburgos, 253  
Hades (divindade), 349  
Hague, Th., 339  
Halbronn, J., 194  
Halley, E., 281  
Hamburgo, 348-50, 355, 360-1, 376  
Hamurábi, 411  
Harpócrates, 245, 300  
Harran, harranitas, 179, 189  
Hartmann, F., 346  
Hartmann, N., 362  
Hartmann, W., 349  
Hârûn al-Rashîd, 182, 202  
Haskins, Ch. H., 208, 209  
Hattusa, 50, 53  
Hatxepsute, 75  
Heeßel, N., 12  
Heisenberg, W., 368  
Helios, 118, 145, 304-5  
Helios-Apolo, 107  
Hemmingsen, N., 266  
Henrique I da Inglaterra, 207  
Henrique II da França, franceses, 198, 250  
Hephaestion de Tebas, 117  
Herbais de Thun, Ch., 337  
Herbert, N., 370  
Herder, J. G., 260, 299  
Hermanon Contractus, 203-4  
Hermanon da Dalmácia, 207  
Hermanon de Caríntia, 184, 209  
Hermes, 76, 80, 125, 300  
Hermes-Thot, Hermes Trismegisto, 77, 79-81, 93, 176, 193, 226, 274, 299, 412  
Hess, R., 359  
Hessen, 361  
Hildegard von Bingen, 252

Himmler, H., 360  
Hiparco, 22, 94-5, 123, 136, 412, 422  
hititas, 53  
Hitler, A., 354, 356-60  
Hobbes, Th., 281, 289  
Hoffmann, L., 357  
Honório, 131  
Horácio, 85  
Hornung, E., 75-6, 78, 81  
Hórus, 76, 78, 245, 300  
Howe, E., 316-8, 321, 329-30, 332, 338, 352, 356, 359-60, 363  
Hübbe-Schleiden, W., 346  
Huber, B. & L., 344, 376, 380, 385  
Hübner, W., 121-2, 150, 162  
Hugo de São Vitor, 207  
Hürlimann, G. I., 20  
Hypsicles, 101  
  
Ibn al-Zarqellu (Arzachel), 197  
Ibn Rushd, 217  
Ibn Sina, 189, 234  
Ignácio, 157  
Imhotep, 81  
Império Romano, 85-6, 109, 112, 116, 120-1, 126-7, 134, 136, 161, 174, 412  
Índia, hindus, 12, 93, 175, 180, 182, 184-5, 188, 326-8, 343, 346  
Inglaterra, ingleses, 39, 211-2, 218, 280, 287, 289-91, 293-4, 307, 309-10, 322, 328, 336, 338, 346, 359  
Inocência VIII (papa), 232  
Ipuwer, 81  
Irã, 134, 182, 186  
Isfahan, 185  
Ishtar, 46  
Isidoro de Sevilha, 189, 200-1, 207  
Ísis, 78, 85, 154, 300  
Israel, 140-1, 143, 148, 150

Issarschumu-eresch, 54  
Itália, italianos, 84, 127, 189, 199, 210, 212, 214, 222-3, 237, 248, 257, 269, 273, 286-7  
  
Jacob I, 290  
Jacob II, 293  
Jacob, E. (Ely Star), 335  
Jamblichus, 198  
Jehoschua ben Levi, rabi, 146  
Jehuda Halevi, 194-5  
Jehuda ibn Tibbon, 195  
Jehuda Mosche, 193  
Jerusalém, 47, 63, 137, 140, 142-3, 146, 157, 211  
Jesus Cristo, 81, 149, 151-2, 157, 164, 201  
Joachim von Fiore, 252  
Joaquim de Flora, 207  
Johannes de Jandun, 217  
Johannes de Sevilha, 184, 191, 207  
Johannes Duns Scotus, 218  
Jones, M. E., 344  
Jordan, C. L., 342  
Josias, 139-40  
Judá, 140  
Judge, W. Q., 326  
Junctinus (Giuntini, F.), 242, 248, 268, 288  
Jung, C. G., 364-9, 371-4, 381, 417  
Júpiter (divindade), 106, 174, 302  
Justiniano, 129, 225  
Justino, 155  
Juvenal, 85  
  
Kalhu, 51  
Kalippos, 94  
Kant, I., 99, 260  
Katna, 54  
Kaul, F., 37-8  
Kellis, 165  
Kellner, O., 352

Kepler, J., 238, 240, 242-4, 274-9, 285-6, 289, 305, 369, 41  
Kerner, J., 307  
Kiesewetter, K., 346  
Kircher, A., 227  
Knief, A., 348  
Knorr von Rosenroth, C., 227  
Koch, W., 48, 75, 79, 33, 361  
Köhler, H.-J., 256, 257  
Kolbe, K., 361  
Korsch, H., 352, 358-9, 361  
Koselleck, R., 252-3, 29, 298  
Koyré, A., 270  
Krafft, K. E., 359-60, 363, 389  
Kristeller, P. O., 229  
Kritodemus, 125  
Kühr, E. C., 361  
  
Lacey, F. W. (Aphorel), 29-30  
Lagash, 50  
Landscheidt, Th., 370-1  
Lanz von Liebenfels, G., 356, 358  
Laodicéia, 128  
Lazzarelli, L., 227  
Le Normand, Mademoiselle, 319  
Leão X, papa, 267  
Leibniz, G. W., 260, 275, 280, 299  
Leland, W., 341  
Leo, A. (Allen, W. F.), 328-30, 332, 344, 348, 374, 417  
Lessing, Th., 359  
Levi ben Gerson, 189, 2112  
Lewis, J., 32  
Lichtenberger, J., 248, 2554, 262-4  
Lilly, W., 290-1, 322, 4166  
Lincoln, A., 339  
List, G. von, 356  
Lollianus Mavorius, 126  
London, J., 340  
Londres, 194, 290-3, 299-9, 311, 314-6, 318, 320, 323, 329-30, 373-4  
longobardos, 199

- Lorsch, 203  
 Lucerna, 376  
 Lucina, 107  
 Luís XI, 237  
 Luís XIII, 288  
 Luís XIV, 288-9  
 Lutero, M., 242, 244, 253, 262-5
- Macedônia, 226  
 Marshalláh (Messallah), 174, 182, 191, 193, 413  
 Magini, G. A., 269, 287  
 Manchester, 322, 329, 394  
 Mani, 164-8, 413  
 Manilius, 101-2, 110, 121-2, 125-6, 167, 242, 413  
 Maomé, 172-3, 225  
 March, M. D., 21  
 Marcos, 125  
 Marduk, 46, 92, 174  
 Marduk-nadin-ahhe, 60  
 Marduk-schakin-schumi, 51-2, 61  
 Maria Theresia, 295  
 Maria, a Judia, 177  
 Marie Louise da Polônia, 288  
 Martial, 114  
 Mateus, 151  
 Maul, St., 58-9  
 Maximiliano I, 253  
 Mazarin, 288  
 McEvers, J., 21  
 Meca, 172-3, 190  
 Médici (família), 267  
 Medina, 173-4  
 Megera, 264  
 Meisterthal, 40  
 Melanchthon, Ph., 242, 248, 264-6  
 Menghin, W., 41, 42  
 Mercúrio (divindade), 300  
 Mersenne, M., 289  
 Mesmer, F. A., 307  
 Mesopotâmia, 35-6, 44-8, 58, 67-8, 71, 74-6, 95, 139, 175, 178-9, 411-2
- Methodios, 128  
 Meuthen, E., 297  
 Michael Scotus, 209, 211-2, 414  
 Middelburg, P. von, 262  
 Miguel (arcanjo), 145, 154, 249, 300  
 Mistra, 225  
 Mitras (divindade), 95, 134-7  
 Mizauld, A., 248  
 Moisés, 139, 142, 151, 163, 226  
 Montanari, G., 287  
 Moody, T. H., 322  
 Moore, F., 294, 317  
 More, H., 282  
 Morin de Villefranche, J.-B., 288, 336  
 Morrison, R. J. (Zadkiel), 319, 321-4  
 Mossul, 191  
 Mu'awiya, 174  
 Müller, A., 389, 391-2  
 Müller, F. M., 326  
 Müller-Jahncke, W.-D., 240  
 Münster, S., 206  
 Murphy, C., 323  
 Mussolini, B., 360
- nabateus, 179  
 Nabopolassar, 63  
 Nabu, 46  
 Nabucodonosor II, 63, 65  
 Nag-Hammadi, 78-9, 81  
 Naibod, 242  
 Napoleão III, 307  
 Nápoles, 215, 269  
 Nechepso, 81  
 Nechepso-Petosiris, 126  
 Necho II, 81  
 Néftis, 78  
 Nergal, 46  
 Nergal-itiir, 59  
 Nero, 110-4, 120  
 Nerva, 116  
 Neugebauer, O., 58, 71-2, 77, 124  
 Neugebauer-Wölk, 298, 299
- Newton, I., 238, 259-60, 275, 279-82, 304, 313, 367, 415  
 Nicolaus de Oresme, 212  
 Niehenke, P., 20, 376, 391-3, 397  
 Nietzsche, F., 236  
 Nifo, A., 257, 267  
 Nigidius Figulus, 104  
 Nínive, 51-2, 54  
 Ninurta, 46  
 Noll, R., 365  
 Nonnos de Panópolis, 198  
 North, J., 39, 44, 90, 95, 122, 375  
 Nostradamus (Notredame, M.), 248, 250, 359  
 Nova York, 326, 331, 339, 341-2  
 Novalis (Hardenberg, F. von), 307
- Oestmann, G., 13, 248, 265-6, 294  
 Olcott, H. S., 326, 343  
 omfadas, 174, 180  
 Orfeu, 226  
 Orígenes, 135, 155-6  
 Orléans, 269  
 Ornias, 145  
 Osíris, 78, 300  
 Osorkon II, 78  
 Ostia, 135  
 ostrogodos, 199-200  
 Otto III, 204  
 Oxford, 284, 371
- Pádua, 234, 284, 286-7  
 Países Baixos, 287  
 Palermo, 210  
 Panaitios, 86, 104  
 Pápus (Encausse, G.), 334-5  
 Paracelso (Theophrastus Bombastus von Hohenheim), 237, 240-1, 415  
 Paris, 17, 191, 197, 207, 215, 217, 226, 284, 313, 319, 331, 336  
 Parker, R. A., 77, 290  
 Parmênides, 53
- Parthenius, 115  
 Partridge, J., 293-4, 31, 317, 416  
 Pasqually, M. de, 334  
 Patmos, 153  
 Pauli, W., 109, 367-71  
 Paulo (apóstolo), 151, 3, 157, 163  
 Paulo II, papa, 267  
 Paulo III, papa, 264, 26  
 Paulo V, papa, 269, 278  
 Pearce, A. J. (Zadkiel II), 323-4, 332, 336  
 Peat, F.-D., 368, 370  
 Pedro (apóstolo), 132  
 Pensilvânia, 339  
 Perseus, 136  
 Pérsia, persas, 63, 88, 29, 139, 143, 146, 178, 182, 188, 113  
 Peter de Abano, 212  
 Petosiris, 81, 82  
 Petrasch, J., 13, 40  
 Peurbach, G., 248  
 Pfaff, J. W., 308, 346  
 Pflaum, J., 251  
 Philo-Pfeil, 263  
 Phocas (imperador), 118  
 Picard, E., 337  
 Pico della Mirandola, G., 227-8, 231-4, 236-7, 239-40, 286, 414  
 Pico, G. F., 240  
 Pierre d'Ailly, 212  
 Pisa, 196  
 Pitágoras, 53, 226, 228, 275, 354, 412  
 Placidus (P. Placido de Titus), 192, 196, 286-8, 293, 332  
 Platão, 87-91, 93, 152, 1483, 226, 412  
 Plato de Tivoli, 207-8  
 Plethon (Georgios Gemistos), 223, 225, 227  
 Plínio, o Velho, 92  
 Plotina, 117  
 Plotino, 99, 160, 162  
 Plutarco, 89, 236

- Poitiers, 173  
 Pollio, C. A., 106-7  
 Pöllner, O., 348  
 Pompeu, 86  
 Pomponazzi, P., 228, 234-7, 264, 414  
 Pontanus, 242  
 Poppaea Sabina, 112, 113  
 Porfírio, 135, 192, 200  
 Poseidon (divindade), 349  
 Poseidônio, 86, 104, 108, 168  
 Postel, G., 227  
 Prisciliano, 129, 162  
 Procklus, 198  
 Prometeu, 234  
 Psellos, 226  
 Pseudo-Methodius, 252  
 Ptolomeu, C., 66, 72, 91, 95, 101, 103, 120-6, 162, 167-8, 181, 184-5, 187, 193-5, 208, 210, 219, 242, 245, 247, 266, 286-7, 308, 346, 411-2, 420, 422
- Quack, J. F., 78  
 Quintus, 85  
 Qumran, 140-1, 143, 152
- Rafael (anjo), 300  
 Raihanah, 189  
 Raimundus Lullus, 212  
 Rantzau, H., 248, 266  
 Ratdolt, E., 191, 193  
 Reforma Protestante, 242, 253, 262, 272, 284  
 Regensburg, 202  
 Regiomontanus (J. Müller), 189, 192, 208, 243, 248, 251, 286, 293, 353  
 Reich, H., 361  
 Reichenau, 202-3, 205  
 Reims, 204-5  
 Reinhold, E., 266  
 Reuchlin, J., 227  
 Rheticus, G. J., 266, 273  
 Rhetorius, 192
- Riccioli, P. G., 287  
 Richelieu (cardeal), 288  
 Ring, Th., 361-3, 373, 379  
 Ripoll, Santa Maria de (mosteiro beneditino), 203-4  
 Robert de Chester, 207  
 Robert de Grosseteste, 212  
 Rochberg, Francesca, 70, 73, 375  
 Rodes, 86, 101, 108, 136  
 Roma, romanos, 45, 74, 84, 86, 92, 94, 96-8, 100, 104-6, 108-14, 116-20, 122, 125-7, 131-3, 146, 171, 194, 198, 211, 215, 244, 263-4, 270, 286  
 Rosenkreutz, Ch., 299  
 Rudhyar, D. (D.Chennevière), 345, 384  
 Rudolph, L., 361  
 Rudolph, U., 376
- Sabá, sabeus, 178-9, 344  
 Sabina, 120  
 Sachs, G., 393-4  
 Sacro Império Romano da Nação Alemã, 256  
 Sacrobosco, 266  
 Saif ad-Daula, 191  
 Saint Martin, C. de, 334  
 Salomão, 142, 145  
 Salomo ibn Gabirol, 195  
 San Silvestre, 135  
 São Gall, 202  
 Saragoça, 190  
 Sargão I, 45  
 Sasportas, H., 373  
 Saturno (divindade), 300, 302  
 Savonarola, G., 232  
 Scaliger, J. C., 242, 245, 248  
 Schaffer, S., 281  
 Schamasch, 46  
 Schelling, F. W. J., 303, 306  
 Schiller, F., 304-5  
 Schlegel, A. W., 307
- Schmuel (astrólogo), 148  
 Schöner, J., 242, 248, 263  
 Schubert, G. H., 308  
 Sebastopol, 307  
 Sebottendorf, Barão R. von, 356  
 seleucidas, 63, 66, 70-4  
 Selva, H., 288, 335-6  
 Sêneca, 92, 98-9, 112  
 Senenmut, 75  
 Sefarim (W. R. Old), 314, 329, 333  
 Sevilha, 190, 194, 201, 204, 413  
 Sforza, F., 257  
 Shapin, St., 270-1  
 Sicília, 84, 207-8, 210  
 Sieggryn, F., 349  
 Siger de Brabant, 217  
 Silvestre II *ver* Gerbert de Aurillac  
 Simmonite, W. J., 291, 316, 323-4, 329, 332  
 Simplício, 129  
 Sin, 46, 179  
 Síria, sírios, 119, 160-1, 163-5, 169, 172, 178, 207  
 Sisebut, 201  
 Sixtus IV, papa, 267  
 Sixtus V, papa, 269  
 Smith, R. C., 319, 323  
 Smithers, A., 393-4  
 Sothis, 76  
 Stadius, J., 258  
 Stark, K. B., 135  
 Starnberg, 358  
 Staufe, 189, 198, 209-10  
 Stegemann, V., 198  
 Steiner, R., 343, 347  
 Stenger, H., 396  
 Stephanus, 115-6  
 Stierlin, H., 118-9, 210  
 Stifel, M., 249  
 Stöffler, J., 248, 251-2, 257, 265  
 Stonehenge, 38-40  
 Story, J., 324
- Suarez, 284  
 Suetônio, 112-5  
 Suíça, 344, 394  
 Suméria, sumérios, 45, 3-9  
 Susa, 54  
 Swift, J. (I. Bickerstaff), 93  
 Symours, E., 361  
 Symphorien Champier, 27  
 Synkellos, 93
- Taciano, 155  
 Tácito, 108  
 Talkenberger, H., 253-4  
 Tannstetter, G. von, 248  
 Tarso, 136  
 Tat, 81; *ver também* Hermet-Thot  
 Tattoni, A., 287  
 Tempe, 374  
 Teodorico, o Grande, 20  
 Teodósio, 130-2  
 Tertuliano, 157  
 Tesiphon, 264  
 Textor, J. W., 302  
 Theodotus, 161-2  
 Thilo, F. L., 361  
 Thompson, R., 60  
 Thot, 76, 78-9, 81, 300; *ver também* Hermes-Thot  
 Thrasylla, E., 110  
 Thrasyllus, C., 108-11, 120  
 Tibério, 108-10, 121, 127  
 Tiede, E., 356  
 Tito, 113  
 Toledo, 129, 190, 197, 208, 211  
 Tomás de Aquino, 213-9, 268  
 Tours, 209  
 Trajano, 110, 116-8  
 Trithemius von Sponheim, 249  
 Trundholm, 37  
 Tsaphiel (anjo), 300  
 Túnis, 193  
 turcos, 252-3  
 Turfan, 175

Ugarit, 50  
 Ulansey, D., 136, 137, 375  
 Ur, 49, 149, 179  
 Urbano VIII, papa, 270, 278  
 Uriel (anjo), 300  
 Uruk, 72

Valência, 190  
 Valenciniano, 132  
 Valentiniano, 130  
 Valerius Maximus, 84  
 Vanini, C., 236  
 Varley, J., 314-6, 416  
 Varro, 104  
 Vasco da Gama, 196, 243  
 Vehlouw, J., 361  
 Verweyen, J. M., 359  
 Vespasiano, 110, 113  
 Vettius Valens, 101, 124-5, 413  
 Viena, 252, 254, 347, 369  
 Vindicimus, 158  
 Vipsania Agripina, 108  
 Virgílio, 105-6, 107-9, 154  
 visigodos, 199-200  
 Vitruvius, 92  
 Vogt, J. K., 307  
 Vollrath, H., 347-8, 356-9, 361  
 Voltaire, 296  
 Von Klöckler, Barão H., 351  
 Voss, K. F., 361  
 Vulcano, 349

Walcher von Malvern, 204  
 Wallenstein, 305  
 Wallingford, R. von, 189, 212

Wangemann, E., 376  
 Warburg, A., 256  
 Weber, M., 325  
 Webster, Ch., 375  
 Weinberg, S., 370  
 Weiss, J. C., 20, 288  
 Welling, G., 301  
 Wellman, F., 340  
 Werle, F., 361  
 Weston, L. H., 313  
 Wilber, K., 384, 385  
 Wilhelm de Auvergne, 212  
 Williams, E. B. (C. C. Zain), 344  
 Wilson, J., 316  
 Witte, A., 349-50, 354, 355, 361  
 Wittenberg, 263-6  
 Wolff, H., 361  
 Wright, W. Ch., 319, 321  
 Wulff, W., 360  
 Wunder, E., 395  
 Wundt, W., 364

Xisutro, 93

Yathrib, 173  
 YHWH, 139

Zambelli, P., 213-4, 256, 375  
 Zerachiel (anjo), 300  
 Zeus, 225, 349  
 Zeus Sabazio, 84  
 Zimmermann, R.-Ch., 297, 303  
 Ziriden al-Mu'izz ibn Bâdis, 193  
 Zoroastro, 211  
 Zosimos de Panópolis, 177

## 2. ÍNDICE ANALÍTICO

Números de páginas aglutinados (por exemplo: 96-98) indicar exposições relacionadas sobre o tema.

AA *ver Astrological Association of Great Britain*  
 adivinhação, 85, 89, 100, 104-5, 130-1, 140, 197, 231, 268-9; *ver também* presságios; prognósticos  
 agricultura, 30-1, 84, 201-2, 205, 268-9  
 alma universal, 217  
 Almanaque Babilônico, 50, 52  
 almanaques, 53, 196, 243, 251, 289, 291-4, 311, 317, 319, 332, 348-9, 357; *ver também* efemérides  
 alquimia, 18-20, 79-80, 145, 176-8, 214, 219, 226, 240-1, 260, 280, 301, 303, 366, 374, 414  
 American Federation of Astrologers (AFA), 361, 374-5  
 anjos, 18, 141, 143-4, 152-4, 266, 300, 314, 328  
 ano platônico, 378; *ver também* Grande Ano  
 antroposofia, 31, 343  
 apocalipse, 139  
 Apocalipse de João, 151-2, 154, 252  
 Aquário *ver* signos zodiacais  
 argumento dos gêmeos, 104  
 Áries *ver* signos zodiacais  
 aristotelismo, 178, 195, 234, 285

arqueologia, 325  
 arquétipos, 366, 373  
 arquitetura, 39-40, 117, 201  
*ars mathematica*, 84, 412  
 arte, 11-2, 15, 28, 62, 79, 83, 85, 110, 120, 131, 134, 158, 159, 166, 176-7, 188, 191, 193, 196, 205, 208-9, 211, 217, 221, 223, 235, 246-7, 256, 261, 265, 268, 275, 285, 296, 303, 305-7, 334, 364, 416, 419, 420  
 ascendente, 26-7, 28, 32, 72, 101, 147, 162-3, 181, 187-8, 191-2, 196, 205, 244, 263-4, 292, 311, 315, 336, 350, 371, 381-2, 390, 396, 421-2, 425  
 ascensão pelas esferas planetárias, 134  
 aspectos: conjunção, 25, 67, 96, 107, 109, 254, 263, 264, 277, 292, 315, 340, 387, 419; oposição, 255-6, 387, 419, 422; quadratura, 255-6, 113, 419; sextil, 419; trígono, 266, 419  
 asteróides, 312-4, 316, 416  
 Astraea (asteróide), 313  
 astrocartografia, 32-3  
 astrogeografia, 32  
 astrolábios, 55-6, 176, 181, 411

- Astrologia: astrologia cármica, 380; astrologia de relacionamentos, 33, 422; astrologia eletiva, 419-21; astrologia horária, 194, 291-2, 322, 386; astrologia individual, 420; astrologia medicinal, 33; astrologia mundana, 30, 80, 91, 103, 123, 193, 195, 220, 291, 301, 340, 373, 386, 388, 420; astrologia psicológica, 367, 372, 374-5, 382, 417; astrologia transpessoal, 345, 384; astrologia universal *ver* astrologia mundana
- Astrological Association of Great Britain* (AA), 374-5
- astronomia, 16, 30, 41, 46, 55-6, 58, 63-4, 68, 71-2, 79, 90, 95, 122, 141, 168, 173, 175, 184, 188-90, 196, 197, 200-1, 203-4, 210, 214-5, 228, 236, 266, 269, 272, 281, 285, 307, 349, 412, 415
- averoístas, 212, 217
- brontologias*, 80, 163, 421
- budismo, 164
- cabala, 227, 232, 334
- calendários, 31, 36, 38-42, 44, 48-50, 52, 56, 76-7, 95, 140-1, 151, 155, 171, 174, 181, 190, 202-3, 205, 251, 269, 289, 294-5, 323, 389, 411, 422
- Câncer *ver* signos zodiacais
- Capricórnio *ver* signos zodiacais
- carma *ver* karma
- carruagem solar de Trundholm, 37-8
- casa, casas, 21, 27-8, 114, 124, 129, 146, 187-8, 191-2, 196, 198, 208, 223, 233, 240, 243, 251, 263-4, 267, 286-7, 292-3, 315, 318, 324, 337, 340, 342, 349-50, 353-4, 378, 381-3, 387, 390, 420-2
- causalidade, 16, 98, 233, 236, 368, 369
- Centre International d'Astrologie* (CIA), 361, 376
- Ceres (asteróide), 313, 316
- Chiron (asteróide), 314
- CIA *ver* *Centre International d'Astrologie*
- ciclos planetários, 67-8, 93, 95, 186, 254, 258
- ciência natural, 185, 208-9, 219, 228, 237, 259-60, 301, 322-3, 362, 367-70, 383, 386, 388
- círculo zodiacal, 377; *ver também* zodiaco
- círculos de pedra, 36, 38-9; *ver também* construções circulares
- clima, 101-2, 127, 192, 295-6, 323, 420
- cometas, 56, 60, 80, 91-2, 105, 107, 112, 249, 254, 281-2, 312
- comparação de horóscopos, 422
- computadores, 30, 203, 316, 331, 388-9
- computus*, 202-3
- constelações, 21-2, 27, 29, 33, 39, 57-8, 66, 69-71, 73, 76-8, 89, 94, 101, 104-5, 123, 135, 153-4, 177, 195, 220, 223, 233, 249, 315, 321, 349-50, 378, 389, 419-22
- construções circulares (da Idade da Pedra), 411
- Corpus Hermeticum*, 79, 81, 413
- cosmo, 18-9, 87-8, 96-9, 121, 135, 140-1, 153-4, 183, 208, 211-2, 216, 218, 222-3, 229-31, 235, 237, 240-1, 259, 270, 275, 277, 280-2, 285, 301, 304-7, 324, 325, 327-8, 354, 370, 383, 415, 422
- cosmologia, 39, 42, 88, 143, 201, 214, 300, 328
- cosmograma *ver* horóscopo
- cristianismo, 68, 126, 129, 133-4, 149-51, 157, 163-5, 171-3, 194, 199, 204, 207, 214, 232, 235-6, 256, 262, 281, 413, 415
- Cruzadas, 205, 210
- culminação, 26, 56, 101, 191, 390, 421
- culto à Lua, 179; *ver também* religião dos astros
- culto ao imperador, 114, 118-9
- culto ao Sol, 37, 40; *ver também* religião dos astros
- cultos de mistérios, 179
- cultura, 11, 17, 34-6, 40, 42, 44-5, 48, 63-4, 74-5, 84, 86, 92, 96, 117, 119-20, 126, 133-4, 149, 151, 155, 164-5, 169-70, 172, 174, 194, 199, 203-4, 208, 222, 236, 251, 260-1, 281, 283, 285, 297-9, 301, 304, 309, 324, 367, 374, 416
- DAV *ver* *Deutscher Astrologen-Verband*
- decanatos, 77-80, 188, 337, 350
- decanos, 78, 124, 420-1
- descendente, 26, 73, 106, 422, 425
- desencantamento, 325
- determinismo, 97-8, 116, 149, 155, 196, 214, 227, 234, 239, 303, 367-8, 378; *ver também* fatalismo; livre-arbítrio
- deuses dos dias da semana, 147
- Deutscher Astrologen-Verband* (DAV), 361, 375
- diários astronômicos, 64, 411
- dilúvio, 93, 185, 249, 253-5, 257-8
- dinamização do horóscopo, 29, 350
- direções, 29, 167, 186-7, 243, 246, 269, 332, 379, 422
- Disco Celeste de Nebra, 43, 411
- Diviner's Manual*, 61
- domicílio, 25, 29
- Domus Aurea*, 114
- Domus Flavia*, 114
- eclipses, 32, 66, 70-1, § 91, 123, 168, 181, 217, 257-8; ípse lunar, 53, 66, 70; eclipse sol 168, 257, 262
- eclíptica, 21-2, 26, 58, 66-9-70, 77, 89, 122, 189, 191-2, 17, 420-2
- economia, 31, 63; *ver também* astrologia mundana
- efemérides, 71-2, 243, 24, 251, 295, 314, 332, 338; *ver também* almanaque
- egiptologia, 75, 346
- eleição *ver* astrologia eletiva
- elevação ao céu: Antinous, 120; César, 105; Moisés e Elias, 15
- empirismo, 241, 260, 310, 324, 336, 386; *ver também* pesquisa social empírica
- Enuma Anu Enlil*, 52, 60, 13, 411
- equinócios, 49, 56, 58, 66, 69, 94, 107, 135, 168, 377; equinócio da primavera, 49, 69, 94; equinócio do outono, 49, 107
- Era de Aquário, 95, 372
- Era de Áries, 136
- Era de Ouro, 107
- Era de Peixes, 94, 136
- Era de Touro, 136
- Eranos*, 367
- Escola de Hamburgo, 349-50, 361, 376
- escolástica, 199, 205, 212-3, 215, 284-5
- escolha de dias, 421
- Escorpião *ver* signos zodiacais
- esoterismo, 15, 17-8, 19, 68, 76-7, 79, 81, 88, 149, 175, 178, 223, 227, 238, 241, 260, 295, 297-9, 324-7, 334, 345, 365, 372, 414, 416-7
- espágiria, 241
- espiritismo, 326
- estoicismo, 86, 97-9, 118, 121, 136, 183

Estrela do Messias, 151, 277  
 estrelas fixas, 21, 56, 69, 87, 90, 123, 419  
 expectativa do fim do mundo *ver* apocalipse  
 fatalismo, 97, 100, 105, 113, 138, 139, 155, 159, 200, 353; *ver também* determinismo; livre-arbítrio  
 feriados, 389  
 filosofia, 18-9, 35, 74, 80-2, 86, 88, 91, 97-8, 104, 121, 124, 129, 133, 160, 168, 172, 175-80, 183-4, 189, 198, 200-1, 208, 210-1, 213, 219, 222-3, 226-7, 232, 236-8, 260, 280-2, 284, 296-7, 303, 306-7, 324-6, 352, 364, 367-8, 370-1, 383, 412  
 filosofia natural, 18, 80, 88, 175-6, 178, 183, 219, 227, 237, 260, 280-2, 284, 303, 306-7, 324-5, 367, 370-1, 383  
 física, 123, 160, 201, 217, 233, 235, 260, 272, 279-80, 282, 286, 288, 368-9, 371, 376  
 fogo universal, 88; *ver também* apocalipse  
 folhetos, 222, 250, 256, 262, 349  
 fundo do céu *ver immum coeli*  
 Gêmeos *ver* signos zodiacais  
 geografia, 167, 201, 420  
 geometria, 71, 74, 90, 95, 130-1, 188, 200, 203-4, 275, 286; *ver também* matemática  
 gnose, 18, 133-4, 143, 150-1, 160, 165, 172, 174, 413  
 Grande Ano, 88, 92, 94, 106, 107; *ver também* ciclos planetários  
 Grande Conjunção (de Júpiter e Saturno), 254, 262, 263  
 harmonia das esferas, 118, 228  
 heimarmene, 78, 97-8, 100, 160-1, 163, 165, 223, 227  
 hekkhalot, 143  
 hemerologia, 49; *ver também* escolha de dias  
 heresia, 131, 132, 152, 157, 210, 212, 217, 244, 264  
 hermenêutica, 246, 253-4, 258, 398  
 hermetismo, 18, 35, 133, 160, 176, 237  
 hinduísmo, 327  
 história da cultura, 11, 32, 34-5, 87, 92, 222, 296, 365-6  
 história sacra, 137, 210, 235, 258  
 holismo, 183, 237, 368  
 homeopatia, 241  
 horóscopo, 20-1, 26-33, 49, 51-2, 62-3, 69, 72-4, 76, 78, 80, 82, 101-3, 106-8, 111, 113-4, 117, 123-5, 127, 138, 151-2, 159, 161, 163, 167, 174, 181-2, 185-7, 191, 193-6, 201, 204-5, 211, 217, 220, 223, 233, 236, 242, 244-7, 250, 262-3, 265, 268-9, 275, 279, 287-91, 294, 296, 301-2, 305, 307, 312, 315, 320, 327, 330-2, 336, 337-40, 342, 347, 349-54, 357, 360, 362, 371-2, 374, 377, 379, 381-91, 395, 397-8, 411, 419, 420-3  
 horóscopo de fundação, 236  
 horóscopo dos nodos lunares *ver* MKH  
 horóscopo de relocação, 33  
 Idade da Pedra, 35-6  
 iluminados, 142, 298  
 Iluminismo, 170-1, 176, 236, 260-1, 295-9, 307, 309, 325, 415-6  
 imaginação, 18, 84, 235  
 immum coeli, 26, 421  
 imortalidade da alma, 235  
 inconsciente, 245, 345, 364-5, 368, 373-6, 379-80, 384, 396

individualidade, 32; *ver também* astrologia individual  
 ingresso, 382  
 iniciação, 17, 18, 286, 301  
 Islã, 133, 169, 171-4, 179, 182, 184, 204, 210, 414

judaísmo, 68, 133, 137-43, 164, 171, 173-4, 194-5, 210, 413  
 Juno (asteróide), 313, 316  
 Júpiter *ver* Planetas

karma, 327

Leão *ver* signos zodiacais  
 leitura de entranhas, 59  
 lendas, 21, 45, 155, 420, 421; *ver também* mitologia

libertação, 81, 178, 231, 234-5, 296  
 Libra *ver* signos zodiacais  
 Lilith (Lua Negra), 314  
 livre-arbítrio, 148, 155-6, 196, 200, 212, 214, 217-8, 220, 235, 331, 353, 378; *ver também* determinismo; fatalismo  
 "Livro dos Mistérios", 143  
 Lua, 21-2, 25, 29, 35, 37-8, 40, 42-3, 46, 49, 51, 55-7, 60, 65-6, 68, 71, 73, 76, 82, 88-9, 103, 107, 115, 123, 125, 128, 140, 142, 144, 166, 168, 179, 181, 233, 240, 251, 265, 278, 282, 292, 300, 302, 311, 314, 323, 362, 366, 387, 392, 425; lua cheia, 163, 386, 388, 421; lua nova, 389, 421  
 lunários, 421, 422

"Maçonaria Egípcia", 300  
 maçons, 298  
 magia, 18-9, 45, 74, 80, 128, 130, 139, 145-6, 157, 176, 182-3, 198,

212, 214-5, 219, 230-1, 234, 237-8, 268, 303, 333, 342, 414-5  
 magia naturalis, 18-9, 18, 231, 237, 303, 414  
 maniqueísmo, 129, 134, 150, 157, 160, 164-6, 168-9, 175, 178, 184, 413

Marte *ver* Planetas  
 matemática, 16, 35, 45, 58, 62, 64, 71, 82, 90-1, 93, 17, 175-6, 184-5, 190, 192, 204, 210, 218, 246, 266, 280, 286, 288, 346, 398, 411  
 mazzal, 147, 148

mecânica quântica, 310, 367-9  
 medicina, 81, 91, 146, 73, 177, 195-6, 201, 205, 212, 214, 217, 229, 231, 233, 237, 240-1, 248, 269, 329, 339, 351, 384, 421  
 medium coeli, 26, 101, 191-2, 390, 421, 425

Meio-do-Céu *ver* medium coeli  
 melancolia, 229  
 melothésie, 79, 167, 421  
 Mercúrio *ver* Planetas  
 merkabah, 141, 143  
 messianismo, 151, 153, 186, 283  
 meteorologia, 30, 323  
 métodos científicos, 271, 278  
 misticismo, 110, 139, 143  
 mitologia, 74, 79, 82, 88, 136, 152, 365  
 MKP, 382  
 monismo, 183; *ver também* holismo  
 monomoiriai, 163, 188, 421  
 monoteísmo, 137, 139, 304  
 mudança de eras, 80, 1993, 195, 199  
 Mul.Apim, 55-8, 67, 70, 411  
 música, 200, 202, 204, 2228

natividade *ver* horóscopo  
 Naturales quaestiones, 922  
 Natureza, 18, 41, 46, 1003, 213, 259, 383

- neoplatonismo, 81, 99, 125, 135, 137, 177-8, 198, 200, 229, 241, 379, 413; *ver também* platonismo
- nestorianos, 184
- Netuno *ver* Planetas
- New Age*, 95, 137, 372, 380, 385
- nodos lunares, 166, 211, 382, 383
- nominalismo, 213
- Nova Academia, 100, 104
- ocultismo/ciências ocultas, 74, 226, 237-8, 332, 335, 346-7
- Órion, 76, 91, 144
- paganismo, 44, 128, 133-4, 162, 199, 219, 225, 253, 297, 372; *ver também* politeísmo
- Pallas (asteróide), 313-6
- "panbabilônica", interpretação histórica, 74
- Panteão de Adriano, 118
- Peixes *ver* signos zodiacais
- pensamento de correspondências, 369
- perseguição de astrólogos, 114
- pesquisa social empírica, 310, 379, 386, 388
- philosophia perennis*, 226
- Picatrix, 198
- pitagorismo, 281
- Planetas: Júpiter, 23, 25, 32, 46, 65-6, 68-70, 73, 93, 96, 106-7, 109, 147, 151, 164, 186, 195, 207, 244, 249, 254, 256-7, 277-8, 292, 300, 306, 316, 323, 362, 392, 425; Marte, 23, 25, 46, 64, 66-8, 70, 73, 85, 103, 113, 118, 135, 158, 162, 164, 186, 207, 254, 256, 263-4, 292, 300, 302, 315-6, 340, 355, 362, 366, 387, 390, 392, 425; Mercúrio, 23, 25, 46, 66-7, 147, 164, 244, 273, 292, 300, 302, 313, 323, 328, 362, 392, 425; Netuno, 25, 312-4, 316, 362, 392, 416, 425; Plutão, 25, 312-4, 335, 362, 392, 416, 425; Saturno, 23, 25, 32, 46, 64-8, 70, 73, 93, 96, 103, 106, 109, 113, 151, 158, 186, 207, 229, 249, 256-7, 264, 277-8, 300, 311, 314, 337, 355, 362, 387, 390, 392, 421, 425; Urano, 25, 312-5, 329, 331, 355, 362, 392, 416, 425; Vênus, 23, 25, 46, 52-5, 65-8, 70, 73, 105, 135, 144, 157, 196, 207, 225, 244, 273, 278, 292, 300, 302, 306, 362, 388, 392, 425
- platonismo, 81, 99, 118, 137, 157, 162, 216, 223, 225, 227, 232, 235, 284-6, 371, 378, 412; *ver também* Platão; neoplatonismo
- Plêiades, 43, 76, 144, 153
- Plutão *ver* Planetas
- politeísmo, 46; *ver também* paganismo
- política, 16, 54, 58, 62, 69, 86, 94, 105, 107-10, 112, 114, 116, 119-20, 128-9, 156, 172, 174, 204, 209-10, 222-3, 254, 264, 280, 303, 359-60
- ponto vernal, 94-6, 136, 372, 422; *ver também* precessão
- precessão, 22, 94, 95, 123, 134, 136, 137, 197, 273, 372, 378, 412
- predeterminação *ver* determinismo
- presságios, 49, 52-4, 56, 59-62, 65, 70-4, 115, 168, 281, 411
- princípios primordiais, 33, 152
- priscilianistas, 129
- profecias, 83-4, 92, 103, 105-6, 108-12, 123, 127, 150, 185, 249-50, 252, 256-7, 267, 277, 293, 295-6, 359; *ver também* presságios; prognósticos
- professionals*, 290, 311
- prognósticos, 30, 33, 46, 50, 62-3, 66, 163, 181, 186, 220, 246-50, 262-3, 267, 269, 275, 277, 284, 286-7, 290, 292, 294-5, 317, 319, 321-2, 332-3, 338-40, 349, 357, 359, 362, 373, 377-9, 386-8, 390, 395, 415, 417, 419, 421
- progressões, 29, 186-7, 246, 332, 420, 422
- psicologia, 310, 338, 345, 362-5, 372-3, 375-7, 379-80, 383, 385, 387-8, 396
- psicossíntese, 381, 384
- público, 17, 30, 32, 48, 70, 92, 100, 109, 120, 126, 130, 210, 222, 232, 242, 244-5, 248, 251, 258, 277-8, 280, 290, 293-4, 299, 307, 315, 319, 321-3, 332, 338-9, 349, 355, 374, 387, 417
- qualidade do tempo, 16, 20, 30, 150, 155
- Quaoar (planeta), 314
- quatro elementos, 177, 214, 238, 373
- quatro humores, 91
- racionalidade, 212, 217, 227-8, 233, 261, 283, 295-6, 299
- radical *ver* horóscopo
- reencarnação, 327, 419, 422; *ver também* imortalidade da alma; *karma*
- regentes, 162, 337, 349, 420-1
- religião, 16-7, 19, 35, 39, 44-5, 54, 58, 62-3, 74, 77, 79, 92, 109, 120, 125, 130-6, 149, 164-5, 168, 171-2, 176, 179, 189, 195, 222-3, 225, 232, 234-6, 239, 260, 264, 281, 305-6, 324-7, 331, 334, 345, 364-6, 368, 372, 381
- religião dos astros, 125
- retrogradação dos planetas, 23
- revistas astrológicas, 353, 358
- revoluções científicas, 22, 260, 270, 300, 387
- rituais, 17, 19, 37-8, 460-2, 58, 59, 61, 81, 144-5, 173, 3, 215, 300, 381
- Rosa-Cruz, 334
- rosa-cruzes, 298-9, 301
- sacrifícios, 46, 51, 65, 13, 215
- Sagitário *ver* signos zodiacais
- Salmeschiniaka*, 80
- Saturno *ver* Planetas
- schia*, 185
- Schweizer Astrologen-Bund*, 376
- sibilas, 252, 303
- Sidus Iulium*, 105, 108
- signos zodiacais: Aquário, 21-2, 25, 69, 73, 94-5, 115, 115, 313, 316, 372, 425; Áries, 23, 23, 27, 57, 69, 94, 95, 135, 136, 153, 192, 315, 357, 377-8, 421, 425; Câncer, 25, 73, 89, 92, 154, 192, 394, 419, 425; Capricórnio, 25, 73, 92, 106-8, 191, 425; Escorpião, 25, 73, 154, 263-4, 316, 425; Gêmeos, 22, 25, 191, 315, 425; Leão, 25, 65, 105, 225, 262, 267, 329, 336-7, 349, 387, 419, 425; Libra, 25, 58, 105, 109, 154, 192, 425; Peixes, 25, 65, 94-5, 186, 316, 387, 394, 425; Sagitário, 22, 215, 103, 192, 278, 425; Touro, 25, 57, 69, 136, 315-6, 394, 425; Virgem, 22-3, 25, 106-7, 145, 154, 302, 394, 425
- "Símbolos Sabeus", 344
- simpatia, 81, 101, 121, 183, 283
- sincronicidade, 368-9, 370
- Sírius, 56, 66-7, 76, 91
- Sociedade Teosófica, 310, 325-7, 330, 331, 334, 343, 346, 355, 380, 417
- sociedades secretas, 260, 297-9, 334
- Sol, 21-2, 25, 27-9, 35, 37-40, 42-3, 46, 56-8, 65, 67, 69, 71, 73, 75, 82, 88-9, 94-5, 103, 106-7, 113, 118,

123, 125, 128, 137, 140, 142, 144-5, 147, 166, 168, 181, 202, 207, 233, 240, 244, 249, 251, 254, 265, 270, 272-3, 275-6, 278, 282, 289, 292, 300, 302-3, 305, 311, 313, 336, 340, 362, 366, 392-3, 411, 420-2, 425

*Sol Invictus*, 118

solares, 29, 40, 200, 278, 394, 422

solstícios, 55-6, 58, 66, 168; solstício de inverno, 92, 106, 107; solstício de verão, 44, 92

somas médias, 350, 354-5

sonhos, 85, 100, 365

*stellium*, 249, 258, 264, 422

*stoa*, 18, 86, 97, 99, 422

*stoicheia*, 151, 152

Tábuas Alfonsinas, 414

*Tabula smaragdina*, 260, 281

tarô, 335

temperamentos, 71

teologia, 78, 128, 133, 135, 139-40, 143, 146, 149-53, 164-6, 171, 185, 201, 205, 212-4, 218, 281

Teoria da Relatividade, 310, 313, 367, 371

Teoria das cordas, 371

teoria dos quatro elementos, 177

tese dos quatro humores, 91

*Testamentum Salomonis*, 79, 143, 145

*Tetrabiblos* (Ptolomeu), 72, 103, 121, 123-4, 162, 167-8, 187, 208, 242, 247, 308, 346, 412

*Thema mundi*, 80, 422

Touro *ver* signos zodiacais

transformação *ver* transmutação

trânsitos, 29, 31, 186, 187, 246, 315, 390, 420

transmutação, 18, 177-8

Urano *ver* Planetas

Vênus *ver* Planetas

Vesta (asteróide), 313, 316

vidência, 131, 200, 245, 266, 322, 333, 339, 342, 346, 351; *ver também* adivinhação

Virgem *ver* signos zodiacais

visão de mundo geocêntrica, 122

visão de mundo heliocêntrica, 279, 281

visão de mundo mecanicista, 272, 279, 310

*zīj*, 181-2, 184-5, 188, 189, 196-7, 413

zodíaco, 20-2, 24-6, 29, 57-8, 66, 69-71, 89, 94, 126, 136, 138, 142, 145, 153, 163, 165, 198, 206, 225, 243-4, 288, 344, 358, 377-8, 392, 419-22; zodíaco sideral, 22, 378; zodíaco trópico, 22, 378

zoroastrismo, 184

## CRÉDITOS DAS ILUSTRAÇÕES

Figs. 1 e 2: Coleção Gundel, in: Hans G. Gundel. *Zodiakos, Tierkreisbilder im Altertum*. Mainz, editora Philipp von Zabern, 1992, p. 207

Fig. 3: Kocku von Stuckard

Fig. 4: Landesmuseum für Vorgeschichte Sachsen-Anhalt, Halle.

Fig. 5: Metropolitan Museum of Art, Nova York. N° inv 90.35.2

Fig. 6: Bayerische Staatsbibliothek Munique, Clm 10 691, fol. 8v.

Fig. 7: In: Dieter Blume. *Regenten des Himmels. Astrologische Bilder in Mittelalter und Renaissance*. Berlin, Akademie Verlag, 2000, p. 127.

Fig. 8: Florença, Soprintendenza B. A. S. In: Dieter Blume. *Regenten des Himmels. Astrologische Bilder in Mittelalter und Renaissance*. Berlin, Akademie Verlag, 2000, p.127.

Fig. 9: Bayerische Staatsbibliothek Munique, Res 4° Astr. P. 510/45.

Ilustr. 10: In: *Opera omnia* org. Ch. Frisch, vol. 1. Frankfurt & Erlangen, 1858, guarda.

Fig. 11: In: Ellic Howe: *Uranias Kinder. Die seltsame Welt der Astrologen und das Dritte Reich*. Weinheim, Beltz Athenäum Verlag, 1995, p. 47.

Mapa: editora C. H. Beck