

A Astrologia e a relação entre Cosmo e Homem

Edil Carvalho

graduando do curso de filosofia da UFRJ
edilcarvalho7@hotmail.com

Resumo:

O artigo em questão visa desenvolver uma hipótese que explique um dos fundamentos da astrologia: a relação existente entre o cosmo e o homem. Para tal, investiga a noção de espaço, bem como a noção de vida e biografia - sobretudo a noção de *direção* que aparece como fundamental e comum na definição de ambos, e se pergunta: o fato de tanto a vida quanto o espaço serem constituídos fundamentalmente de *direção* seria suficiente para vislumbrarmos um laço de parentesco entre o homem e o cosmo?

Palavras-chave: astrologia – cosmologia – biografia - espaço – direção – sentido

Razão do Cosmo, razão humana.

O deus descobriu-nos e deu-nos a visão para que, tendo observado no céu as revoluções do intelecto, nós as utilizássemos, relacionando-as com as revoluções do intelecto dentro de nós; essas revoluções são aparentadas, mesmo se as nossas são perturbadas enquanto as outras são isentas de perturbação. É somente depois de ter estudado a fundo os movimentos celestes, depois de ter adquirido o poder de calcular corretamente, em conformidade com o que se passa na natureza e depois de ter imitado os movimentos do deus, movimentos que nunca são errantes, que poderemos estabilizar os movimentos que não cessam de vagabundear dentro de nós”.

Platão em *Timeu*, 47b/c

A tese fundamental na qual todo o edifício do saber astrológico se sustenta é de que há uma relação entre o cosmo e o homem. Ela parte de tal fundamento e o leva até suas últimas conseqüências, inferindo uma série de prognósticos a partir de determinada configuração celeste. Esta relação Cosmo-Homem marca a atmosfera intelectual de toda uma época, caracterizando uma das especificidades do pensamento que parte da Antiguidade e se estende até a Idade Média, muito embora cada pensador tenha formulado e explicado tal relação de uma maneira muito própria, havendo inclusive já quem negasse a existência dessa relação tal como a astrologia admitia.

É comum, pois, encontrar a menção de tal relação seja na obra de poetas, filósofos e astrônomos antigos, sendo no entanto a Astrologia o saber que se apropriou de tal relação para constituir uma prática e um conhecimento naquilo que ele tem de mais específico – e isto numa época em que as fronteiras entre os saberes não estavam ainda muito demarcadas. É pois comum encontrar na figura do *homem erudito* deste período uma formação que integra diversos conhecimentos, tal como explica Miguel Spinelli ao se referir especificamente à atividade que caracterizava a filosofia antiga:

“Antes de qualquer outro significado, filosofia era um nome que, a partir de Pitágoras, veio a designar todo o conjunto da atividade intelectual exercida em vários setores: no das ciências matemáticas, que compreendia a aritmética, a geometria, a meteorologia, a astrologia e a música; no das ciências do discurso (do uso e aprimoramento do *lógos*): a gramática, a sinonímia, a retórica e a dialética; no das ciências médicas: a terapia, a história natural, a alquimia e, inclusive, a astrologia¹”.

Aliás, a filosofia grega, na sua origem, era tomada em si mesma como um saber que se interessava sobretudo pela compreensão do Cosmo, pelas coisas que se encontravam *no alto* e *suspensas no ar*, caracterizando aquilo que era chamado de *meteorologia*, tal como esclarece Luc Brisson:

¹ SPINELLI, 2006, p 14.

“Mas não podemos nos interrogar-nos sobre a natureza da alma, sem nos interrogarmos sobre a natureza do todo. Isso é o que estabelece uma pesquisa lexical, tratando sobre os termos aparentados com *meteorologia* (...). O sufixo *-ia* indica uma qualidade, a de *meteorólogos*, um composto formado, no segundo termo, de *lógos*, ‘que fala de, que estuda, que se interessa por’ e, no primeiro termo, de *metéoros*. O primeiro termo, que se liga ao verbo *aéiro*, ‘elevar, soerguer, manter suspenso’, designa, de maneira bem geral, ‘aquilo que se encontra no ar’. Um *meteorólogo* é, portanto, ‘alguém que se interessa pelo que se encontra no ar’. Compreende-se, então, que a *meteorología* seja indissociável do *ouranós*, do céu, em sentido amplo... (...) O interesse referente ‘ao que se encontra no ar’ deve, entretanto, ultrapassar as aparências sensíveis para atingir as explicações causais que apenas interessam aos filósofos. (...). [Ademais], ‘o interesse voltado para o que se encontra no ar’ não apresenta somente uma função teórica; ele possui também e, sobretudo, um papel salvífico. Ele prepara a alma para a dialética e a faz conhecer a estrutura do céu, através do qual ela deve lançar-se para ir contemplar as Formas inteligíveis. Subordinando tudo à atividade filosófica considerada como a aquisição libertadora de um saber relativo ao céu, ao que ele contém e mesmo ao que se encontra para além dele, Platão conduz a suas conseqüências últimas uma idéia partilhada pela maioria das pessoas na Grécia antiga: a *meteorología* caracteriza a dimensão filosófica. (...) Quer se trate de Tales, dos sofistas, de Anaxágoras, de Sócrates, de Platão e dos membros da Academia, a atividade filosófica é caracterizada, para a maioria dos atenienses, desde os séculos V e IV, por ‘um interesse pelo o que se encontra no ar’...²”.

A *meteorología*³, assim definida, caracteriza o pensamento típico dos filósofos da natureza a partir do século VI antes de nossa era⁴, chamados de fisiólogos (*physiologoi*)

² BRISSON, 2003, p 175, 176, 180 e 184

³ Cabe lembrar que a imagem que se tinha do filósofo como um *meteorólogo* era tão forte que o próprio Platão teve que tratar de explicá-la e “reformá-la”, confrontando o senso comum da época que tomava o filósofo como uma figura social extremamente distraída e inútil, isto é, pouco tomada pelas preocupações terrenas visto que estava com a sua atenção voltada sempre para *as coisas do céu*. Para se ter uma breve visão sobre esta questão, vide as passagens 173 e 174 de *Teeteto* e 18, 19 e 23 de *Apologia de Sócrates*. Ademais, Platão realiza tal “reforma” mostrando a importância dos estudos astronômicos para a boa formação do filósofo e, ao mesmo tempo, que é esta figura que cabe a legislação e o governo da cidade visto que somente o filósofo é capaz de reconhecer os princípios que a tudo governa e preside: o cosmos, a cidade e alma humana. Por isso mesmo, só a ele caberia a atividade política – a não ser, é claro, que os governantes estudassem filosofia. Para compreender como Platão formulou esta noção muito específica de filosofia, leia toda a *República* e o *Timeu*, ou considere as seguintes passagens: 368, 369, 441, 473, 500, 529, 530 e 592 da *República* e 27, 28, 29, 37, 47, 88 e 90 do *Timeu*.

⁴ Esta investigação, na realidade, *sempre teve um horizonte metafísico*, apesar de que as primeiras explicações sobre a origem de tudo tenham se inspirado e se apoiado em elementos físicos, ora tomando a água como o princípio de tudo, ora o fogo, visto que outras figuras mais “abstratas” foram consideradas também como o supremo princípio explicativo: o caos, a justiça, o indeterminado, o número, o bem. Desse modo, é um erro considerar a filosofia da natureza como um equivalente daquilo que o nosso senso comum concebe como *física*, visto que os *fisiólogos* procuravam não tão somente uma explicação para a gênese do cosmos que excedia a causas naturais mas também uma *finalidade última*, isto é, um propósito para o fato do mundo ter se constituído de tal modo e não de outro.

justamente por conta do seu interesse: o nascer (*phyesthai*), o crescer e a gênese de tudo, bem como o princípio a partir do qual tudo parte e se origina (*archê*), determinando uma investigação quase que “arqueológica” sobre a origem do cosmo, onde os elementos propriamente astronômicos se encontram entrelaçados com elementos divinos e humanos.

Um grande exemplo deste tipo de investigação que procura explicar a causa primeira - senão última - do cosmo é aquela que foi elaborada por Heráclito em pleno século V antes de nossa era. Nos fragmentos de sua obra que chegaram até nós, vê-se toda uma reflexão que procura justificar este laço que une o homem ao cosmo: o *lógos*. Mas o que é o *lógos*? De acordo com a interpretação que Werner Jaeger faz de Heráclito, o universo inteiro tem sua lei: ele é dotado de *logos* que é nada mais e nada menos do que o seu próprio *espírito*, contendo um *sentido* que não só é buscado pelos homens mas também compartilhado por estes:

“Tal como a *polis*, também o universo inteiro tem sua lei. É a primeira vez que aparece esta idéia tipicamente grega. Aparece nela, com a máxima força, a educação política e a sabedoria dos legisladores gregos. Só o *logos* contém a lei a que Heráclito chama divina, aquela onde *todas as leis humanas podem ir beber*. O *logos* de Heráclito é o espírito, enquanto órgão de sentido do cosmo. O que já existia em germe na concepção de mundo de Anaximandro desabrocha, na consciência de Heráclito, na concepção de um *logos* que conhece a si próprio e conhece a sua ação e o seu lugar na ordem do mundo. Vive e pensa nele o mesmo *fogo* que impregna e penetra o cosmo como vida e pensamento. Pela sua origem divina, encontra-se apto a penetrar na intimidade divina da natureza, de onde procede. Assim, na nova ordem do mundo formulada por Heráclito, o Homem conquista uma posição como ser cósmico, dentro do cosmo descoberto pela filosofia anterior. Para viver como tal, é preciso orientar a vida nesse sentido, é preciso que se conheçam e sigam as leis e normas cósmicas. (...) A doutrina de Heráclito surge como a primeira antropologia filosófica, em face dos filósofos primitivos. A sua filosofia do Homem é, por assim dizer, o mais interior de três círculos concêntricos pelos quais a sua filosofia se pode representar. O círculo antropológico está no interior do cosmológico e do teológico; estes círculos não podem, contudo, separar-se. De modo nenhum se pode conceber o antropológico independentemente do cosmológico e do teológico. O Homem de Heráclito é uma parte do cosmo. Nessa condição, está igualmente submetido às leis do cosmo, tal com as suas demais partes. Quando, porém, ganha consciência de que traz no seu próprio espírito a lei eterna da vida do todo, adquire a capacidade de participar da mais alta sabedoria, cujos decretos procedem da lei divina⁵”.

Sob esta perspectiva, o espírito do cosmo e o espírito do homem estão interligados porque ambos comungam de uma mesma razão, de um mesmo princípio, de uma mesma

⁵ JAEGER, 2003, p 226 e 228

inteligência, de um mesmo discurso - que são modos variados para se traduzir o fato de que *ambos comungam do mesmo logos*. Aliás, ao analisar os fragmentos de Heráclito, Gianni Micheli aponta para o fato de que a razão humana só se realiza plenamente em função da razão oculta da natureza que ela própria procura e encontra:

“A aquisição e clarificação do conceito de cosmo atinge com Heráclito o máximo de abstração: a noção da ordem do mundo não nasce de fato de uma generalização de idéias e dados, mas de uma análise dos próprios momentos constitutivos do processo de harmonização das coisas. A racionalidade substancial e profunda da natureza oculta-se por detrás da variedade e da multiplicidade inexaurível das formas em perene contraste: a razão humana, apreendendo-a, graças à intuição, funda o conhecimento e, confundindo-se com ele, realiza-se a si própria⁶”.

Desse modo, a razão humana só se assemelha à razão da natureza em função daquilo que o cosmo tem de mais racional: a sua intrínseca organização e, neste sentido, *o fundamento mesmo da razão humana aparece alicerçado na razão do cosmo*. Aliás, essa semelhança entre a razão humana e a razão do cosmo já havia sido mencionada no século III da nossa era pelo filósofo Sexto Empírico:

“Os pitagóricos dizem que [guia] é a razão, não a razão em geral, mas a que retira que a razão, ao contemplar a natureza do universo, tem uma certa afinidade com aquela, de acordo com o princípio de que o semelhante atrai o semelhante⁷”.

Seja como for, esta idéia de que há uma interconexão entre o cosmo e o homem - fundamento próprio da astrologia - era corrente e presente na atmosfera intelectual da Antiguidade e da Idade Média, como disse; mas ela sofreu um colapso gradual a partir da Renascença e do advento da chamada “revolução científica”, costumeiramente demarcada pelo momento em que Galileu apontou a sua luneta para a lua e descobriu que ela era feita da mesma matéria que a Terra e não de um quinto elemento⁸ de natureza estranha aos 4 elementos conhecidos⁹. Isto, sem sombra de dúvida, constituiu um golpe em toda e qualquer investigação de natureza metafísica que procurava vislumbrar um *sentido maior* para o modo como as coisas se encontravam constituídas, e determinou o rumo das novas investigações

⁶ MICHELI, 1990, p 139

⁷ MICHELI, 1990, p 138

⁸ A chamada *quintessência*.

⁹ Apesar de uma certa tradição astrológica considerar a qualidade física e material dos planetas, há de se lembrar que *a ordem e a estrutura* formada por eles permanece *imutável*. No entanto, este aspecto imutável do cosmos, no qual a astrologia também se fundamenta, acabou sendo desconsiderado em função de se ter descoberto o aspecto propriamente físico, mutável e corruptível de um dos elementos de que se compõe o cosmos: os planetas.

que passaram a se interessar pelos princípios e pelas causas que regiam restritamente o mundo físico.

Isto constituiu sobretudo um divórcio entre o aspecto físico e metafísico que caracterizava a investigação e a especulação que até então vigorava – e não é a toa que a idéia da relação cosmo-homem soe aos nossos ouvidos modernos como excêntrica, ou como um curioso resíduo arqueológico da forma como o homem havia pensado o cosmo num passado remoto, repleto de mitos e credices que, frente à razão tecnicista e científica dos últimos séculos, soa por demais risível. Risível e digna da mais profunda comiseração por conta de um suposto estado de ingenuidade infantil pelo qual a humanidade passou mas que, a partir da Renascença, sofreu uma reviravolta pois a partir daí concebe-se que acordamos de um longo período de trevas e finalmente progredimos, amadurecendo nossa inteligência¹⁰.

Não é a toa que a astrologia não encontre respeito e legitimidade frente à atmosfera intelectual que caracteriza a modernidade: seu *fundamento* foi golpeado, e a sua *sustentação teórica* se tornou impossível, senão ridícula. No entanto, não podemos fazer vista grossa ao fato de que a geografia e a ecologia, em plena modernidade, demonstram o quanto o homem e o seu ambiente estão intimamente ligados, de modo que a vida humana e o próprio homem se constituem em função do ambiente e vice-versa. A geografia, bem como a ecologia, apontam para o palco onde se desenrola o script da história humana: a Terra. Quando a orbe desta investigação se expandir e vier a incluir todo o sistema solar no seu escopo, quem sabe a relação cosmo-homem seja retomada e o raciocínio astrológico seja renovado, e isto de tal modo que ela, a astrologia, talvez passe a ser vista como uma espécie de *ecologia cósmica*.

Enquanto isto não acontece dentro das condições e dos parâmetros que a inteligência moderna exige, cabe talvez retomar o espírito que movia o interesse dos antigos e continuar se perguntado sobre um sentido maior do cosmo, ou melhor, *se há mesmo algum sentido neste espaço que habitamos, e se ele de algum modo determina a natureza dos seus habitantes*. Empreendimento difícil, sobretudo porque “semelhante visão das realidades físicas como axiologicamente neutras é desde há muito evidente¹¹”, como pontua Rémi Brague, querendo dizer com isso que não se pode subentender nenhum *valor* no espaço, não havendo *nenhum sentido e nenhum significado* maior neste.

¹⁰ tais considerações merecem a devida explicação mas se assim procedesse, alongaria por demais este artigo, me desviando do objetivo proposto. Por isso, para obter um maior entendimento sobre o assunto, recomendo a leitura das seguintes obras: *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*, de Ernst Cassirer; *Idade Média e Renascimento*, de Eugénio Garin; *A Crise do Mundo Moderno*, de René Guénon e *O Homem e a Natureza*, de Seyyed Hossein Nasr.

¹¹BRAGUE, 2002, p 47

Entretanto, no mesmo livro de onde o trecho acima foi retirado, o autor explica o propósito que animou sua investigação:

“Qual é o sentido da vida? Ora, a maneira como põe a questão não é indiferente. Proponho-me tomá-la a sério, e ao pé da letra. Ela implica que a vida humana seja definida a partir de um fato físico, que não seja somente uma presença num mundo indeterminado, mas sim num local preciso deste, local que é definido por referência a outros elementos de um mesmo todo. No caso presente, *na Terra*, e não *na Lua*, ou flutuando no ar tépido como o célebre *homem voador* de Avicena. Numa primeira abordagem, isso significa simplesmente que estamos vivos, e não sete palmos debaixo da terra, ou num inferno qualquer. Mas é significativo que a vida humana apareça localizada imediatamente, e enquanto tal. É neste horizonte que desejo estudar aqui a cosmologia de um período determinado na história do pensamento, o da Antiguidade que finda e dos seus prolongamentos medievais nos três ramos do pensamento circum-mediterrânico. (...) Ora, eu afirmo que, durante um grande período do pensamento antigo e medieval (supondo que os possamos distinguir aqui), a atitude que se considera ter permitido que o homem atingisse a plenitude da humanidade era concebida, pelo menos por uma tradição do pensamento dominante, como estando ligada à cosmologia. A sabedoria por meio da qual o homem é ou deve ser o que é era uma *sabedoria do mundo*. (...) Uma cosmologia deve justificar a sua possibilidade e, desde logo, a primeira condição da sua existência, a saber, a presença no mundo de um sujeito capaz de experimentá-lo como tal – o homem. Uma cosmologia tem, pois, de implicar necessariamente qualquer coisa como uma antropologia. (...) Mas será preciso distinguir aqui: situar o homem em relação ao universo físico é uma coisa; outra é procurar explicar a humanidade do homem a partir de considerações que tem a ver com a estrutura do universo. No primeiro caso, tomamos o homem como um dado de base, que não tem de ser explicado. No segundo, interrogamo-nos sobre o que é e o que deve ser o homem¹²”.

O palco pois onde a espécie humana atua é a Terra – e parece que, para a boa compreensão deste espetáculo, o ator não pode ser concebido sem um palco, bem como o palco não pode ser compreendido sem seu ator. *Considerando o espetáculo como um todo*, não se pode excluir nem o ator e nem o palco, sob o prejuízo de não se compreender nem a história que se desenrola, nem qualquer narrativa se faça. Salvatori Natoli, aliás, define que o papel mesmo da filosofia é um eterno interrogar sobre *o estar no mundo*, e explica que o homem talvez jamais procurasse descobrir as leis ocultas da natureza se este empreendimento ao mesmo tempo não implicasse no conhecimento do homem:

“Filósofo significa, como é sabido, amigo da sabedoria. O exercício da filosofia consiste propriamente nisso: é busca de sabedoria, tensão em direção a ela. Entretanto, *sophia* não se refere a este ou àquele aspecto da vida, mas diz respeito à

¹² BRAGUE, 2002, p 13,14, 17 e 23

vida inteira, coincide com a capacidade de dar sentido às coisas, de orientar-se no mundo. Com efeito, existir significa estar no mundo e por isso nenhuma existência pode chegar à compreensão de si se não se capta no interior daquele horizonte inclusivo no qual todas as coisas ganham existência e subsistem. (...) A filosofia é, portanto, em primeiro lugar, uma interrogação sobre o mundo e sobre o *estar no mundo*, sobre o modo de se relacionar com a natureza – porque somos natureza –, consigo mesmo, com os outros. O ser humano nada compreenderia de si se não penetrasse a natureza das coisas, se não buscasse indagar aquela *phýsis* que, como disse Heráclito, ama esconder-se: *krúptesthàì phílei*. O fragmento de Heráclito, pelo menos à primeira vista e tomado no seu significado literal, *acentua o empenho humano e o esforço pessoal* necessário para arrancar o véu com o qual a natureza se oculta. É então plausível – pelo menos não abusivo – assinalar uma ligação entre esse fragmento e o fragmento 101, que diz: *Interroguei a mim mesmo (edizésamen eméáuton)*, como se estivesse a indicar que, para resolver os enigmas da natureza, é preciso *interrogar-se*, e somente arrancando à natureza os seus segredos se pode chegar ao esclarecimento de si. (...) De fato, nenhum ser humano seria motivado a essa pesquisa se o ocultamento da natureza não constituísse para ele um problema, se a natureza no seu ocultar-se não escondesse o próprio ser humano¹³”.

Se assim for, parece que a indagação sobre o espaço, isto é, sobre o seu *real significado* e *valor* contém a promessa de responder alguma indagação a respeito da natureza humana – e só por isso uma reflexão profunda sobre o tema pode em muito ajudar a compreender a relação cosmo-homem na qual a astrologia se sustenta.

Espaço: sua direção implica um sentido?

Também esse pequeno fragmento que representas, ó homem mesquinho, tem a sua íntima relação com o cosmo e uma orientação para ele, embora não pareça que tu percebas que toda a vida surge para o Todo e para a feliz condição da harmonia universal. De fato, não é para ti que essa vida se desenvolve; antes, és gerado para a vida cósmica.

Platão em *As Leis*, 903c

O espaço e o tempo, de acordo com Ernst Cassirer¹⁴, constituem a estrutura na qual toda a realidade está contida e, por isso mesmo, nada poderia ser concebido desconsiderando as condições temporais e espaciais. Isto significa que tudo aquilo a que chamamos de “realidade” é o que é em função do espaço e do tempo, e que o seu perfil e sua topologia mesma só se definem em função das condições impostas por estas duas entidades. Por isso é que, para Cassirer, descrever e analisar o caráter específico que o espaço e o tempo assumem na experiência humana se torna uma das tarefas mais atraentes e importantes para a antropologia filosófica.

¹³ NATOLI, 2008. p 9,10 e 11.

¹⁴CASSIRER, 2001, p 73.

Aliás, desde a Antiguidade, o tempo e o espaço constituíam a fonte das maiores perplexidades e indagações, sendo vistos como as grandes forças misteriosas que a tudo governava e regia, jamais esvaziados de *significado* e *sentido* visto que a articulação e o entrecruzamento que se dava entre eles já engendrava para o homem *um sistema muito singular de orientação*:

“Também aqui a expressão das relações de tempo singulares se desenvolve primeiramente na expressão das relações de espaço. A princípio, entre ambas não existe uma distinção clara. Toda orientação no tempo pressupõe a orientação no espaço – e somente na medida em que esta última tenha êxito e crie para si determinados meios de expressão espirituais, as determinações de tempo singulares se diferenciam entre si também para o sentimento imediato e para a consciência intelectual. É em uma e mesma intuição fundamental e concreta, na alternância de luz e escuridão, dia e noite – é nisso que se baseia a intuição primária do espaço, assim como a articulação primária do tempo. E da mesma forma, é o mesmo esquema de orientação, a mesma diferença – a princípio puramente sentida – entre as regiões e direções do céu que domina a divisão do espaço, assim como a do tempo, em seções singulares determinadas. Assim como as relações espaciais mais simples, como esquerda e direita, adiante e atrás se diferenciam porque uma linha de base, a linha leste-oeste, é determinada pelo curso do astro do dia, e esta é então cortada perpendicularmente por uma segunda, a linha norte-sul, assim também todas apreensão de seções temporais remonta a esse corte e a esse cruzamento. Para os povos que elevaram esse sistema à suprema clareza e à perfeição espiritual, essa referência ressoa freqüentemente também na expressão verbal mais universal que cunham para o tempo. A palavra latina *tempus*, que corresponde ao grego *témenos*, surgiu da idéia e da designação do *Templum*. As palavras de base *témenos*, *templum* não significavam senão corte, cruzamento: dois caibros ou vigas que se cruzam constituem, posteriormente na linguagem da carpintaria, um *templum*; no progresso natural, daí se desenvolveu o significado de espaço dividido dessa forma; quanto a *tempus*, uma seção do céu (por exemplo, leste), passou a ser uma hora do dia (por exemplo, de manhã) e, depois, passou a ser genericamente tempo. A cisão do espaço em direções e regiões singulares ocorre paralelamente à cisão do tempo em fases singulares – ambas tem o papel apenas de dois momentos diversos naquele processo de iluminação paulatina do *espírito*, que tem início na intuição do fenômeno *físico* primordial da luz¹⁵”.

Esta concepção a respeito da determinação do espaço sobre o tempo e, simultaneamente, do tempo sobre espaço aponta para um momento em que estas duas entidades ainda se encontravam indiferenciadas mas de tal modo entrecruzadas que, à maneira do eixo de uma roda, acabavam interceptando e abarcando tudo aquilo que se movia e transcorria numa determinada dimensão a que ora veio se dar o nome de *cosmo*, ora de

¹⁵ CASSIRER, 2004, p 190 e 191.

mundo, ora de *realidade*. Vistas sob esta perspectiva, as categorias do tempo e do espaço acabam assumindo uma condição muito curiosa: elas estabelecem coordenadas num meio que até então era tomado como *indiferenciado* e, neste sentido, tempo e espaço criam e determinam a diferença para aquilo que até então não tinha fisionomia e identidade próprias, se transformando nas pedras angulares com que o próprio mundo é edificado e fundado. Ou seja: sem tempo e sem espaço, não haveria aquilo a que chamamos de mundo: haveria *nada*.

Esta noção do nada aparecendo em contraponto ao surgimento do mundo é, digamos, clássica, e já encontra expressa por Hesíodo na *Teogonia*. Jean-Pierre Vernant, ao comentar este poema escrito no século VII em que se narra como tudo veio a ser em função de uma origem primeira (*archê*), observa que o quê nele se encontra descrito em termos filosóficos é a relação entre o que *é* e o que *não é*, ou seja, entre tudo o que existe e o nada, o vazio:

“É certo que, se quisermos traduzir em termos filosóficos o problema que imaginamos subjacente ao discurso cosmogônico de Hesíodo, deveremos formulá-lo, como H. Fraenkel, da forma seguinte: Tudo o que *é* existe pelo fato segundo o qual, espacial, temporal e logicamente repousa sobre um vazio que *não é*; ele é determinado pelo que *não é*, ao se definir contra o que *não é*: o vazio. Assim, a totalidade do mundo e todas as coisas do mundo, cada qual em seu lugar, tem limites em que se choca contra o vazio¹⁶”.

“O termo caos está ligado, do ponto de vista etimológico, a *kháskō*, *khandánō*, bocejar, abrir-se. A Abertura que nasce antes de todas as coisas não tem fundo como não tem pico: é ausência de estabilidade, ausência de forma, ausência de densidade, ausência de cheio. Enquanto *cavidade*, é menos um lugar abstrato – o vazio – do que um abismo, um turbilhão de vertigem que se abre indefinidamente sem direção, sem orientação¹⁷”.

O vazio e o nada parecem representar assim, na figura do Caos, *ausência* - aquele espaço indefinido sem direção e orientação que os deuses vieram a formatar e organizar:

“[as potências divinas] agem como princípios inteligentes de diferenciação: fazem surgir direções precisas e diversificadas; com efeito, traçam as vias por onde o sol poderá, ao caminhar, trazer a luz do dia, e as estrelas desenhar no céu noturno as rotas luminosas das constelações. O mundo ordena-se na medida em que, pelo traçado visível dos movimentos celestes, pela sinalização clara das diversas partes do horizonte, a escuridão confusa de uma massa líquida dá lugar a uma extensão organizada, delimitada, orientada, na qual o homem, em vez de se perder, encontra o contexto e os pontos de referência para observar, conjecturar, analisar, prever, em

¹⁶ VERNANT, 2008, p 245

¹⁷ VERNANT, 2008, p 244

suma, situar-se no lugar conveniente. (...) A narrativa hesiódica, assim, é indissolúvelmente uma teogonia que expõe a seqüência das gerações divinas e um amplo mito de soberania, relatando de que forma, por que combates, contra que inimigos, por que meios e com que aliados Zeus conseguiu estabelecer sobre todo o universo uma supremacia de realeza que fundamenta a ordem presente do mundo e que assegura sua permanência¹⁸”.

Desse modo, toda ordem do mundo parece se estabelecer em função das potências divinas e do compasso regular dos astros no céu, dando algum sentido de orientação para o homem que até então se encontrava perdido, permitindo que ele se situe. De acordo com Vernant, os deuses e os objetos celestes figuram como *pontos de referências magnos* que traçam sentidos e direções numa região que até então se encontrava indiferenciada. Os deuses e o astros, ao mesmo tempo que mapeiam a realidade, determinam-na.

Raciocínio semelhante é empregado por Mircea Eliade, para quem o estudo das experiências religiosas das tribos ditas primitivas tem muito a ensinar ao homem moderno, cuja vida é marcada por uma ausência ou orfandade quase que absoluta em relação ao *Sagrado*. Para Eliade, o ser humano toma conhecimento do sagrado porque este literalmente se manifesta - e a esta manifestação ele dá o nome de *hierofania*. Ao se manifestar através de uma hierofania, o sagrado reveste o espaço não só com suas qualidades mas também demarca a divisa entre o que se tornou sagrado e o que permaneceu profano. Por isso, todo espaço sagrado implica numa hierofania: uma irrupção do sagrado que teve como resultado destacar um território do espaço profano que até então existia, tornando-o *qualitativamente diferente*. Esta diferença se dá porque é justamente a experiência do sagrado quem determina um *centro* em torno do qual a vida da comunidade passará a orbitar (um templo, um totem, uma praça), circunscrevendo direções num espaço que até então se apresentava de maneira uniforme, homogênea e indiferenciada, dando-lhe não tão somente organização e fisionomia cidadina mas, sobretudo, *um sentido de direção*. É a experiência do sagrado, pois, quem parece fundar *um sentido* naquilo que até então não apresentava *sentido algum*:

“A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. Na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência, e onde, portanto, nenhuma orientação pode efetuar-se, a hierofania revela um *ponto fixo* absoluto, um *Centro*... Para viver no Mundo é preciso fundá-lo – e nenhum mundo pode nascer no *caos* da homogeneidade e da relatividade do espaço profano. A

¹⁸ VERNANT, 2008, p 241, 242

descoberta ou a projeção de um ponto fixo – o *Centro* – equivale à Criação do Mundo¹⁹”.

“Essa necessidade religiosa exprime uma inextinguível sede ontológica. O homem religioso é sedento do ser. O terror diante do “Caos” que envolve seu mundo habitado corresponde ao seu terror diante do nada. O espaço desconhecido que se estende para além do seu “mundo”, espaço não cosmizado porque não consagrado, simples extensão amorfa onde nenhuma *orientatio* foi ainda projetada e, portanto, nenhuma estrutura se esclareceu ainda – este espaço profano representa para o homem religioso o não ser absoluto²⁰”.

Vê-se, assim, que a experiência religiosa também introduz um elemento absoluto e ordenador no cenário humano, pondo fim à relatividade e à confusão reinante. Qualquer coisa que “não pertence a este mundo se manifestou” e, ao se manifestar-se, deu-lhe novo sentido e propósito, apontando não tão somente a direção em torno da qual o espaço urbano passará a se estruturar mas também uma direção para a qual se voltará a aspiração dos homens: para *cima* e para o *alto*, que não são nada mais e nada menos do que variações e sinônimos deste Centro Absoluto.

Aliás, vários, filósofos, antropólogos e estudiosos de religião comparada lembram veementemente que toda arquitetura antiga, todos os ritos e festas religiosas tinham o propósito de conectar os homens a este Centro Absoluto, permitindo que eles recuperassem periodicamente o prumo e o rumo de uma vida que, deixada a si mesma, se desequilibrava e desandava. Acostumado como estava a uma vida caracterizada pela geração e pela corrupção, pelo devir, pelas oscilações e variações e por toda a relatividade que o desnorteava, o ser humano necessitava de alguma referência estável e permanente que lhe indicasse uma direção e um sentido – e só encontrava isso em função de uma *totalidade* que o englobasse e o incluísse e que, por isso mesmo, acabava determinando a parte que lhe cabia neste conjunto. E essa totalidade, como se percebe, sempre se encontrou prefigurada no *espaço cósmico*.

Para Georges Gusdorf, o espaço cósmico tem a grandeza e a dimensão necessárias para que o homem possa compreender qualquer coisa que pertença àquilo a que chama de “mundo”. Ao considerar o cosmo em suas especulações, seja de modo mítico ou racional, o homem acaba formulando um parâmetro que torna toda a realidade compreensível, e isto de tal modo que a realidade e a compreensão obtida formam, juntas, uma grande enciclopédia:

“O espaço, dimensão do mundo e do pensamento, afirma pois uma das dimensões fundamentais do nosso comportamento categorial: abstração do mundo ou

¹⁹ ELIADE, 1999, p 26.

²⁰ ELIADE, 1999, p 60

invenção do espírito, é em todo o caso uma norma privilegiada para a manipulação da realidade, e a tal ponto privilegiada que somos levados a substancializá-la, a fazer da mesma um suporte das coisas, um modo de continente, um denominador comum, fator de ordem, de classificação etc, uma talagarça, esboço universal no qual intervêm os fenômenos e se sucedem os acontecimentos. Deste modo, de resto, o espaço assim visto pela razão, desempenha o papel de elemento racionalizador da diversidade das coisas. É um fator de inteligibilidade para tudo quanto nele se afirma. Situar um fato através de suas coordenadas espaciais, dar a medida exata de suas dimensões já é compreendê-lo e muito, reduzindo assim o que ele podia encerrar de insólito. (...) No espaço de estrutura, cada colocação particular traz em si a assinatura da totalidade. A localização não é uma simples cifra, um coeficiente que viria afetar o objeto pelo exterior sem deixar-lhe nenhuma outra marca. Ela designa um elemento intrínseco e constitutivo da coisa ou do acontecimento, uma configuração.(...) Há pois uma coalescência do homem e do seu contorno. É o homem, sim, que impõe sentido à paisagem, mas também só a paisagem é que assegura a completa realidade do homem. A realidade humana é vivida diretamente como presença e aderência a um mundo muito exatamente localizado. (...) A consciência mítica tem necessidade de uma representação global da extensão que ela ocupa. É-lhe necessário repartir e classificar no espaço a realidade humana no seu conjunto, nela inscrevendo de certo modo a enciclopédia da comunidade. Daí nasce um novo espaço, em extensão, de natureza cosmológica: o grupo humano decifra nele o sentido integral do seu ser no mundo. (...) Assim, estabelece uma espécie de correspondência figurativa, que se estende ao macrocosmo todo. O universo apresenta-se como uma sucessão de horizontes concêntricos, encaixados uns nos outros, mas cuja estrutura é sempre a mesma, pois permanece idêntica a intenção de assegurar a expansão da realidade humana. (...) De sorte que o agrupamento humano exprime uma enciclopédia e uma filosofia da natureza”²¹.

No entanto, se considerarmos a observação feita no primeiro parágrafo do trecho recolhido acima, veremos que Gusdorf salienta que o espaço cósmico pode ser tomado ou como uma *abstração* ou como uma *invenção* do nosso espírito de tal modo privilegiada que acabamos por *substancializá-lo*, tomando-o como o próprio suporte das coisas existentes. Visto sob este ângulo, o espaço aparece como algo que não existe em si mesmo; ele aparece como *fruto e construção da inteligência humana*, perdendo, pois, o seu caráter próprio de substância, tal como o compreendiam os filósofos antigos.

Julius Evola já adverte²² que o espaço, hoje em dia, é considerado como um campo que simplesmente contém os corpos e seus movimentos e que estes são indiferentes entre si justamente porque ele, o espaço, é considerado *homogêneo*. Desse modo, qualquer uma de suas regiões é igual à outra e, por isso, o fato de uma coisa se encontrar ou acontecer num ponto específico do espaço não confere nenhuma qualidade particular à natureza desta coisa

²¹ GUSDORF, 1980, p 64, 65, 68, 72, 74, 75

²² EVOLA, 1989, p 206, 207, 208

ou deste acontecimento. No entanto, para o homem que ainda se mantinha filiado às grandes tradições espirituais, o espaço não é homogêneo: ele é *heterogêneo*, sobretudo em função da luz que, distribuída de maneira variada, fazia com que cada lugar tivesse *uma qualidade muito própria*. Com efeito, houve uma verdadeira “geografia sacra”, não arbitrária e instituída pelo homem mas, sim, *instituída pela própria qualidade do espaço* a que remonta, por exemplo, a construção das catedrais na Europa até o final da Idade Média. Neste espaço – que é vivo e saturado de qualidades – cada gesto tem seu valor, cada sinal e cada palavra também, e cada operação realizada recebe um sentido de inevitabilidade e se transforma numa espécie de decreto em relação ao imponderável.

René Guénon também procura esclarecer o que é o *espaço qualificado* e, para tal, faz uma série de observações²³, sobretudo no que se refere à diferença entre *essência* e *substância* e que, para ele, é o correlato do que os escolásticos chamaram de *forma* e *matéria*. De acordo com esta forma de pensar, tudo o que existe é um composto de forma e matéria, de modo que toda a realidade é a resultante da conjugação destes dois princípios, ou seja, da ação exercida pelo princípio ativo (a forma ou essência) sobre o princípio passivo (a matéria ou substância). A substância (*sub stare*) é literalmente o que fica embaixo, configurando o *suporte* e o *substrato* necessário sobre o qual se incidirá a ação diferenciadora da essência e, por isso, a substância não é nada mais do que uma *potencialidade absolutamente indistinta e indiferenciada*, o único princípio do qual se pode dizer propriamente que é ininteligível, não porque sejamos incapazes de conhecê-lo mas, sim, porque não há nada efetivamente nele que possa ser reconhecido, até pelo menos que a essência venha lhe dar forma e diferenciação.

Por isso, a substância é a *matéria-prima* que, na sua indistinção absoluta, não pode ser medida de nenhum modo, nem servir para medir o que quer que seja. Mas se a substância ou matéria pode ser medida, é porque já há nela um princípio de diferenciação: uma *forma* que acaba expondo as qualidades sensíveis de um todo que até então se encontrava indiferenciado. Para Guénon, aliás, este é o erro da física moderna: ela considera as qualidades sensíveis *próprias e inerentes à matéria* quando, na realidade, elas já são fruto da ação da forma sobre esta. Guénon se utiliza inclusive de um exemplo geométrico para demonstrar o quanto a *forma* é o elemento soberano que imprime diferença e qualidade à própria grandeza e extensão espacial:

²³ GUÉNON, 1989, p 18, 21, 22, 23, 24, 35, 36, 37, 38

“Mas na geometria mais elementar, não há só a considerar a grandeza das figuras, há também a forma; ora, ousaria o geômetra mais embrenhado nas concepções modernas sustentar que, por exemplo, um triângulo e um quadrado de superfícies iguais são uma e a mesma coisa? A única coisa que admitirá é que as suas figuras são *equivalentes*, subentendendo evidentemente *em relação à grandeza*; mas, por outro lado, será forçado a reconhecer que, noutra relação, a da forma, há qualquer coisa que as diferencia e, se a equivalência da grandeza não acarreta a semelhança da forma, é porque esta não se deixa reduzir à quantidade²⁴”.

Desse modo, Guénon tenta demonstrar que o espaço não é meramente quantitativo e que, se ele o é, é porque já foi impresso nele alguma *qualidade*. E, se o espaço tem qualidades, e se ele apresenta diferenças, jamais ele poderia ser considerado como homogêneo. E se o espaço é heterogêneo, ele jamais poderia ser compreendido somente pelo seu aspecto quantitativo visto que há *um aspecto qualitativo* em jogo que deve ser levado em consideração.

Mas que aspecto é este? De acordo com Guénon, são as próprias *direções* do espaço que lhe dão uma qualidade. Afinal, se nos perguntarmos o que é essencialmente uma “forma”, seja esta espacial ou não, perceberemos que ela constitui um conjunto de forças, ou melhor, um conjunto de tendências que se somam e que se integram *numa mesma em direção*. A noção de *direção*, pois, representa realmente o verdadeiro elemento qualitativo inerente à natureza própria das coisas e do espaço, assim como a noção de grandeza e extensão representam o seu elemento quantitativo. É o espaço, não homogêneo - mas determinado e diferenciado pelas suas direções - que podemos chamar de *espaço qualificado*.

Desse modo, não só do ponto de vista geométrico, como também do ponto de vista físico, é *o espaço qualificado* que constitui o verdadeiro espaço; com efeito, o espaço homogêneo a bem dizer não tem existência, porque não passa de uma potencialidade indistinta e indiferenciada. Para poder ser efetivamente o que é e para poder ser medido, o espaço tem necessariamente que se definir em função de um conjunto de forças e direções que se integram. Assim sendo, o espaço cósmico se constitui em função das direções e das coordenadas que o integram, qualificando tudo que ele engloba e abarca, inclusive a vida humana. As direções do espaço parecem imprimir assim *um sentido e um significado muito próprio a tudo aquilo de que ele se constitui*.

É claro que todas estas considerações podem soar muito estranhas ao ouvido moderno, ou formarem um preâmbulo muito extenso para a compreensão de uma das bases da

²⁴ GUÉNON, 1989, p 37

astrologia: o espaço, e a relação intrínseca que este mantém com o homem. No entanto, mesmo soando estranhas ou sendo extensas, elas não são de nenhum modo desnecessárias, sobretudo pelo fato *das casas astrológicas desenhadas em um mapa representarem justamente as direções espaciais*: enquanto o ascendente e o descendente representam o leste e o oeste, configurando o horizonte do observador, o meio e o fundo do céu representam o “em cima” e o “em baixo”, a altura e a profundidade, o zênite e o nadir astronômicos. Haveria, pois, uma qualidade inerente a estas regiões espaciais, considerando que o desenho de um mapa astrológico é a representação exata de determinada configuração astronômica? A altura e profundidade espaciais, bem como a região em que o sol aponta e se coloca a nossa frente para depois ir se por lá do outro lado, configurariam algum significado em particular para cada ser humano, visto que cada um nasceu num determinado momento e lugar? A altura espacial poderia implicar num modo muito próprio de determinado ser humano viver “a experiência da altura”, tal como acontece, por exemplo, numa hierarquia de poder? A profundidade espacial poderia implicar num modo muito próprio de determinado ser humano viver “a experiência da profundidade”, tal como acontece, por exemplo, quando ele se coloca perante a sua própria alma?²⁵

Estas são considerações importantes, sobretudo porque elas incidem diretamente sobre o significado que a astrologia atribui a certas casas astrológicas, isto é, ao significado inerente às *direções espaciais*. Por isso, uma boa compreensão de tudo aquilo que envolve o *espaço*, bem como o *tempo* e o *número*, só pode - e deve - contribuir para a compreensão do fenômeno astrológico. Afinal, quando se calcula um mapa astrológico, é necessário saber o *lugar* e a *hora* que a pessoa nasceu visto que, em posse destes dados, é possível obter um diagnóstico de *sua identidade*, ou seja, daquilo que a caracteriza como um *ser único*. Mas o que são o lugar e a hora de nascimento senão o entrecruzamento ou o enfeixamento do espaço e do tempo que qualifica e determina tudo como *uma unidade diferenciada*? O lugar e a hora de nascimento exigidos na confecção de um mapa astrológico só podem dar um diagnóstico de uma identidade justamente porque *é o entrecruzamento do tempo e do espaço que determina as diferenças em meio a tanta indistinção* – mas isto, é claro, se levamos em consideração tudo o que até então foi exposto, e que é por demais excêntrico, senão questionável, para a mentalidade do homem moderno.

²⁵ Cito estes exemplos justamente porque a Casa X e a Casa IV de um mapa astrológico representam, respectivamente, a altura e a profundidade espacial, e porque aparecem carregadas de um significado social e emocional, também respectivamente.

Seja como for, se o tempo e o espaço constituem, tal como admite Cassirer, a estrutura na qual toda a realidade está contida e se o homem faz parte desta realidade, o seu estudo e a sua compreensão se tornam uma das tarefas mais atraentes e importantes não só para a antropologia filosófica mas, também, para a astrologia.

Sentido da vida: implica uma direção?

Eu sou eu e minha circunstância.
Ortega Y Gasset

Julián Marías²⁶, ao tentar explicar o que é *o mundo*, retoma o mesmo raciocínio que ata de modo indissociável o homem ao cosmo. Para ele, o mundo não é uma coisa, nem uma soma ou conjunto de coisas: é o âmbito ou o “onde” em que as coisas estão e em que o homem está. Mas, para este filósofo, o mais fundamental é que esta “mundanidade” só existe e se delinea *perspectivamente*, isto é, em função de perspectivas que se abrem entre o sujeito e o mundo que o circunda. Desse modo, por ser mundo, as coisas só existem *perspectivamente*: o aqui, o ali, o aí; o presente e o ausente, o patente e o latente. Por isso, para Marías, é um erro interpretar o mundo como um tipo de realidade ou de natureza: ele é uma *função* que demonstra a reciprocidade existente entre o homem e a circunstância, tal como já havia declarado seu colega e professor Ortega Y Gasset.

Para ambos, de maneira geral, a característica da circunstância consiste em circunstar e por isto mesmo determinar o sujeito, muito embora seja este quem se posiciona e por isto mesmo define o seu *circum* ou arredor. A determinação pois que se dá entre esses dois domínios é recíproca, de modo que aquilo que consideramos uma identidade é fruto do jogo de forças entre o ser e a circunstância. Desse modo, o eu que existe e pensa e anda - e que por isso mesmo tem identidade própria - é resultado da combinação e do casamento entre o ser e a circunstância. Por isso, o fenômeno do mundo como tal, a *mundanidade*, é algo muito mais radical do que se pensa para estes dois filósofos.

Ademais, a mundanidade é o resultado da combinação de dois atos humanos, daquilo que Marías define como *instalação* e *projeção* visto que o homem se instala numa determinada circunstância para com ela projetar a si e a sua vida adiante – o que equivale àquilo que ele chama de *estrutura biográfica do estar*:

²⁶ MARIÁS, 1971, p 98, 99

“A circunstancialidade da vida humana remete inexoravelmente ao *estar*, que está incluído no *stare* da circunstância; minha vida é o âmbito ou o onde em que *estou*. (...) Ora, o *estar*, quando vamos além do puramente fático e acidental, tem uma *estrutura*; mas esta não é originariamente estática, por exemplo espacial, e sim biográfica. (...) Por isto não basta o conceito de localização, ou ainda o meramente biográfico da situação: esta se refere à vida concreta entendida faticamente; antes de tudo, à [vida] individual.... No momento em que nos interessa a *estrutura biográfica do estar*, isto é, quando consideramos o *estar* de maneira ao mesmo tempo biográfica e estrutural, chegamos a um conceito imprescindível em uma teoria do homem como estrutura empírica da vida, em uma antropologia no sentido rigoroso da palavra: o de *instalação*²⁷”.

Vê-se, assim, que o estar instalado numa circunstância implica numa condição ao mesmo tempo dinâmica, particular e concreta, visto que cada um está instalado na vida de uma maneira muito individual; no entanto, por mais que esta instalação varie e por maior que seja o repertório desta instalação, ela configura uma *estrutura* que permite a sua análise. Por isso, a vida humana tem um aspecto que sem dúvida é dinâmico e circunstancial e que compõe a sua dimensão biográfica; *mas ela tem também um aspecto mais fixo e mais geral* que nem sempre estamos dispostos a reconhecer, e que compõe a sua dimensão estrutural. Para Marías, para se conhecer uma vida humana qualquer se torna sumamente importante reconhecer a *estrutura biográfica do estar*, ou seja, as condições gerais sob as quais o homem procura se instalar. A estrutura biográfica do estar constitui assim a *teoria* com a qual se pode procurar entender o transcurso de uma vida humana naquilo que ela tem de mais particular, isto é, no modo como o homem procura se instalar e se projetar:

“Por isso, tem sentido uma expressão que a filosofia contemporânea vem usando muito, receio que sem clareza nem rigor suficiente: *encontrar-se*. Eu *me encontro* no sentido de que ao descobrir-me já *estava*, já estava ali, já estava fazendo algo, e ao mesmo tempo sendo alguém. Só posso projetar – e isto quer dizer projetar-me – a partir disso que já estava fazendo, a partir daquilo *em* que já estava. Poderíamos dizer que nenhum projeto humano é primeiro ou inicial, ou com outras palavras, que a vida humana nunca começa em zero. Chamo a isso *instalação*. (...) A instalação é unitária mas não é simples; é pluridimensional, articula-se em vários níveis e direções; por isso é uma *estrutura*. E por isso se pode analisar; em grande parte, a vida consiste na análise desta instalação. (...) A instalação está atuando ou se está exercendo na medida em que me é presente, o que não quer dizer forçosamente que tenha consciência à parte de cada um de seus ingredientes. Ao projetar e executar meus projetos – e sobretudo o projeto unitário que em cada momento sou *eu* -, estou

²⁷ MARÍAS, 1971, p 82, 83

me *apoiando* nessa instalação, estou pondo em jogo os ingredientes que integram sua estrutura na forma precisa em que a integram²⁸”.

Para Mariás, estes são os dois componentes fundamentais de que se compõe uma vida humana: a *instalação* e a *projeção*. Para viver, o homem precisa instalar-se e projetar-se – e ambos articulam-se em vários níveis e direções, compondo uma estrutura:

“A instalação é o que propriamente faz com que eu possa *projetar-me* e não, simplesmente, esteja *lançado*. A imagem da flecha é justa, mas não completa; a rigor, é todo arco com sua tensão para trás, de onde a flecha recebe impulso, e o alvo para o qual se orienta, o símbolo adequado da vida humana. Tomando-se porém esta imagem a sério, deve-se completá-la ainda mais. Esse alvo, para que o seja, precisa ser *procurado*, e portanto é sempre um entre vários possíveis; apontar é orientar-se para vários pontos, para eles projetar-se, depois disparar *em direção a um* que só tem sentido no contexto dos demais. A flecha é, a rigor, um feixe ou molho de flechas, cada uma das quais se orienta em uma direção, sendo uma a privilegiada²⁹”.

E aqui chegamos àquilo que Mariás chama, em várias de suas obras, do componente mais misterioso da alma humana: *o seu sentido de direção* que constitui, por sua vez, aquilo que ele intitula de “futuridade” visto que, dentro de um feixe de futuros possíveis, o ser humano acaba elegendo e escolhendo *um* para o qual dirige toda a sua vida – e através do qual ela própria ganha sentido. A vida, pois, parece *só ter ou ganhar sentido se for orientada numa certa direção*, escolhida livremente pelo sujeito. Por isso, tudo aquilo que envolve o objetivo e o propósito de vida de alguém pode ser representado pela imagem de uma flecha ou pode ser visto sob o signo de um *vetor* que se compõe de *intensidade e direção*:

“Intensidade e direção definem um vetor. Uma magnitude orientada é um vetor matemático. (...) O caráter a um tempo dinâmico, plural e necessariamente orientado de toda ação vital justifica o uso deste conceito para compreender sua realidade. A flecha, símbolo do vetor, símbolo da ação vital, adquire assim uma significação mais rica e precisa. E isto dá seu sentido *biográfico* e portanto humano a um conceito que permitiu a inteligência da vida biológica. (...) O homem necessita de muitas coisas para viver, e a elas está referido mediante um sistema de projetos, tensões, lembranças, antecipações, privações, que tem intensidade e duração, isto é, um caráter vetorial. Dentro de cada vida, as coisas se ordenam em uma perspectiva rigorosa e mutante, assumem diversas funções ou papéis, ordenam-se em uma hierarquia precisa, cujo princípio é interno a esta vida e não coincide com a que uma consideração exterior suporia. Estes dois conceitos de *intensidade e orientação*, próprios do vetor, biograficamente se convertem em *importância e significação*, ou preferindo-se,

²⁸ MARIÁS, 1971, p 83, 84, 85

²⁹ MARIÁS, 1971, p 90

sentido. As coisas me *levam* segundo sua importância, e em um sentido determinado que para mim tem, por sua significação – por isso a vida é interpretação de si mesma e de seus conteúdos³⁰”.

Vê-se, assim, que a vida humana pode ser concebida surpreendentemente como uma *magnitude orientada*, cuja intensidade e direção acabam trançando os elementos que permitem que ela seja analisada. Desse modo, a vida só pode ser compreendida *em função da intensidade e da direção que ela própria toma* – o que pode ser representado por um vetor que indica e aponta a importância e a significação que certas coisas têm pra nós, dentre várias. Por isso, a vida humana não só se estrutura e adquire fisionomia em função das intensidades e das direções que as coisas têm para nós como também são estes os fatores que a transformam definitivamente numa *narrativa*, num argumento, permitindo que ela seja contada e, ao mesmo tempo, compreendida:

“A vida humana sempre se organiza a partir de um pressuposto determinado, a partir de uma expectativa, e isto significa em uma direção que lhe dá *argumento*. As coisas da vida vão vindo, saem ao nosso encontro, e são acolhidas e recebidas por nós dentro de uma orientação vital sumamente precisa. Por isso as coisas têm uma *feição*. A linguagem emprega amiúde a expressão ‘*as coisas mudaram de feição*’, porque só ao tomarem-na, isto é, ao adquirirem uma nova mudando a anterior, nos damos conta dela; porém, é claro que antes de tomarem uma feição tinham outra. Essa inclinação ou fisionomia que a vida mostra vem precisamente de nossas *inclinações*, que impõem uma feição a tudo o que nela encontramos. (...) A idéia da *feição* – nunca usada, que eu saiba, pela filosofia e mais importante do que parece – é a contrapartida dessas orientações. É o que permite que a vida tenha, em seu trato com as coisas, *argumento*. A feição é o modo de ser das coisas quando são realidades vividas a partir de uma estrutura vetorial... isto é, a maneira que tem de *se tornarem* quando a perspectiva em que as encontramos não é simplesmente perspectiva, relação intencional ou visual, e sim pressão ativa e orientada, comportamento executivo a seu respeito. As coisas tomam uma feição – sempre dramática – quando se lhes disparam as flechas vetoriais dos projetos biográficos³¹”.

Considerada deste modo, a vida só assume uma feição e uma fisionomia por causa das perspectivas que o sujeito nutre em relação a algumas coisas do mundo ao seu redor, ou seja, por causa das direções que ela própria toma, se orientando em função daquelas coisas que lhe têm significação e sentido, dentre as várias coisas que existem e compõem o mundo. No entanto, por mais que estas perspectivas sejam intencionais e determinem uma direção, elas não são suficientes ainda para esculpirem a fisionomia e os contornos de uma vida visto que

³⁰ MARIÁS, 1971, p 91, 92

³¹ MARIÁS, 1971, p 94, 95

está só se define à medida que o sujeito vai efetivamente seguindo numa direção. Por isso, parece que o sentido da vida só é descoberto à medida que vamos efetivamente cavando um caminho em determinada direção. Antes disso, a vida é só perspectiva, ou melhor, só um projeto, cuja realização se torna o maior empreendimento de um ser humano - o que vem propriamente a dar feição e fisionomia a sua vida.

Considerando tudo isso, parece que um dos ingredientes fundamentais de que se compõe a vida humana é o seu *sentido de direção*. Aliás, se lembrarmos de tudo que foi admitido, mesmo que a título de hipótese, nos dois capítulos anteriores, veremos que o espaço se constitui como tal por possuir também o mesmo ingrediente: *direção*. Isto significa que tanto a vida quanto o espaço se constituem como tais à medida que são compostos por *direção*: sem esta, parece que a vida e o espaço não têm fisionomia própria, e não são nada. O espaço se define e se qualifica como tal justamente por ter direção, tal como a vida se define e se qualifica por possuir a mesma propriedade. *O espaço, bem como a vida, se definem por possuírem, ambos, direção*, e é isto que de certo modo os iguala, visto que compartilham de um mesmo atributo.

Mas isto seria suficiente para admitirmos que a direção biográfica ou existencial *implica* na direção espacial, ou que a estrutura própria do espaço *implica* na estrutura própria da vida? Se a vida e o espaço compartilham de uma mesma propriedade, isto seria suficiente para tomá-los como semelhantes, visto que há um elemento em comum que os iguala?

Suficiente, não. No entanto, se pudéssemos admitir isto, mesmo que a título de hipótese, vislumbraríamos uma explicação possível para o fato da vida humana se encontrar entrelaçada e determinada pelo espaço cósmico, tal com a astrologia admite: *é que a direção define tanto a vida quanto o espaço, constituindo propriamente o elemento que une e enlaça o homem ao cosmo*. Aliás, se considerássemos tudo que foi dito, veríamos que, sem direção, não compreenderíamos nem a vida e nem o espaço – e, por isso, nem mesmo uma possível relação de parentesco existente entre eles.

A direção típica do espaço, bem como a direção típica da vida, constituem um elemento que talvez jogue alguma luz na obscura relação que a astrologia diz haver entre o cosmo e o homem.

BIBLIOGRAFIA

- BRAGUE, Remi. *A Sabedoria do Mundo*. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.
- BRISSON, Luc. *Leituras de Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.
- BURNET, John. *O Despertar da Filosofia Grega*. São Paulo: Ed Siciliano, 1994.
- CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o Homem*. São Paulo: Ed Martins Fontes, 2001.
- _____. *Indivíduo e o Cosmo na Filosofia do Renascimento*. São Paulo: Ed Martins Fontes, 2001.
- _____. *A Filosofia das Formas Simbólicas: O Pensamento Mítico*. São Paulo: Ed Martins Fontes, 2004.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Ed Martins Fontes, 1999.
- EVOLA, Julius. *Revolta contra o Mundo Moderno*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989.
- GARIN, Eugénio. *Idade Média e Renascimento*. Lisboa: Ed Estampa, 1994.
- _____. *O Zodíaco da Vida*. Lisboa: Ed Estampa, 1997.
- GUÉNON, René. *A Crise do Mundo Moderno*. Lisboa: Ed Vega, 1977.
- _____. *O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989.
- GUSDORF, Georges. *Mito e Metafísica*. São Paulo: Ed Convívio, 1980.
- HADOT, Pierre. *O Véu de Ísis: Ensaio sobre a História da Idéia de Natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- JAEGER, Werner. *Paidéia, a Formação do Homem Grego*. São Paulo: Ed Martins Fontes, 2003.
- KOYRÉ, Alexandre. *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*. Rio de Janeiro: Ed Forense Universitária, 2001.
- LENOBLE, Robert. *História da Idéia de Natureza*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- MARÍAS, Julián. *Antropologia Metafísica*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.
- MARITAIN, Jacques. *A Filosofia da Natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- MARRAMAO, Giacomo. *Céu e Terra*. São Paulo: Ed Unesp, 1997.
- MICHELI, Gianni. *Caos/Cosmo em Natureza Esotérico/Exotérico* da Enciclopédia Einaudi, volume 18. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1990.
- NATOLI, Salvatore. *Filosofia e Formação do Caráter*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- NASR, Seyyed Hossein. *O Homem e a Natureza*. Rio de Janeiro: Ed Zahar, 1977.
- SPINELLI, Miguel. *Questões Fundamentais da Filosofia Grega*. São Paulo: Ed Loyola, 2006.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito e Política*. São Paulo: Ed Edusp, 2008.