

VERA RODRIGUES

*Gabinete de Filosofia Medieval | Universidade do Porto*

## ***Microcosmus: notas sobre um velho tema***

*In memoriam Francisci Sardo*

*If all time is eternally present  
All time is unredeemable.*

T. S. Eliot, *Burnt Norton, I*  
Four Quartets

*Microcosmus, id est minor mundus*. Repetida inúmeras vezes nos textos do Ocidente medieval, a caracterização do homem como mundo em miniatura parece constituir, na extraordinária diversidade das suas expressões, uma componente essencial do pensamento simbólico. Pelos recursos epistémicos que mobiliza (designadamente pela preeminência da lógica da analogia); pelas funções que desempenha – a atribuição de um sentido global ao mundo e à realidade e, dessa maneira, as respostas às questões mais originariamente antropológicas – o tema do homem como microcosmos partilha certamente com o mito algumas das suas características maiores<sup>1</sup>. A essa luz, precisamente, se pode dizer um elemento constituinte da racionalidade humana, enquanto instância produtora de sentido e

---

<sup>1</sup> Para uma análise aprofundada do mito, da sua lógica interna e dos dispositivos racionais que lhe são peculiares, veja-se F. SARDO, *Logos e racionalidade na génese e estrutura da lógica de Aristóteles*, INCM, Lisboa 2000, pp. 89-120; para uma caracterização cabal do mito, cf. W. BURKERT, *Mito e mitologia*, Faculdade de Letras, Coimbra 1986, com tradução de Maria Helena ROCHA PEREIRA; e F. JESI, *O mito*, Presença, Lisboa 1977.

enquanto consciência de si, do mundo, da unidade e da totalidade, da alteridade, e das relações susceptíveis de instaurar a unidade na multiplicidade<sup>2</sup>. Nesse sentido, o tema do homem como microcosmos – designadamente, na sua expressão antropomórfica – representa a dimensão subjectiva por excelência na relação gnoseológica que opõe um sujeito a um objecto.

Por outro lado, ao operar, através da analogia, da metáfora e da comparação<sup>3</sup>, um jogo de correspondências mais ou menos complexas entre o homem e o cosmos, o tema do microcosmos privilegia necessariamente as categorias da totalidade, da unidade e da organicidade. Considerado como mundo em miniatura, o homem obedece às mesmas leis do universo em que se inscreve na medida exacta em que reproduz e espelha a estrutura e as leis fundamentais desse universo. É assim que, para além do cosmos que são o homem e o mundo, se pode definir ainda um terceiro plano de correspondências (primeiro em dignidade ontológica e comum a todas as filosofias de inspiração platónica), constituído por essas mesmas leis, ideias puras ou essências dos seres do mundo sensível. Nessa medida – e sobretudo através da mediação da Alma do Mundo platónica – é a própria racionalidade humana que constitui, em si e por si mesma, um microcosmos: participando da natureza divina da Alma do Mundo, a alma racional humana contém

<sup>2</sup> A representação do homem como microcosmos parece constituir, com efeito, o que se poderia chamar um universal antropológico. A sua presença é atestada nas mais remotas expressões articuladas do pensamento humano, em particular nas suas expressões religiosas. Entre os numerosos estudos consagrados ao tema, sobretudo nas suas origens indo-orientais, veja-se a obra recentemente coordenada por Ph. GIGNOUX e P.-S. FILLIOZAT, *Ressembler au monde: nouveaux documents sur la théorie du macro-microcosme dans l'Antiquité orientale*, Brepols, Turnhout 1999, bem como R. BRAGUE, «Deux versions du microcosme. Être le monde en petit ou devenir le monde en grand», in A. HASNAWI – A. ELAMRANI-JAMAL – M. AOUDAD (ed.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque. Actes du colloque de la SI-HSPAI (Société internationale d'histoire des sciences et de la philosophie arabes et islamiques), Paris, 31 mars – 3 avril 1993* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 79), Institut du Monde Arabe/Peeters, Leuven/Paris 1996, pp. 523-533.

<sup>3</sup> P. DRONKE sublinha justamente – no contexto de um certo platonismo do século XII, de que mais adiante nos ocuparemos – a importante função hermenêutica e gnoseológica da analogia, das *imagines* ou *similitudines* tão caras aos autores deste século: «The conception that *imago* and *similitudo* have an essential cognitive function, that they are ways of showing what cannot be said, ways of leading the mind to intimations at the limits of its efforts at intellectual understanding – all this could be inferred by a twelfth century thinker not only from this moment in *Timaeus*, but from the famous and much-cherished passage in Saint Paul, I, Cor. XIII 9-12, especially from the words: *Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem.*» Cf. P. DRONKE, *Fabula. Explorations into the uses of myth in medieval platonism*, Leiden-Cologne 1974, p. 34.

também ela em si todas as coisas, ou mais precisamente, todas as ideias (essências ou formas) das coisas.

Um último plano de convergência das mesmas homologias e princípios constituintes do real pode ainda ser formulado em termos da própria comunidade dos homens. É assim que a *polis* se torna imagem do cosmos e, como o cosmos, deverá ser regida pelos mesmos princípios de racionalidade, definidos em última instância, de acordo com o *Timeu* de Platão, pelas esferas do Mesmo e do Outro.

É com efeito a Platão, e em particular ao *Timeu*, que remonta a primeira formulação ocidental do tema do microcosmos. O Mundo é um Todo vivo, de forma esférica, capaz de tudo envolver e de tudo conter, fabricado pelo Demiurgo segundo o modelo eterno e inteligível<sup>4</sup>. Contendo em si quatro ideias diferentes, correspondendo às quatro espécies animais, que por sua vez correspondem aos quatro elementos cósmicos<sup>5</sup>, o modelo inteligível determina a acção do demiurgo nos termos aritmo-geométricos que definem os elementos, e, por conseguinte, a natureza de todos os seres sensíveis. A mesma unidade de princípios elementares preside desta maneira ao corpo do vivo sensível que é o cosmos e a todos os corpos que nele estão contidos<sup>6</sup>. Como todos os outros corpos, o homem é constituído de quatro elementos<sup>7</sup>. A diferença fundamental – restabelecendo, na unidade, a relação do todo e da parte – reside na quantidade respectiva de elementos,

<sup>4</sup> Platão, *Timeu*, ed. e tradução de A. RIVAUD, Belles-Lettres, Paris 1970, 33d, p. 145: «Et il [Demiurgo] a ainsi combiné, d'abord pour que le Tout fût autant que possible un Vivant parfait, formé de parties parfaites, et en outre pour qu'il fût unique, rien ne demeurant dont pût naître un autre vivant de même sorte (...)». E, um pouco adiante, *Timeu*, 33b, ed. RIVAUD, p. 146: «Or, au Vivant qui doit envelopper en lui-même tous les vivants, la figure qui convient est celle qui comprend en elle-même toutes les figures possibles. C'est pourquoi le Dieu a tourné le Monde en forme sphérique et circulaire, les distances étant partout égales, depuis le centre jusqu'aux extrémités. C'est là de toutes les figures la plus parfaite et la plus complètement semblable à elle-même».

<sup>5</sup> A saber: a espécie dos deuses secundários, associada ao fogo, e a quem será confiada a formação do corpo do homem; a espécie dos animais alados, associada ao ar; a dos animais aquáticos e a dos animais terrestres, associadas respectivamente à água e à terra. Cf. *Timeu*, 39e-40b, ed. RIVAUD, pp. 153-154.

<sup>6</sup> «De même que l'on peut dire qu'il existe un seul corps contenant tous les autres corps, de même il existe une seule créature vivante qui renferme en elle toutes les autres créatures vivantes. Celles-ci ont, en principe, la même nature que l'être cosmique. Elles lui ressemblent, bien qu'à des degrés différents. Ainsi tous les êtres deviennent des *microcosmoi*, des dieux stellaires jusqu'aux végétaux», A. OLERUD, *L'idée de Macrocosmos et de Microcosmos dans le Timée de Platon*, Uppsala, 1951, p. 16.

<sup>7</sup> Cf. *Timeu*, 31b e sq., ed. RIVAUD, p. 144 e sq., sobre a composição elementar do corpo do mundo; Cf. também *Timeu*, 42e e sq., ed. RIVAUD, p. 158 e sq., sobre a formação dos corpos dos seres vivos pelos deuses menores e das características dos corpos em função das qualidades elementares.

que o cosmos possui na sua totalidade absoluta e o homem apenas em pequena quantidade. É por essa razão que, contrariamente ao homem, o cosmos não pode morrer ou envelhecer jamais: sistema fechado, não perde nada de si e nada recebe do exterior. O homem, pelo contrário, submetido aos mesmos movimentos elementares do Todo, não resiste, no entanto, à pressão das forças exteriores de atracção elementar recíproca sob cuja acção se dá progressivamente a decomposição do corpo humano<sup>8</sup>. Os restantes movimentos fisiológicos do corpo humano não deixam por isso de estar submetidos aos mesmos princípios reguladores dos movimentos elementares do Todo: a nutrição humana e a circulação humanas, como as do Vivo que é o Todo, obedecem aos mesmos movimentos elementares<sup>9</sup>, o funcionamento do sistema respiratório depende das qualidades dos elementos, muito particularmente do fogo, a percepção visual é, também ela, associada com o fogo, resultando do encontro «do semelhante com o semelhante», isto é, da luz que emana do olho e da luz exterior emanando do objecto.

O plano das correspondências psicológicas, supondo as doutrinas da formação da Alma do Mundo e da alma humana, é sem dúvida dos mais complexos. Como ser vivo que é, o cosmos é um composto de alma e de corpo. Da mesma maneira que no homem o corpo não é mais que um criado subalterno da alma, assim também o corpo do mundo se encontra submetido à Alma do Mundo. Da mesma maneira que a alma racional se encontra sediada na cabeça do homem como numa acrópole, assim também a esta Alma do Mundo de índole astronómica<sup>10</sup> cabe o papel de administrador e de Senhor cósmico. Da mesma maneira que a Alma do Mundo se encontra no corpo esférico do mundo, assim também a cabeça do homem, sede da alma racional, imita a forma do mundo.

Será no entanto na identidade fundamental de natureza entre a Alma do Mundo e a alma humana que as correspondências psicológicas entre o homem e o cosmos ganham maior consistência e densidade filosófica. Com efeito, a alma hu-

<sup>8</sup> Cf. *Timeu*, 80e-81e, ed. RIVAUD, pp. 212 e sq.

<sup>9</sup> O sistema circulatório, designadamente, é comparado a um sistema de irrigação, as veias e artérias comparadas semelhantes aos canais dos jardins – *Timeu*, 77c-78a, ed. RIVAUD, pp. 207-208.

<sup>10</sup> Cf. *Timeu*, 35a-36d, ed. RIVAUD, pp. 147-149, sobre a harmonização da Alma do Mundo em termos de proporções geométricas, aritméticas e harmónicas (passagem demasiado longa para que a possamos citar aqui, como é frequentemente o caso nos diálogos de Platão). Da primeira definição harmónica e da divisão da Alma do Mundo nos dois círculos do Mesmo e do Outro resultam, respectivamente, as linhas do equador e da eclíptica; os intervalos subsequentes operados no círculo do outro definem, por seu turno, as esferas dos sete planetas. Sobre os círculos do Mesmo e do Outro na Alma do Mundo e sobre os círculos planetários, cf. F.M. CORNFORD, *Plato's cosmology*, Hackett Publ., Indianapolis-Cambridge 1984, pp. 72-94.

mana é formada da mesma *ousia* – substância resultante da mistura da substância divisível do Mesmo e da substância indivisível do Outro – que constitui a substância da Alma do Mundo<sup>11</sup>. A sua imperfeição relativamente à Alma do Mundo reside no carácter mais impuro da *ousia* que restou da formação da alma cósmica. É em virtude desta identidade substancial que o pensamento e o conhecimento do *nous* humano é pautado pelos mesmos movimentos do círculo do Mesmo e do círculo do Outro, definidos pela revolução da Alma do Mundo sobre si mesma. A perfeição deste movimentos do pensamento, no entanto, é perturbada no homem pelos movimentos violentos que as sensações produzem na alma, desregulando e distorcendo não só as revoluções do círculo do mesmo, como também as do círculo do outro. Este parentesco celeste e divino da alma racional humana é sublinhado ainda pela teoria da origem astral das almas humanas e pela imagem segundo a qual o homem é uma planta, não terrestre, mas celeste<sup>12</sup>.

Um terceiro aspecto da teorização platónica do homem como imagem do cosmos é representado finalmente pela relação estabelecida com a *República*<sup>13</sup>. A sociedade tripartida da *República* corresponderia assim à tripartição da alma humana<sup>14</sup>: na cabeça reside a função dirigente, no peito ou no coração a função de guerreiro e no ventre a função nutritiva. O homem é pois um estado em miniatura, ou inversamente, o estado é como um homem em grande escala. Por outro lado, da mesma maneira que o cosmos, a sociedade é um organismo vivo, e, da mesma maneira que no cosmos as diversas funções se encontram em equilíbrio, assim na sociedade deve reinar a harmonia. O chefe da sociedade corresponde à razão na cabeça do homem, essa razão corresponde por sua vez ao *Nous* da Alma do Mundo.

<sup>11</sup> *Timeu*, 41d-e, ed. RIVAUD, p. 157: «Il [Demiurgo] dit ces mots et revenant au cratère, dans lequel il avait d'abord mêlé et fondu l'âme du Tout, il y versa les résidus des premières substances et les y mélangea à peu près de même. Toutefois, il n'y eut plus, dans le mélange, de l'essence pure identique et invariable, mais seulement de la seconde et de la troisième».

<sup>12</sup> *Timeu*, 90a, ed. RIVAUD, p. 225: «Au sujet de l'espèce d'âme qui est la principale en nous, il faut faire la remarque suivante. Le Dieu en a fait cadeau à chacun de nous comme d'un génie divin. C'est le principe dont nous avons dit qu'il demeure dans la partie la plus élevée de notre corps. Or, nous en pouvons affirmer très véritablement que cette âme nous élève au-dessus de la terre, en raison de son affinité avec le ciel, car nous sommes une plante non point terrestre, mais céleste.»

<sup>13</sup> Cf. *República*, 439d e sq. A complementaridade dos dois diálogos é, desde logo, posta em termos de sucessão temporal: ambos teriam tido lugar, um após o outro, em dois dias seguidos – cf. *Timeu*, 17a-d, ed. RIVAUD, pp. 125-130, síntese do debate da véspera.

<sup>14</sup> Cf. *Timeu*, 69 c- 71a, ed. RIVAUD, pp. 195-198.

O *Timeu* de Platão foi transmitido à Idade Média na tradução latina, incompleta, de Calcídio, juntamente com o comentário que dele fez o tradutor latino<sup>15</sup>. Referindo-se ao microcosmos como *brevis mundus*, Calcídio distingue duas interpretações do tema<sup>16</sup>: uma, a que poderíamos chamar mais física; e outra, essencialmente psicológica<sup>17</sup>. Com efeito, segundo os físicos, o homem pode ser considerado um mundo em miniatura porque homem e mundo são constituídos da mesma matéria e dos mesmos elementos, e possuem ambos uma alma da mesma natureza. O corpo humano possui uma solidez susceptível de ser apreendida pelo tacto, e que resulta da terra sólida; possui calor, e a sua visão é sensível à luz, o que não pode existir sem o fogo; possui partes plenas de

- 
- <sup>15</sup> Cf. J. H. WASZINK (éd.), *Timaeus. A Calcidio translatus commentarioque instructus*, Ed. Warburg–Brill, Londres-Leiden 1962. A tradução de Calcídio termina em *Timeu*, 53c, e foi a versão por excelência do diálogo platónico durante toda a Idade Média. A tradução de Cícero (editada por R. GIOMINI, *Cicero, De divinatione, De fato, Timaeus*, Leipzig, 1975) teve uma circulação incomparavelmente mais reduzida, explicável talvez pelo seu carácter fragmentário. Com efeito, o fragmento da tradução ciceroniana conservado nos manuscritos compreende somente *Timeu* 27d-47b, com exclusão, por conseguinte, de toda a introdução efabulatória do diálogo. Começando imediatamente com a exposição matemática do *Timeu*, sem dúvida a mais complexa e a menos imediatamente acessível, a tradução ciceroniana oferecia sobretudo (por vontade deliberada do tradutor ou por vicissitudes da transmissão do texto?) um tratado cosmológico da constituição do universo – o título com que figura frequentemente nos manuscritos é exactamente *De constitutione mundi*. Os testemunhos mais antigos da tradução de Cícero são o célebre *Leiden corpus*, e, em forma de *excerpta*, o *Collectaneum Hadoardi*, datando do sec. IX. Veja-se, a este respeito, A. SOMFAI, «The eleventh-century shift in the reception of Plato's *Timaeus* and Calcidius's *Commentary*», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 65 (2002) 4-6.
- <sup>16</sup> Observe-se entretanto que, se a sua tradução termina em 53c, Calcídio veicula no entanto, através do seu comentário, ideias, termos e desenvolvimentos do conjunto do *Timeu*. É o caso das correspondências entre o corpo humano e a cidade, que ocorrem apenas em 70a-d do *Timeu*, e que Calcídio utilizada abundantemente ao comentar a estrutura do corpo humano (*Timeu* 44d-45b). Cf. P. DUTTON, «*Illustre ciuitatis et populi exemplum*: Plato's *Timaeus* and the transmission from Calcidius to the end of the twelfth century of a tripartite scheme of society», *Medieval Studies* 45 (1983) 82-86.
- <sup>17</sup> E que Marie-Thérèse d'Alverny identifica com as posições dos «físicos» e dos «teólogos» – considerando ainda ser a esta última que Calcídio concede maior importância, mesmo se o esquema dos quatro elementos se torna a versão mais didáctica e difundida da tematização calcideana do microcosmos: «Calcidius attache plus d'importance aux symboles des 'théologiens'; son exposé montre que l'Âme du monde et l'âme de l'homme, qui ont une seule et même nature, assurent l'unité du Cosmos et de l'être humain», cf. Marie-Thérèse d'ALVERNY, «L'homme comme symbole. Le microcosme», in *Simboli e simbologia nell'Alto Medioevo (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto, 3-9 aprile 1975)*, Spoleto 1976, p. 128; réimp. em *Id.*, *Etudes sur le symbolisme de la sagesse et son iconographie*, ed. Ch. BURNETT, Ashgate, Aldershot 1993.

*spiritus*<sup>18</sup>, como os vasos circulatórios a que chamamos artérias, e que não podem existir sem o ar; e possui humidade, como o sangue e os outros humores, que dependem da água<sup>19</sup>.

Na segunda perspectiva, a teorização do microcosmos repousa sobre as correspondências entre as faculdades da alma humana, a sua localização no corpo e a ordem e a organização do corpo do mundo. A cabeça, domicílio da faculdade principal da alma que é a razão, é a parte do corpo que, como uma cidadela, ocupa a mais eminente posição. Construída segundo o modelo do corpo do mundo, a cabeça é, como ele, esférica. No mesmo domicílio habitam aliás os companheiros da razão que são os sentidos. A outra parte principal da alma, segunda em dignidade, é a força vital, que se situa no coração<sup>20</sup>.

Calcídio prossegue a exposição da homologia formal entre o homem e o mundo (enquanto Todo formado por um corpo e uma alma). A organização do mundo e da Alma do Mundo comporta a distinção de três partes: uma parte superior, reservada às coisas celestes; uma parte intermédia, onde habitam os anjos e os demónios; e a terra, reservada às coisas terrestres. A parte celeste governa,

<sup>18</sup> O termo latino *spiritus* traduz geralmente o grego *pneuma*: ar, respiração, espírito vital. Para uma análise aprofundada das diversas acepções do termo, veja-se M. FATTORI et M.L. BIANCHI (eds.), *Spiritus (Actas do IVº Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Roma 7-9 gennaio 1983)*, Ed. dell'Ateneo, 1984.

<sup>19</sup> Cf. Calcídio, *Commentarius in Timeum*, 202, ed. WASZINK, pp. 221-22: «Corpora nostra ex quatuor materiis esse composita in promptu est. Est enim quiddam in his contiguum, quod tactui resistit, idque sine terrena soliditate non est, est etiam calidum aliud idemque uisibile – porro quae talia sunt, sine igni esse non possunt –, est praeterea plenum spiritus, ut sunt hae uenae quae arteriae nuncupantur, est etiam humor, ut sanguis et cetera quae manant ex corpore. Sed neque humor sine aqua neque spiritus sine aere consistet umquam; est igitur in corporibus nostris aquae portio et item aeris nec non ignis et terrae. Unde opinor hominem mundum breuem a ueteribus appellatum; nec immerito, quia totus mundus et item totus homo ex isdem sunt omnibus, corpore quidem easdem materias habente, anima quoque unius eiusdemque naturae.»

<sup>20</sup> Cf. Calcídio, *Comm. in Tim.*, 213, ed. WASZINK, p. 228: «Orditur denique a capite, quam partem corporis principali quadam esse eminentia dicit proptereaque oportuisse in excelso atque eminenti loco tamquam arcem totius corporis collocari, ut domicilium esset partis animae principalis, quod hegemonicon a philosophis dicitur, id est ratio; cuius duplex uirtus, altera intelligens, opinatrix altera, iuxta quas sapientia cum disciplina et item prudentia cum rectis opinionibus conualescunt». E, um pouco mais adiante, *Comm. in Tim.*, 231, ed. WASZINK, p. 245: «Rationabili uelut arx corporis et regia, utpote uirtuti quae regali quadam eminentia praestat, id est domicilium capitis, in quo habitet animae principale, quod ad similitudinem mundi sit exaedificatum, teres et globosum, purum separatumque ab ea quae cibo alimentisque nascatur illuue; in quo quidem domicilio sensus quoque habitent, qui sunt tamquam comites rationis et signi <feri>, scilicet ut de proximo sensibus interpellantibus statuatur super his quae sentientur (...).»

os anjos executam as ordens, as coisas terrestres são regidas. Da mesma maneira, existe no homem algo soberano, que governa; algo de intermédio, que age; algo que pertence ao terceiro e último plano, que é regido e administrado. Ou seja: a alma comanda, a força vital, situada no peito, executa, e o que existe abaixo da cintura é governado e mantido<sup>21</sup>.

A transposição para o plano da cidade é virtualmente directa<sup>22</sup>: os homens mais prudentes e mais sages ocupam a posição superior, os jovens constituem o exército e situam-se no plano intermédio, o povo é relegado para o último lugar. Os primeiros governam e ordenam, os militares executam, e ao povo compete trabalhar para a utilidade pública. A tripartição social traduz portanto exactamente a própria tripartição da alma: a razão, plena de sabedoria, é o chefe de todo o corpo, residindo no capitólio; a força da iracúndia habita no campo do coração, como a juventude armada; e enfim o povo, isto é, o desejo ou apetite, habita a parte escondida<sup>23</sup>.

O comentário de Calcídio alimentou generosamente, como se pode compreender, toda a especulação medieval centrada, não só no *Timeu*, como na *Consolatio Philosophiae* de Boécio ou ainda no *Commentum in somnium Scipionis*

<sup>21</sup> Calcídio, *Comm. in Tim.*, 232-233, ed. WASZINK, p. 246: «Certe hominis membra sequuntur ordinationem mundani corporis; quare si mundis animaque mundi huius sunt ordinationis, ut summitas quidem sit dimensa caelestibus hisque subiecta diuinis potestatibus quae appellatur angeli et daemones, [in] terra uero terrestribus, et imperant quidem caelestia, exequantur uero angelicae potestates, reguntur porro terrena, prima summum locum obtinentia, secunda medieta-tem, ea uero quae subiecta sunt imum, consequenter etiam in natura hominis est quiddam regale, est aliud quoque in medio positum, est tertium in imo, summum quod imperat, medium quod agit, tertium quod regitur et administratur. Imperat igitur anima, exequitur uigor eius in pectore constitutus, reguntur et dispensantur cetera pube tenus et infra. Atque hanc eandem ordinationem inuenimus etiam in libris Politiae.»

<sup>22</sup> E suportada, aliás, pela tripartição social definida por Platão na passagem já referida da *Republi- ca* (439d e sq.), a que Calcídio faz frequentemente referência. Para uma análise pormenorizada dos desenvolvimentos dados por Calcídio ao esquema tripartido da sociedade, veja-se o artigo já citado de P. DUTTON, «Ilustre...», que examina ainda a transmissão textual dependente do comen- tário de Calcídio, neste aspecto preciso, até Alain de Lille.

<sup>23</sup> Calcídio, *Comm. in Tim.*, 233, ed. WASZINK, p. 246: «Principalis quidem urbis illius uiros ut prudentissimos sapientissimosque editiores urbis locos habitare iussit, post hos militem atque in armis positam iuuentutem, quibus subiecit sellularios atque uulgares, ut illi quidem ut sapientes praecepta dent, militares agant atque exequantur, uulgares uero competens et utile praebeant ministerium Sic animam quoque ordinatam uidemus: rationabilem quidem partem eius, ut sapientissimam, principem partem obtinentem tamquam totius corporis capitolum, uigorem uero qui est iracundiae similis ut militem iuuentutem in cordis castris manentem, uulgare et sellularium, quod est cupiditas seu libido, inferioribus abditum occultatumque natura.»



de Macróbio. Teremos oportunidade de examinar mais atentamente a contribuição boéciana para a tematização alto-medieval do tema do microcosmos. No que respeita a Macróbio, sublinhe-se desde já a importância da convergência entre a *República* de Platão e a *República* de Cícero, posta em evidência desde o primeiro livro do seu Comentário<sup>24</sup>. Mas, mais importante, Macróbio começa de imediato por sublinhar a necessidade de fundamentação metafísica do discurso político: como bem compreendeu Platão, a boa organização da república exige, da parte dos cidadãos, o amor da justiça que só a crença na imortalidade da alma pode infundir<sup>25</sup>. É assim que a doutrina da imortalidade da alma, na medida em que apela nomeadamente à demonstração da sua natureza celeste, remete forçosamente para os seus próprios fundamentos cosmológicos e, em última instância, para as doutrinas astronómicas que subtendem e definem, no pensamento platónico, a natureza da alma (alma humana ou Alma do Mundo)<sup>26</sup>. Não será certamente um acaso que a secção astronómica do *Commentum* (I,14, 21-23, 13) tenha constituído um dos principais pontos de interesse para os autores medievais<sup>27</sup>. A relação de complementaridade entre a *República* e o *Timeu* resulta por conseguinte evidente, e Macróbio estará inevitavelmente no espírito dos comentadores medievais quando identificam o tema central do diálogo precisamente com a articulação entre *iustitia naturalis* e *iustitia positiva*, como veremos adiante.

<sup>24</sup> Se Platão e Cícero tratam ambos da *res publica*, «alter qualis esse deberet, alter qualis esset a maioribus instituta disseruit.» Macróbio, *Commentum in somnium Scipionis*, I.1.1, ed. M. ARMISEN-MARCHETTI, Belles-Lettres, Paris 2001, p. 1.

<sup>25</sup> «Rerum omnium Plato et actuum naturam penitus inspiciens aduertit in omni sermone de rei publicae institutione proposito infundendum animis iustitiae amorem, sine qua non solum res publica, sed nec exiguus hominum coetus, ne domus quidem parua constabit. Ad hunc porro iustitiae adfectum pectoribus inoculandum nihil aeque patrocinatorum uidit quam si fructus eius non uideretur cum uita hominis terminare. Hunc uero superstitem durare post hominem qui poterat ostendi, nisi prius de animae immortalitate constaret?» Macróbio, *Comm. in somn. Scipionis*, vol. I,1, 4-5, ed. cit., pp. 2-3.

<sup>26</sup> Para além da sua presença implícita nestas doutrinas, a analogia microcosmos-macrocosmos é explicitamente enunciada em *Comm.*, II, 12, 10-12: «Sic cum morte animalis discesserit animatio, cadit corpus regente uduatum, et hoc est quod uidetur in homine mortale, anima autem, qui uerus homo est, ab omni condicione mortalitatis aliena est, adeo ut in imitationem dei mundum regentis regat et ipsa corpus, dum a se animatur. Ideo physici mundum magnum hominem et hominem breuem mundum esse dixerunt.» Macróbio, *Comm. in somn. Scipionis*, II, 12, 10-12, ed. A. Th. WILLIS, Teubner, Stuttgart-Leipzig, Teubner 1994<sup>3</sup>.

<sup>27</sup> Sobre a tradição medieval do *Commentum in somnium Scipionis* de Macróbio, veja-se M. ARMISEN-MARCHETTI, «Introduction» à sua edição (unicamente do liv. I, até ao momento), ed. cit., pp. lxxvi-lxxii; e, sobretudo, I. CAIAZZO, *Lectures médiévales de Macrobe*, Vrin, Paris 2002, pp. 27-43.

Testemunhos da influência de Macróbio, e nomeadamente da sua astronomia, são Isidoro de Sevilha e Beda o Venerável, que nos interessam aqui precisamente enquanto poderosos veículos de difusão do tema do microcosmos.

A avaliar pela sua recorrência nas diversas obras, o tema do microcosmos foi certamente um tema caro a Isidoro. Nas *Sententiae*, o homem é um *brevis mundus*, composto pelo conjunto das coisas e submetido à mesma *ratio* que rege o mundo: encontra-se, como o mundo, submetido ao mesmo fluxo do tempo e das épocas da vida, ao crescimento e à diminuição<sup>28</sup>. Esta introdução da categoria temporal no tema do microcosmos não deixou aliás de ser observada por Marie-Thérèse d'Alverny, que aponta para o seu desenvolvimento em diagramas e imagens de inspiração isidoriana<sup>29</sup>. As *Differentiae*, por seu turno, desenvolvem toda uma série de analogias fundadas na anatomia e na composição elementar do homem. O seu corpo, feito de substância mortal, é regulado por uma *ratio* quadripartida fundada nos quatro elementos: a sua carne releva da terra, o sangue da água, a respiração do ar e o calor vital, do fogo. Da mesma maneira, no plano anatómico, a cabeça corresponde ao céu, os olhos, ao sol e à lua; o peito é assimilado ao ar, em virtude da respiração, comparável aos ventos; o ventre é o mar, onde se reúnem todos os humores; e os pés correspondem à terra. Da mesma maneira que Deus se encontra no céu, o espírito (*mens*) do homem feito da substância imortal, encontra-se na cabeça, a parte mais elevada do corpo. Parentesto divino que se exprime, por outro lado, na postura erecta do homem, permitindo-lhe a contemplação o céu<sup>30</sup>.

É sensivelmente o mesmo tipo de correspondências que encontramos no liv.

<sup>28</sup> Isidoro de Sevilha, *Sententiae*, ed. P. CAZIER, CCSL, 111, Brepols, Turnhout 1998, I, 8.1-8.2, pp. 19-20: «Mundus ex rebus uisibilibus, sed tamen inuestigabilibus constat. Homo autem ex rerum uniuersitate conpositus, alter in breui quodammodo creatus est mundus. Ratio mundi de uno consideranda est homine. Nam sicut per dimensiones aetatum ad finem homo uergitur, ita et mundus per hoc quod distenditur tempore, deficit, quia unde homo atque mundus crescere uidetur, inde uterque minuitur.»

<sup>29</sup> M.-Th. d'ALVERNY, «L'homme comme symbole», pp. 160 e pp. 170-175. Com a erudição e o saber a que nos habituou, Marie-Thérèse d'Alverny interessa-se particularmente, no seu estudo, pela tradição iconográfica do tema do microcosmos, de que apresenta inúmeros e interessantíssimos testemunhos.

<sup>30</sup> Isidoro de Sevilha, *Differentiae*, vol. I, 17, PL 83, coll. 22-23 (como nas *Etymologiae*, liv. XI, 1, 17 e sq, ed. W.M. LINDSAY, Oxford, Clarendon Press, s.d., no contexto da distinção entre a carne e o corpo); mais adiante, *Differentiae*, II, 13, 36, PL 83, coll.75-76, o homem é classificado no quarto grau da escala dos seres (que comporta seis graus); e, em *Differentiae*, II, 17, 48-50, PL 83, coll.77-78: «Habet enim in se aliquid ignis, aeris, aquae et terrae. Ratio autem terrae in carne est: humoris in sanguine, aeris in spiritu, ignis in calore vitali. Siquidem quadripartita humani corporis ratio quattuor elementorum designat speciem. Caput namque ad coelum refertur, in quo

XI, 1, 16 das *Etymologiae*, enquanto que no liv. IV, 5, 3 da mesma obra são os quatro humores do corpo humano que são associados aos quatro elementos: o sangue, associado ao ar; a *cholera* ou bilis vermelha, ao fogo; a *melancholia* ou bilis negra, à terra; o flegma, à água. São as mesmas correspondências, juntamente com as qualidades elementares e a quatripartição sazonal do ano, que encontramos, sintetizadas e seguidas de um quadro sinóptico, também no *De natura rerum*<sup>31</sup>. É por isso que, «em sentido místico», o termo «mundo» pode significar o homem: da mesma maneira que o primeiro é formado a partir dos quatro elementos, assim o homem é formado pelos quatro humores (que relevam evidentemente dos elementos) de cuja mistura resulta o seu temperamento<sup>32</sup>.

Beda o Venerável retoma, nos seus traços essenciais, a tematização de Isidoro, introduzindo no entanto as quatro idades do homem, bem como alguns desenvolvimentos relativos aos humores e aos temperamentos<sup>33</sup>. À perspectiva, essencialmente diferente, do homem-microcosmos nas *Quaestiones super Gene-*

---

sunt duo oculi, quasi duo luminaria solis et lunae. Pectus aeri conjungitur, quia sic inde emmittitur spiraminis flatus, sicut ex aere ventorum spiritus. Venter autem mari assimilatur, propter collectionem omnium humorum, quasi congregationem aquarum. Vestigia postremo terrae comparantur, eo quod sunt ultima membrorum arida, sive sicca, sicut et terra. Jam vero in capitis arce mens collocata est, tanquam in coelo Deus, ut ab alto speculetur omnia, atque regat. Factus est autem homo ad contemplationem coeli rigidus, et erectus, non sicut pecora in humum prona, atque vergentia; in cuius summitate caput est collocatum, datumque illi hoc nomen, quod hinc capiant initium sensus et nervi», e a série de comparações desenvolve-se minuciosamente ao longo dos vários parágrafos que se seguem.

<sup>31</sup> Isidoro de Sevilha, *De natura rerum*, XI, 3, ed. J. FONTAINE, *Isidore de Seville, Traité de la nature*, Bordeaux, Féret et Fils Eds., 1960, p. 217:

«Mundus annus homo»

«Siccus calidus ignis: aestas, cholera rubea»

«Calidus humidus aer: uer, sanguis»

«Humida frigida aqua: hiemps, phlegma»

«Frigida sicca terra: autumnus, melancholia».

<sup>32</sup> Isidoro de Sevilha, *De natura rerum*, IX, 1, ed. FONTAINE, p. 207: «Secundum mysticum autem sensum, mundus competenter homo significatur, quia sicut ille ex quattuor concretus est elementis, ita et iste ex quattuor constat humoribus uno temperamento conmixtis. IX, 2: Vnde et ueteres hominem in communionem fabricae mundi constituerunt, siquidem graece mundus cosmos, homo autem micros cosmos, id est minor mundus est appellatus, licet et per mundum nonnumquam scriptura peccatores insinuet, de quibus dictum est: et mundus eum non cognouit».

<sup>33</sup> «Terra namque sicca et frigida, aqua frigida et humida, aer humidus et calidus, ignis est calidus et siccus; ideoque haec autumnus, illa hiems, iste uer, ille comparatur aestati. Sed et homo ipse, qui a sapientibus microcosmos, id est minor mundus, appellatur, hisdem per omnia qualitativis habet temperatum corpus, imitantibus nimirum singulis eius quibus constat humoribus, modum temperorum quibus maxime pollet. Sanguis siquidem, qui uere crescit, humidus et calidus; cholera

*sim*, editadas aliás por Migne entre *as opera dubia et spuria* de Beda, teremos oportunidade de nos referir brevemente na sequência deste estudo. Para já, sublinhe-se a imensa difusão das obras de Isidoro e de Beda, e a importância que, por conseguinte, não puderam deixar de ter na transmissão e vulgarização do tema do microcosmos – com a contrapartida embora de um certo esvaziamento do seu conteúdo mais especificamente filosófico.

## II

A teorização platónica do homem como microcosmos teve, como sabemos, uma longa fortuna<sup>34</sup>. A apropriação do tema pelo cristianismo resultará, no entanto, complexificada pela consideração do homem enquanto ser criado *ad imaginem et similitudinem dei*<sup>35</sup>. Os desdobramentos sucessivos dos planos de correspondência e de imagem entre Deus, o homem e o mundo desenvolver-se-ão no quadro

---

rubea, quae aestate, calida et sicca; cholera nigra, quae autumnno, sicca et frigida; phlegmata, quae hieme, frigida sunt et humida. Et quidem sanguis in infantibus maxime uiget, in adolescentibus cholera rubea, melancholia in transgressoribus, id est fel cum faece nigri sanguinis admixtum, phlegmata dominantur in senibus. Item sanguis eos in quibus maxime pollet facit hilares, laetos, misericordes, multum ridentes et loquentes; cholera vero rubea faciunt macilentos, multum tamen comedentes, veloces, audaces, iracundos, agiles; nigra bilis stabilis, graves, compositos moribus, dolososque facit; phlegmata tardos, somnolentos, obliuiosos generant», Beda, *De temporibus ratione*, ed. Ch. W. JONES, *Beda venerabilis opera, pars vi Opera didascalica 2*, Brepols, Turnhout 1977, CCCM, vol. XXXV, p. 292.

<sup>34</sup> Para a história do tema do microcosmos, da Antiguidade ao Renascimento, o estudo de R. ALLERS, «Microcosmos. From Anaximandros to Paracelsus», *Traditio* 2 (1944) 319-407, continua a ser uma introdução útil, não obstante uma certa inoperância da tipologia frequentemente demasiado complexa do tema que o autor pretende definir. Mais recentemente, a obra de R. FINCKH, *Minor mundus homo: Studien zur Mikrokosmos-Idee in der mittelalterlichen Literatur*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999, oferece uma excelente síntese das ocorrências históricas do tema do microcosmos, da Antiguidade ao Renascimento.

<sup>35</sup> Para uma abordagem do tema do microcosmos no domínio da história das religiões, e em particular das modalidades doutrinárias da sua assimilação pelo cristianismo (designadamente pela patristica greco-latina), veja-se C. v. K. KRASINSKY, *Mikrokosmos und Makrokosmos in religions-geschichtlicher Sicht*, Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1960. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, «Some aspects of anthropomorphism», in S.G.F. BRANDON (ed.), *The savior God, comparative studies in the concept of salvation presented to Edwin Oliver James by colleagues and friends to commemorate his seventy-fifth birthday*, Manchester University Press, Manchester 1963, pp. 83-96, examina as aceções do termo e as ocorrências conceptuais do tema nas religiões indo-iranianas, confrontando-as com as diversas tematizações do tema do microcosmos no pensamento grego, cristão e gnóstico.

de uma simbólica progressiva e incessantemente enriquecida, doutrinariamente legitimada por essa representação especular do conhecimento humano proposta na célebre passagem paulina: *Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem*<sup>36</sup>. A esta luz, uma variante estritamente cristã do tema do microcosmos exprimir-se-á, quer na procura dos *vestigia trinitatis* na grande imagem de Deus que é o mundo criado; quer ainda, mais especificamente, nos termos de uma cristologia complexa, de índole teleológica e soteriológica, na qual Adão e Jesus resumem exemplarmente toda a obra da criação<sup>37</sup>.

Entretanto, como observa Ph. Delhaye, uma primeira apropriação do tema do microcosmos, operada por via do relato bíblico da criação, terá já sido operada pelo pensamento religioso judaico<sup>38</sup>. Com efeito, se o homem é um mundo em miniatura, pode aplicar-se a ele o que se diz do cosmos e, designadamente, o que na *Genesis* se diz da obra dos seis dias. É nesse sentido que Filón de Alexandria<sup>39</sup> vê no homem um resumo do universo: retomando as correspondências platonianas entre o corpo do homem e o corpo do mundo, por um lado, e a inteligência humana e a inteligência divina, por outro, Filón considera que é precisamente nessa inteligência que se deve ver o homem criado à imagem de Deus de que fala a *Genesis*<sup>40</sup>.

Está assim aberta a orientação exegética e moral, eminentemente alegórica,

<sup>36</sup> S. Paulo, I, Cor. XIII 9-12. Cf. P. DRONKE, *Fabula*, p. 34, já acima referida.

<sup>37</sup> Sobre a dimensão cristológica da doutrina cristã do tema do microcosmos, que não abordaremos aqui, veja-se a obra já referida de KRASINSKY, *Mikrokosmos und Makrokosmos*.

<sup>38</sup> Cf. Ph. DELHAYE, *Le Microcosmos de Godefroy de Saint-Victor. Étude théologique*, Lille-Gemboux 1951, p. 150: «Il est curieux de le constater, dès que l'esprit philosophique grec entra en contact avec la pensée religieuse juive et chrétienne, un rapprochement se fit entre le thème du microcosme et le récit biblique de la création». Ph. Delhaye observa, por outro lado, a permanência deste tema no pensamento religioso judaico, e em particular no *Livro da Criação* (composto entre 450 e 700 e um dos grandes clássicos do pensamento judaico medieval), onde uma ênfase particular é concedida às correspondências entre as diversas partes do corpo humano e os astros. Cf. Ph. DELHAYE, *Le Microcosmos de Godefroy de Saint-Victor. Étude théologique*, pp. 150-151; sobre o comentário do médico e astrólogo judeu, Sabbatai Donnolo, ao *Livro da Criação*, veja-se M.-Th. D'ALVERNY, «L'homme comme symbole», pp. 156-157.

<sup>39</sup> E não será certamente um acaso que seja precisamente Filón, figura ilustre da exegese alegórica alexandrina, a proceder precisamente a esta leitura alegórica e moral do relato bíblico da criação. Sobre a teoria alegórica de Filón de Alexandria, cf. J. PÉPIN, «Remarques sur la théorie de l'exégèse allégorique chez Philon», dans *Philon d'Alexandrie, Lyon, 11-15 septembre 1966*, Ed. du CNRS, Paris 1967, pp. 132-167.

<sup>40</sup> Filón de Alexandria, *De officio mundi*, 69, introd., trad. e notas de R. ARNALDEZ, Ed. du Cerf, Paris 1961, p. 187: «(...) car il n'y a rien de sorti de la terre qui ressemble plus à Dieu que l'homme. Mais cette ressemblance, que personne ne se la représente par les traits du corps: Dieu

assumida pelo tema do microcosmos em termos cristãos, e que encontraremos ainda, largamente representada, no século XII. Já para Orígenes – e apesar da preeminência concedida à definição do homem como imagem de Deus – o relato bíblico da criação se refere tanto ao mundo quanto ao homem, de acordo com a interpretação, carnal ou espiritual, que se adoptar<sup>41</sup>. Os ornamentos do mundo sensível de que se fala na obra dos cinco primeiros dias representam figuradamente os dons divinos feitos ao microcosmos que é o homem. O céu situado sobre o firmamento prefigura a inteligência humana, a erva que cresce quando a terra frutifica é a imagem das boas acções, as luminárias do céu representam os guias morais que são o Cristo e a Igreja, os répteis e os pássaros designam os pensamentos que nascem no espírito do homem<sup>42</sup>.

Ambrósio sublinha também, no seu comentário ao *Hexaemeron*, que a expressão *ad imaginem* diz unicamente respeito à alma<sup>43</sup> – o que não o impede, no entanto, de considerar que o corpo humano reproduz o modelo e constituição do mundo. Seguindo os momentos do relato bíblico da criação, Ambrósio observa que, da mesma maneira que o céu domina o ar, a terra, o mar, que são como membros do mundo, assim a cabeça domina os outros membros do nosso corpo, ultrapassando tudo, como o céu ultrapassa os elementos, como a cidadela ultra-

---

n'a pas la figure humaine. Et le corps humain n'a pas la forme de Dieu. L'image s'applique ici à l'intellect, le guide de l'âme. C'est bien sur le modèle de cet unique et universel intellect qu'a été copié, comme d'après un archétype, celui de chaque homme particulier, dieu en quelque sorte de qui le porte et le tient comme une image divine. Le rôle qui joue le guide suprême dans le monde entier, il semble en effet que l'intellect humain le joue dans l'homme.»

<sup>41</sup> A distinção dos dois níveis de interpretação, carnal e espiritual, subtemde toda a *I Homília sobre a Genesis* de Orígenes. Assim, por exemplo: ORÍGENES, *Homílias sobre a Genesis*, I, trad. de L. DOUTRELEAU, Ed. du Cerf., Paris 1943, p. 78: «Nous avons dit quelle interprétation allégorique leur donner, [no caso concreto aos animais, criados para o homem] quando nous avons expliqué que l'eau, c'est-à-dire l'esprit de l'homme, avait reçu l'ordre de produire le sens spirituel, tandis que la terre devait produire le sens charnel, en sorte que ce soit l'esprit qui domine les animaux et non pas ceux-ci l'esprit.»

<sup>42</sup> Cf. Orígenes, *Primeira Homília sobre a Genesis*, I, ed. cit., pp. 63-89; a referência explícita ao microcosmos surge nos seguintes termos: «Puis quand, sur l'ordre de Dieu, par son Verbe, toutes les choses visibles eurent été faites, quand fut aménagé cet immense monde visible et qu'eurent été du même coup allégoriquement figurés par là les ornements de ce monde plus petit qu'est l'homme, alors l'homme lui-même fut créé, comme il est dit dans la suite», Orígenes, *Primeira Homília sobre a Genesis*, I, ed. cit., pp. 78.

<sup>43</sup> Ambrósio, *Exameron*, VI, 6,39-7,43, ed. C. SCHENKEL, Ed. Tempsky, Praga-Viena-Leipzig 1896, pp. 230-34, que conclui com a identificação do homem e da alma (7,43, p. 234): «Anima igitur nostra ad imaginem dei est. In hac totus es, homo, quia sine hac nihil es, sed es terra et in terram resolveris.»

passa a cidade, porque é na cidadela da cabeça que habita uma certa Sagesse; os olhos são como o sol e a lua, os cabelos, como as copas das árvores: as imagens e comparações multiplicam-se ao longo do comentário<sup>44</sup>. Um pouco adiante, é a concepção do microcosmos como *summa* do universo criado que é introduzida: a formação do homem completa a totalidade da criação, de que ele é o chefe e a graça<sup>45</sup>. Ambrósio constituirá, de resto, a fonte de inspiração maior das *Quaestiones super Genesim* atribuídas a Beda, que todavia insiste particularmente nos aspectos relativos à *imago dei* e à natureza exemplar de Cristo<sup>46</sup>. Também para Claudianus Mamertus, e apesar do reconhecimento do que o homem tem de comum com cada ordem do criado (o ser como as pedras, a vida seminal como as plantas, a vida sensitiva como os animais e a racional como os anjos)<sup>47</sup>, é na alma, e na sua natureza incorpórea, que deve se procurada a sua semelhança com Deus. Particularmente digna de interesse, no tratado de Claudianus Mamertus, é a insistência na natureza de imagem – e não de igualdade<sup>48</sup> – da alma, de que estabelece, por outro lado, a natureza incorpórea<sup>49</sup>.

Cabe entretanto a Gregório de Nissa a expressão da primeira das resistências cristãs ao símbolo profano do microcosmos. Com base na composição do corpo humano a partir dos quatro elementos, os filósofos amesquinham o homem comparando-o ao mundo material e mesmo ao mais vil dos animais<sup>50</sup>. Apesar desta

<sup>44</sup> Ambrósio, *Exameron*, VI, 9,55, ed. SCHENKEL, p. 246: «Ac primum omnium cognoscamus humani corporis fabricam instar esse mundi, siquidem ut caelum eminent aeri terris mari, quae uelut quaedam membra sunt mundi, ita etiam caput super reliquos artus nostri corporis cernimus eminere praestantissimumque esse omnium tanquam inter elementa caelum, tamquam arcem inter reliqua urbis moenis», comparações e analogias que prosseguem até VI, 9,74, ed. SCHENKEL, p. 260.

<sup>45</sup> Ambrósio, *Exameron*, VI, 9,10, ed. SCHENKEL, pp. 260-261: «(...) completus est dies sextus et mundani operis summa conclusa est, perfecto uidelicet homine, in quo principatus est animalium uniuersarum et summa quaedam uniuersitatis et omnis mundanae gratia creaturae.»

<sup>46</sup> Beda, *Quaestiones super Genesim*, PL 93, 257-258 (publicado entre as *opera dubia et spuria* de Beda).

<sup>47</sup> Claudianus Mamertus, *De statu animae*, I, VI, PL 53, 709; cf. também, um pouco mais adiante (I, VII, PL 53, 710-711), a associação de cada um dos cinco sentidos aos cinco elementos (éter incluído), no que constitui uma teoria coerente e complexa da percepção sensorial.

<sup>48</sup> Claudianus Mamertus, *De statu animae*, I, V-VI, PL 53, 708: «Non est haec aequalis Deo, sed similis».

<sup>49</sup> Claudianus Mamertus, *De statu animae*, I, V-VI, PL 53, 708: «Si imago Dei est humana anima, incorporei uidelicet imago est. Si incorporei imago est, incorporea utique ipsa est. At si incorporea non est, incorporei prorsus imago non est. Sed incorporei imago est, incorporea igitur est. Nam quia creata est, non est Deus. Quia imago Dei, non est corpus».

<sup>50</sup> Gregório de Nissa, *La création de l'homme*, XVI, 177d, tradução de J. LAPLAGE, Ed. du Cerf,

rejeição formal, o tema do microcosmos regressa afinal, em Gregório de Nissa, na concepção cristológica que faz de Adão o centro do universo criado, e do homem o mediador por excelência entre o domínio material e o domínio espiritual da criação<sup>51</sup>.

Será no entanto sobretudo Agostinho a dar forma ao *topos* da posição mediana e central do homem na escala dos seres, situando-o, designadamente, entre os animais e os anjos<sup>52</sup>. Superior aos animais, é como eles mortal; inferior aos anjos, partilha com eles a racionalidade. Um pouco adiante, Agostinho desenvolve o tema da gradação do universo que, desde os seres inanimados e imóveis, passando pelos seres dotados de sensação, se prolonga até à natureza racional e espiritual dos anjos, de maneira que ao homem cabe exactamente a posição central no universo criado. Toda a criação se encontra por conseguinte em cada homem, pois que, de certa maneira, ele contém em si todos os géneros das coisas criadas<sup>53</sup>. Como os anjos, os animais e as plantas, participa respectivamente da racionalidade, da sensibilidade e da vida vegetativa; por outro lado, ainda que feito de terra, o homem contém no seu temperamento partes de todos os elementos: o fogo, como calor vital; o ar, indispensável à respiração e à circulação; a água, sem a qual a vida não existiria<sup>54</sup>.

O último livro das *Confissões* oferece por seu turno uma leitura psicológica e moral do relato da criação, destinada a perdurar em autores como Pedro Damiano,

---

Paris 1943, p. 151-52: «Certains ‘philosophes de l’extérieur’ ont eut sur l’homme des idées vraiment méquines et indignes de sa noblesse. Ils ont cru glorifier l’humanité en la comparant à ce monde-ci. Ils appellent l’homme un ‘microcosme’, composé des mêmes éléments que l’univers. Par ce nom pompeux, ils ont voulu faire l’éloge de notre nature, mais ils n’ont pas vu que ce qui faisait pour eux la grandeur de l’homme appartenait aussi bien aux cousins et aux souris. Ceux-ci sont composés des quatre éléments, comme absolument tous les êtres animés, à un degré plus ou moins grand, en sont formés, car sans eux aucun être sensible ne peut subsister. Quelle grandeur y a-t-il pour l’homme à être l’empreinte et la ressemblance de l’univers? Ce ciel qui tourne, cette terre qui change, ces êtres qui y sont enfermés passent avec ce qui les entoure.»; cf. também *Homília sobre a Genesis*, I, 11-13.

<sup>51</sup> Sobre a antropologia de Gregório de Nissa, veja-se M<sup>a</sup>. Cândida PACHECO, *S. Gregório de Nissa: criação e tempo*, Faculdade de Filosofia, Braga 1983; registre-se entretanto a influência de Filon de Alexandria sobre a teoria da dupla criação desenvolvida por Gregório de Nissa, assinalada já por M.-Th. d’Alverny, «L’homme comme symbole», p. 139.

<sup>52</sup> Agostinho, *De civitate Dei*, IX, 13, ed. B. DOMBART – A. KALB, CCSL, 1955, p. 261: «Sicut homo medium quiddam est, sed inter pecora et angelos, ut, quia pecus est animal irrationale atque mortale, angelus autem rationale et immortale, medius homo est, sed inferior angelis, superior pecoribus, habens cum pecoribus mortalitatem, rationem cum angelis, animal rationale mortale.».

<sup>53</sup> Agostinho, *De civitate Dei*, IX-X, 14-22, ed. B. DOMBART – A. KALB, pp. 261-296.

<sup>54</sup> Agostinho, *De civitate Dei*, XII-XIV, ed. B. DOMBART – A. KALB, pp. 381-433.



ou, no século XII, entre outros, Aelredo de Rievaulx ou Arnould de Bonneval<sup>55</sup>. A terra informe e vazia, mergulhada nas trevas, é o homem anteriormente ao dom da graça, ou seja, à luz da fé que o Senhor criou no primeiro dia. O firmamento pelo qual Deus separa as águas inferiores das águas superiores é a lei moral revelada na Escritura, e que separa o bem do mal; o refluxo das águas é o refluxo da cobiça sob o poder da graça e a terra que emerge produzindo as ervas e as árvores, a alma cristã que, obedecendo aos mandamentos de Deus, produz obras de misericórdia; os astros e as estrelas, criados no quarto dia, são o Cristo, os apóstolos e todos aqueles que falam em seu nome e iluminam os homens. Os pássaros e os peixes, nascidos nas águas ao quinto dia, evocam os catecúmenos que nascem para a verdadeira vida nas águas do batismo; os outros animais, produzidos no sexto dia, são os bons sentimentos nascidos da graça; enfim o homem, criado à imagem e semelhança de Deus, simboliza a graça suprema que introduz o homem na familiaridade divina<sup>56</sup>.

Será com efeito nos mesmos termos que Pedro Damiano lerá mais tarde o relato bíblico da criação e declarará que o microcosmos se deve edificar sobre o modelo que Deus escolheu para o mundo. A criação da luz em primeiro lugar exprime o carácter primordial da fé. O firmamento que separa as águas, criado no segundo dia, é como a Escritura que nos ensina a distinguir as coisas celestes das coisas terrestres. A separação da terra e das águas ensina-nos a distinguir entre a vã ciência humana e o conhecimento revelado. O esplendor dos astros incita o cristão a fazer brilhar a sua alma dos mil fogos da virtude, enquanto as aves, criadas no quinto dia, lhe dão o exemplo do vôo para os cimos e o levam a desenvolver o desejo do céu<sup>57</sup>.

Um outro contributo importante para a apropriação cristã do tema do microcosmos consiste, por outro lado, na *Homilia* de Gregório Magno sobre a ascensão

<sup>55</sup> Cf. Ph. DELHAYE, *Le Microcosmos de Godefroy de Saint-Victor. Étude théologique*, pp. 162-164.

<sup>56</sup> Agostinho, *Confissões*, liv. 13, 3-32, ed. L. VERHEIJEN, CCSL, 1981, pp. 242-270, onde Agostinho desenvolve com uma beleza extraordinária a interpretação alegórica da obra dos seis dias.

<sup>57</sup> Pedro Damiano, *Expositio mystica*, I, PL 145, col. 841: «Qualiter valeat homo consummari et quomodo debeat perfici, liber hic succincte perstringit, prout ex mundi creationis ordine reperiri datur. Quia enim homo microcosmus, hoc est minor mundus esse dicitur, necesse est ut ad suae plenitudinis incrementa contendens ipsam mundanae conditionis speciem imitetur, et, sicut visibilis atque corporeus hic mundus per suarum partium molem et magnitudinem conummatus est, sic et homo noster interius ad sui plenitudinem paulatim perveniat per augmenta virtutum. (...) Tunc autem in homine dicitur ut *fiat lux*, cum datur ei ut illuminatio sibi credulitas infulgeat; prima quippe mentis lux fides est.»

do Senhor. Referindo-se à passagem em que Cristo envia os apóstolos a pregar o evangelho a todas as criaturas (*omni creaturae*), Gregório pergunta retoricamente se se deve então pregar o evangelho também às coisas inanimadas e aos animais. A resposta é naturalmente que é o homem que deve ser entendido como o conjunto das criaturas, na medida em que tem alguma coisa em comum com cada grau do ser: a existência com as pedras, a vida com as árvores, a sensação com os animais, a inteligência com os anjos<sup>58</sup>.

A condenação formal do tema do microcosmos por Gregório de Nissa encontrar-se-à ainda, no entanto, em João Escoto Eriúgena: a única ocorrência do termo (*paruus mundus*) é efectivamente uma passagem do *Periphyseon* que consiste justamente numa citação do *De hominis officio* de Gregório de Nissa, opondo a concepção naturalista do homem microcosmo à teologia da imagem<sup>59</sup>. Não obstante – e como já no próprio Gregório de Nissa – o tema regressa nos termos da tradição agostiniana, a que Eriúgena associa a antropologia e teologia de Máximo o Confessor, nomeadamente no que respeita à função mediadora do homem entre os níveis múltiplos do criado. Possuindo a inteligência como os anjos, a razão, que lhe é própria, a sensação, como o animal e a vida, como a planta, o homem resume e reúne em si toda a criação – por essa razão, é justamente chamado «*creaturarum omnium officina*»<sup>60</sup>. De resto, nesta sua função mediadora, o homem é efectivamente superior aos anjos, desprovidos de corpo e de toda a percepção

<sup>58</sup> Gregório Magno, *Homelias in Evangelium*, 29, PL, 76, col. 1214: «Praedicate omni creaturae? Sed omnis creaturae nomine signatur homo... Omnis autem creaturae aliquid habet homo. Habet namque commune esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum animalibus, intelligere cum angelis. Si ergo commune habet aliquid cum omni creatura homo, iuxta aliquid omnis creatura est homo. Omni ergo creaturae praedicatur evangelium cum soli homini praedicatur, quia ille videlicet dicitur propter quem in terra cuncta creata sunt et a quo omnia per quamdam similitudinem aliena non sunt».

<sup>59</sup> João Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 2140-2148, ed. É. JEAUNEAU, CCCM, Brepols, Turnhout 2000, pp. 74-75.

<sup>60</sup> Traduzindo o grego *ergasterion*, em Máximo o Confessor. Cf. M.-Th. D'ALVERNY, «L'homme comme symbole», p. 162. cf. João Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, III, 4779-4790, ed. É. JEAUNEAU, CCCM, Brepols, Turnhout 1999, p. 163: «Proinde creatae uitae quattuor differentiae in quattuor speciebus colliguntur: Intellectualis in angelis, rationalis in hominibus, sensualis in bestiis, insensualis in germinibus caeterisque corporibus, in quibus sola species uestigium uitae manifestat, ut sunt quattuor mundi elementa, siue simplicia sint per se, siue composita, terram dico, aquam, aera aetheraque. Ac per hoc, non immerito dicitur homo creaturarum omnium officina, quoniam in ipso uniuersalis creatura continetur. Intelligit quidem ut angelus, ratiocinatur ut homo, sentit ut animal irrationale, uiuit ut germen, corpore animaue subsistit, nullius creaturae expert. Extra haec enim nullam creaturam inuenis».

sensorial<sup>61</sup>. Imagem de Deus, o homem reúne em si o sensível e o inteligível, compondo uma unidade a partir dos extremos da criação; é nessa medida que é *medietas* e *adunatio* de todas as criaturas, reunião de todos os seres criados, como o exprime o Evangelho ao considerar o homem como *omnis creatura*<sup>62</sup>.

Na *Homilia sobre o Prólogo de João*, é como «terceiro mundo» que o homem é caracterizado, situado no centro do mundo e operando a síntese do mundo superior espiritual e do mundo inferior dos corpos<sup>63</sup>. Nesse sentido, a função de mediador cósmico que cabe ao homem-microcosmos, sob a inspiração de Máximo o confessor<sup>64</sup>, será particularmente rica de incidências teológicas, não só nos termos escatológicos de uma redenção e de uma reconversão universais<sup>65</sup>, que só pelo homem poderão ser operadas, como, ainda, no âmbito do próprio processo teofânico, do qual o homem *imago dei* constitui o eixo expansivo<sup>66</sup>.

<sup>61</sup> Veja-se *Periphyseon*, III, 4791-4832, ed. JEAUNEAU, pp. 164-65, em que a descrição material e sensível do corpo humano, nomeadamente através da sua composição a partir dos quatro elementos e da associação, corrente, de cada um dos cinco sentidos a cada um dos elementos, é apresentada como uma mais-valia relativamente à natureza angélica, puramente espiritual.

<sup>62</sup> João Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, II, 327-334, ed. É. JEAUNEAU, CCCM, , Brepols, Turnhout 1997, p. 17: «(...) homo ad imaginem dei factus est, ut in eo omnis creatura et intelligibilis et sensibilis ex quibus ueluti diuersis extremitatibus compositus unum inseparabile fieret, et ut esse medietas atque adunatio omnium creaturarum. Non enim ulla creatura est quae in homine intelligi non possit, unde etiam in sanctis scripturis omnis creatura nominari solet. In euangelio siquidem scriptum est: 'Predicate euangelium omni creaturae'». Cf. também *Periphyseon*, II, 189-204, ed. JEAUNEAU, p. 11.

<sup>63</sup> João Escoto Eriúgena, *Homilia sobre o Prólogo de João*, 19, ed., trad. e comentário de É. JEAUNEAU, Paris, ed. Cerf, 1969, pp. 292-296: «Tercius mundus est qui, ratione medietatis, et superiores spiritualium et inferiores corporalium in seipso copulat et de duobus unum facit, et in homine solo intelligitur in quo omnis creatura adunatur. Corpore enim constat et anima. Corpus de hoc mundo, animam de altero mundo colligens, unum facit ornatum. (...) Ideo homo dicitur omnis: omnis namque creatura in ipso ueluti in officina quadam conflatur.»

<sup>64</sup> Em particular, nas palavras de P. Lucentini: «Dans la philosophie de Maxime, de fait, la théorie de la double création et le dualisme ontologique de la nature humaine sont tempérés par la conception aristotélicienne et stoïcienne d'un monde organiquement constitué d'esprit et de matière, d'âme et de corps. La circumincession du monde spirituel et du monde sensible se reflète et s'accomplit en l'homme, microcosme spirituel et sensible, moyen terme et synthèse finale du tout», P. LUCENTINI, «Le thème de l'homme-microcosme dans la patristique grecque et chez Jean Scot Érigène», dans *Diotima* 7 (1979) 113.

<sup>65</sup> João Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 723-728, ed. É. JEAUNEAU, pp. 27-28: «Humana siquidem naturam uniuersitate totius conditae naturae tota est, quoniam in ipsa omnis creatura constituta est, et in ipsa copulata, et in ipsam reuersura, et per ipsam saluanda. Audi creatorem ipsius dicentem: 'Predicate euangelium omni creaturae', homini profecto». Veja-se também (entre muitas outras ocorrências), *Periphyseon*, II, 209-216, ed. JEAUNEAU, p. 12.

<sup>66</sup> Para uma análise minuciosa da dialéctica interna da concepção erigeniana do microcosmos,

Não nos demoraremos sobre os aspectos que, em Escoto Eriúgena, reproduzem as mais correntes representações do microcosmos<sup>67</sup>. Registe-se, entretanto, que as vicissitudes da transmissão da obra eriugeniana não permitem, à luz dos conhecimentos de que actualmente dispomos, avaliar, com rigor suficiente, o alcance e os limites da influência exercida pela complexa tematização do microcosmos do irlandês<sup>68</sup>. Como quer que seja, a sua presença é real e documentada em pelo menos um cultor maior do tema do microcosmos no século XII: referimo-nos evidentemente a Honório d'Autun.

É no quadro cabal da orientação exegética e espiritual que temos vindo encontrar que se inscrevem, no século XII, autores como Arnaldo de Bonneval, Aelredo de Rievaulx, Ricardo de Saint-Victor, Godofredo de Saint-Victor, para referir apenas alguns dos exemplos mais representativos, de que nos é manifestamente impossível tratar aqui<sup>69</sup>. Mais ou menos desenvolvido em termos alegóricos e morais, o tema do microcosmos ocorre em textos como o anónimo *De spiritu et anima*, da *Epistola de anima* de Isaac de l'Etoile, do *De unione corporis et spiritus* de Hugo de Saint-Victor, do *De discretione animae, spiritus et mentis* de Achard de Saint-Victor ou o *De nature corporis et animae* de Guilherme de Saint-Thierry. Como observa Ph. Delhaye, estes tratados definem um género bem definido, fixado pelo seu objectivo e pelas suas fontes: todos eles tratam essencialmente da questão da alma e do corpo, das faculdades da alma e da psicologia do conhecimento, das ciências e das virtudes<sup>70</sup>. A influência agostiniana é dominante, mesmo se nalguns casos – como em Guilherme de Saint-Thierry – encontramos também a presença de Gregório de Nissa, ao mesmo tempo que o *Timeu* de Platão e o *Commentum in somnium Scipionis* de Macróbio inspiram os aspectos mais naturalistas das analogias entre microcosmos e macrocosmos. De resto, não é impossível admitir, na vocação marcadamente espiritual e moral destes tratados,

---

em particular nas suas dependências doutrinárias de Máximo o Confessor e de Gregório de Nissa, veja-se o artigo de P. LUCENTINI, «Le thème de l'homme-microcosme», pp. 111-115.

<sup>67</sup> Como a composição das partes do corpo humano a partir dos quatro elementos (*Periphyseon*, III, 4791-4832, ed. JEAUNEAU, pp. 164-65) ou a subordinação do mundo sensível ao homem, criado para o governar como um rei no seu reino (*Periphyseon*, IV, 1676-1694, ed. JEAUNEAU, p. 60).

<sup>68</sup> Para um *status quaestionis*, as actas do Vº colóquio internacional sobre Eriúgena, reunindo as comunicações dos mais reputados especialistas, constituem ainda, a nosso conhecimento, a obra de referência fundamental: W. BEIERWALTES (ed.), *Eriugena redivivus: zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, Winter, Heidelberg 1987.

<sup>69</sup> Para um exame mais pormenorizado da presença do tema do microcosmos nestes autores, veja-se DELHAYE, *Le Microcosmos de Godefroy de Saint-Victor. Étude théologique*, pp. 163-169.

<sup>70</sup> Cf. Ph. DELHAYE, *Le Microcosmos de Godefroy de Saint-Victor. Étude théologique*, p. 140.

uma resposta polémica à audácia teórica e profana que, ao longo no século XII, ganha irresistivelmente em importância, e da qual são indissociáveis as novas traduções que, do árabe ou do grego, introduzem no Ocidente latino a ciência antiga. Efectivamente, se o aprofundamento mesmo dos temas platónicos de índole mais predominantemente naturalista resulta já, como para Guilherme de Conches ou Abelardo – e no interior mesmo da tradição latina – na identificação da Alma do Mundo com o Espírito Santo<sup>71</sup>, as novas traduções não vêm senão alimentar e reforçar este ímpeto naturalizante e fisicalista. É o caso, precisamente, dos textos médicos salernitanos, nas traduções de Constantino Africano, e em particular das doutrinas que veiculam sobre a natureza corpórea dos *spiritus* fisiológicos<sup>72</sup> – susceptíveis portanto, como bem se compreende, de provocarem o alarme nos meios mais estritamente conservadores e de suscitarem por conseguinte uma série de tratados *de anima*, reafirmando sem ambiguidade nem concessão possível, quer a sua natureza incorpórea, quer a sua natureza essencialmente espiritual. A esta luz, parecem-nos particularmente significativas as acusações de materialismo que Guilherme de Saint-Thierry dirige contra Abelardo e Guilherme de Conches<sup>73</sup> – tanto mais quanto é certo que Guilherme de Saint-Thierry conhece um texto tão rico de incidências teóricas e filosóficas como é o *Pantegni*<sup>74</sup> e é ele próprio autor de um *De natura corporis et animae*<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> Cf. T. GREGORY, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Florença, Sansoni Ed., 1955, pp. 133-154.

<sup>72</sup> Cf. *Pantegni*, *Theorica*, liv. IV, Bâle, 1539. Sobre a doutrina do *spiritus* neste capítulo do *Pantegni* e das suas relações textuais com o tratado pseudo-Galiano *De spermate*, veja-se Ch. BURNETT, «The chapter on the spirits in the *Pantegni* of Constantine the African», in Ch. BURNETT et D. JACQUART (ed.), *Constantine the African and 'Ali ibn al-'Abbas al-Magusi, the Pantegni and related texts*, Leiden – New York – Köln 1994, pp. 99-120.

<sup>73</sup> Cf. Guillaume de Saint-Thierry, *Disputatio adversus Petrum Abelardum*, in PL 180, col. 249-328; e Guilherme de Saint-Thierry, *Epistola de erroribus Guillelmi de Conchis*, ed. J. LECLERCQ, in *Revue Bénédictine* 79 (1969) 382-291.

<sup>74</sup> Traduzido por Constantino Africano no final do século XI, o *Pantegni* é a versão latina do *Livro da arte médica* de 'Ali ibn al-'Abbas al-Magusi. Sobre a importância das traduções de Constantino Africano e da difusão da medicina salernitana para a constituição da *physica*, ou *scientia naturalis*, e, em particular, para a recepção de Aristóteles, veja-se o ainda muito actual artigo de A. BIRKENMAJER, «Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au XIIIe et XIIIe siècle», in *La Pologne au VIe Congrès International des Sciences historiques, Oslo 1928*, Warsaw 1930, pp. 1-15, reimpr. in A. BIRKENMAJER, *Etudes d'histoire des sciences et de la philosophie du Moyen Age*, Wrocław-Varsovie-Cracovie 1970, pp. 73-87, bem como M. D. JORDAN, «Medicine as Science in the Early Commentaries on *Johannitius*», dans *Traditio* 43 (1987) pp. 121-146.

<sup>75</sup> Guilherme de Saint-Thierry, *De natura corporis et animae*, ed. de M. LEMOINE, Paris 1988.

Desprovido das intenções polémicas presentes no tratado de Guilherme de Saint-Thierry, o *Microcosmus* de Godofredo de Saint-Victor<sup>76</sup> eleva talvez ao seu expoente máximo a leitura moral e edificante do tema do microcosmos. Não nos é possível (nem indispensável no âmbito deste trabalho), tentar proceder aqui a um exame de uma obra da complexidade e da delicadeza do *Microcosmus*, de que, de resto, o seu editor nos ofereceu um belíssimo estudo<sup>77</sup>. Digamos simplesmente que se trata de um comentário alegórico da obra dos seis dias, da *conditio* e *adornatio mundi*, concebida no quadro de uma dialéctica estreita, de filiação victorina, entre natureza e graça – na qual a subsistência ôntica das coisas é, afinal, submergida pela virtualidade alegórica que representam<sup>78</sup>. A essa luz, a obra do victorino configura-se quase como um contraponto de um outro célebre *Microcosmus* do século XII, a saber, da segunda parte, assim intitulada, da *Cosmographia* de Bernardo Silvestre.

### III

Interessa-nos agora examinar essa outra vertente da abordagem do tema do homem como microcosmos que, de certa maneira, como o exprimem as condenações de S. Bernardo e de Guilherme de Saint-Thierry, é levada aos seus limites precisamente no século XII. Vimos com efeito as linhas gerais segundo as quais o

<sup>76</sup> Godefroy de Saint-Victor, *Microcosmus*, ed. Ph. DELHAYE, Lille-Gembloux 1951.

<sup>77</sup> Refira-se apenas, como indicador da complexidade exegética da obra de Godofredo, o registo de acepções do termo de microcosmos que sinteticamente nos expõe Ph. Delhaye: «Dès lors l'allégorie du microcosme va prendre sous sa plume une polyvalence vraiment étonnante. Elle exprimera les dons naturels de l'âme, ses facultés, ses vertus, ses connaissances, détaillés par le philosophe (*microcosmus secundum philosophum*). Elle traduira les dons gratuits, les secours de la grâce divine qu'étudie le théologien (*microcosmus secundum theologum*). Chaque aspect de la personnalité humaine sera rendu par une comparaison cosmique. Au sens philosophique, le microcosme est une personne (*microcosmus singularis*) et, nous l'avons dit, tout spécialement son âme. Mais c'est aussi le genre humain tout entier (*microcosmus generalis*). Le même passage du plan individuel au point de vue social, se retrouvera dans l'étude théologique. Car si l'on appelle microcosme toute âme participant au monde de la grâce (*microcosmus particularis*) et ça grâce elle-même, on verra parfois le même nom appliqué à l'ensemble des fidèles groupés autour du Christ, au corps du Christ, comme diz Godefroy avec les autres Victorins (*microcosmus generalis*)». Ph. DELHAYE, *Le Microcosmus de Godefroy de Saint-Victor. Étude théologique*, p. 61.

<sup>78</sup> Ph. DELHAYE, «Le microcosme de Godefroid de Saint-Victor et sa vitalité dans le macrocosme», in R. TYÖRINOJA, A. I. LEHTINEN, D. FOLLESDAL (ed.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy, Proceedings of the VIIIth International Congress of Medieval Philosophy*, SIEPM, Helsinki 24-29 August 1987, vol. III, pp. 770-771.

tema do microcosmos foi assimilado pelo cristianismo em termos eminentemente espiritualistas e morais.

Uma outra orientação, mais naturalista e física, acompanhou no entanto esta leitura exegética do tema. Esta segunda orientação funda-se essencialmente na redescoberta progressiva – desde a reorganização das escolas e dos *scriptoria* em idade carolínea, até aos mestres do século XII – do *corpus* de índole platónica e neo-platónica formado pelo *Timeu* de Platão na tradução de Calcídio, acompanhado pelo comentário do tradutor latino; pela *Consolatio philosophiae* de Boécio, e em particular o canto 9 do livro III; e pelo *Commentum in Somnium Scipionis*, de Macróbio. Trata-se, com efeito, de um platonismo que, privilegiando os elementos de ciência antiga veiculados pelos comentários de Calcídio e de Macróbio e colocando em valor as disciplinas do *quadrivium*, se distingue substancialmente, como observou T. Gregory, do platonismo assimilado nos termos cristãos da grande síntese agostiniana<sup>79</sup>. Nesse sentido se compreende que T. Gregory tenha precisamente tomado a questão da Alma do Mundo como meio privilegiado de aferição da constituição progressiva de uma racionalidade imanente. Simplesmente postulada enquanto natureza racional por excelência<sup>80</sup>, governando o mundo da mesma maneira que a alma racional humana governa o corpo, ou concebida nos termos mais filosóficos e «científicos» das doutrinas veiculadas pelo *Timeu* e pelo comentário de Calcídio (com um recurso intensivo a Macróbio, relativo sobretudo

<sup>79</sup> «E sarà bene qui preliminarmente ricordare che una delle differenze fondamentali tra il ‘platonismo’ dei Padri e quello medievale sta proprio nel fatto che il primo, attingendo direttamente alle opere di Platone e soprattutto dei medio- e neoplatonici, ne trasse motivi e suggestioni di ordine prevalentemente teologico e morale che, specialmente attraverso il pensiero di Agostino, passarono, ‘cristianizzati’, alla speculazione medievale come ‘agostinismo’; mentre il platonismo dell’età media, che attingeva al *Timeo*, al suo commentatore Calcidio, e al commento di Macrobio sul *Somnium Scipionis*, si caricò di un orientamento ‘fisico’ estraneo all’agostinismo e proprio invece della grande ‘genesì’ platonica e delle opere dei due tardi commentatori che trasmettevano larghi frammenti di scienza greca: e proprio alla fortuna di questi ‘auctores’ sarà legata quella ‘riscoperta della natura’ che giungerà a piena maturazione nel sec. XII, nell’ambiente di Chartres», T. GREGORY, «L’opusculum contra Wolfelmum e la polemica antiplatonica di Manegold di Lautenbach», in Id., *Platonismo medievale, studi e ricerche*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 1950, p. 20.

<sup>80</sup> Como no comentário de Remigio de Auxerre à *Consolatio philosophiae* de Boécio, conservado no ms. Paris, B.N. lat. 8039, f.63v<sup>o</sup>: «Mediam animam... Prudentioribus autem videtur hoc loco potius animam rationabilem debere intelligi, quae magnam concordiam habet cum mundo. Unde et homo graece microcosmus dicitur, id est minor mundus», Cf. P. COURCELLE, «Étude critique sur les Commentaires de la *Consolation* de Boèce (IXe-XVe siècles)», in *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 14 (1939) 15.

aos aspectos astronómicos), a Alma do Mundo instaura-se como garante da racionalidade do mundo, de que são expressões a ordem e a harmonia universais bem como essa *concordantia elementorum* que institui a unidade do Todo.

Será nas glosas e comentários à *Consolatio Philosophiae* de Boécio que encontraremos as primeiras referências à concepção do homem como um microcosmos, e muito em particular por ocasião da leitura do canto 9 do liv. III<sup>81</sup>. Este canto é, como sabemos, um resumo das doutrinas cosmológicas de Boécio, e a inspiração platónica que o anima não deixou de ser identificada pelos seus comentadores medievais<sup>82</sup>. Comentado, como acima referimos, com o auxílio do *Timeu* e do comentário de Calcídio, por um lado, e com o recurso a Macróbio, em particular no que respeita às doutrinas astronómicas, por outro, a leitura do canto 9 inscreve-se portanto de imediato na solidariedade entre *naturalis iustitia* e *positiva iustitia* postulada pelo *Timeu*, e, como veremos, incessantemente sublinhada pelos seus comentadores medievais. Não é por conseguinte de surpreender que um dos *loci* em que as ocorrências e eventuais desenvolvimentos concedidos ao tema do microcosmos seja precisamente o verso boeciano relativo à tripla natureza da Alma do Mundo («*Tu triplicis mediam naturae...*»), cujo pendente antropológico será naturalmente a repartição da alma humana.

É assim que Remi d'Auxerre<sup>83</sup>, identificando, na esteira de Macróbio, a Alma do Mundo com o sol e definindo a sua tripla natureza em termos das proprieda-

<sup>81</sup> Cf. H.F. STEWART, E. K. RAND, S.J. TESTER, *Boethius, The theological tractates. The consolation of Philosophy*, Harvard University Press, 1973, pp. 270-274. Trata-se do canto iniciado pelo célebre verso «*O qui perpetua mundum ratione gubernas*», largamente tributário do comentário de Proclo ao *Timeu*. Sobre este canto da *Consolatio*, e para além da notável obra de referência que continua a ser a de P. COURCELLE, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Etudes Augustiniennes, Paris 1967 (especialmente p. 185 e sq.), veja-se H. CHADWICK, *Boethius, The consolation of music, logic, theology, and philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1981, pp. 234-235; mais recentemente, também J. MARENBO, *Boethius*, Oxford University Press, Oxford 2003, p. 106 e sq.

<sup>82</sup> P. COURCELLE, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*, p. 163: «Une première remarque – qui n'est pas neuve, puisque les commentateurs médiévaux l'ont déjà faite – c'est que ce chant [canto 9 do liv. III] résume la première partie du *Timée*. Nul ne met ce fait en doute, Boèce lui-même le suggère en citant expressément un passage du *Timée* dans les dernières lignes de prose qui annoncent ce chant».

<sup>83</sup> Que, no seu comentário à *Genesis*, nos apresentara entretanto a versão mais ortodoxa do microcosmos nos termos da *imago dei*: REMI D'AUXERRE, *Comm. in Gen.*, P. L., 131, 57: «Ad imaginem et similitudinem suam. Imago dicta quasi imitago. Distat inter imaginem et similitudinem. Imago est in ratione et in immortalitate; similitudo uero in morum castitate et iustificatione. Similitudinem itaque peccando perdidit, imaginem non amisit. Nec audiendi sunt qui dicunt hominem in corpore Dei imaginem habere. Hanc enim potius cum animalibus communem habemus, quia



des do ser, do calor e do esplendor, estabelece, por um lado, um paralelo entre a posição central que a Alma do Mundo ocupa no centro dos planetas e o coração, no centro do homem; e, por outro, entre esta tripla natureza da Alma do Mundo e a tripartição da alma humana em alma irascível, concupiscível, racional<sup>84</sup>. O grande compilador que foi Remi desenvolve seguidamente o esquema didáctico das correspondências entre os elementos, as suas qualidades, os temperamentos e as idades do homem, a que Isidoro de Sevilha e Beda o Venerável tinham dado forma. Se a passagem sobre o microcosmos termina com uma leitura moral da tripartição da alma humana, esta não deixa ainda assim de sugerir as noções de vínculo (entre a alma humana e o criador) e harmonia – as mesmas que regem afinal, no macrocosmos, a relação entre a Alma do Mundo e o mundo<sup>85</sup>.

Como o atesta a tradição manuscrita, o comentário de Remi d'Auxerre à *Consolatio* teve uma difusão extraordinariamente grande, não só nas duas versões em que, desde cedo, começou a circular, como também nos diferentes *excerpta* e glosas que, destacadas do conjunto, se associavam de maneira independente com

---

quomodo ea quinque sensus corporis habent, ita et nos. In anima quippe imaginem Dei habemus. Quod Deus in maiori mundo, hoc anima in corpore nostro operatur. Vnde et microcosmos graece uocatur, id est minor mundus». Note-se a distinção entre *imago* e *similitudo*, cara a Remi, e cuja dupla aplicação à alma humana contrasta com a bem mais estricte concepção de Claudiano Mamertus.

<sup>84</sup> Remi d'Auxerre, *Commentum in Boethii Consolationem Philosophiae*, ms. Paris, B.N. lat. 8039, ed. COURCELLE, «Étude critique», p. 36: «*Tu triplicis mediam naturae... Philosophi animam mundi solem esse dixerunt... Hic itaque sol triplicis naturae est: habet enim esse, habet calere, habet et splendescere. Sol enim medius est inter planetas... Media dicitur anima, non quod a meditullio corporis, id est ab umbilico, sit porrecta, sed quia in corde sedes illius est proprie, ubi, est pontificium uitae... Iste ergo minor mundus habet animam triplicis naturae: est enim irascibilis, concupiscibilis, rationalis...*».

<sup>85</sup> «*Sicut enim mundus quatuor elementis et quattuor temporibus constat, ita et homo quattuor humoribus et quattuor aetatibus. Videamus ergo mundi et hominis concordiam. Quattuor sunt elementa: aer ignis aqua terra. Aer callidus et humidus est; ver calidum et humidum similiter. Et sanguis qui est in puero aeque calidus et humidus; pueritia calida et humida. Ignis calidus est et siccus; aestas calida et sicca. Colera rubea quae abundat in adolescente calida et sicca; adolescentia autem calida et sicca. Terra frigida et sicca; autumnus frigidus et siccus. Melancolia, id est, colera nigra quae est in iuuenibus frigida et sicca; iuventus frigida et sicca. Aqua frigida et humida est; hiems frigida et humida; senectus frigida et humida. Iste ergo minor mundus habet animam triplicis naturae; est enim irascibilis, concupiscibilis, rationalis. Irascibilis, ut vitii irascatur et corporis voluptatibus; concupiscibilis est ut Deum diligat et virtutes appetat; rationalis est ut inter creatorem et creaturam, inter bonum et malum discernere possit. Quae tria si rationabiliter fuerint custodita coniungunt creaturam creatori*». Cf. H. SILVESTRE, «Le commentaire inédit de Jean Scot Érigène au mètre IX du livre III du *De consolatione philosophiae*», *Revue d'histoire ecclésiastique* 47 (1952) 60.

outros textos. É assim que, do comentário do mestre de Auxerre, dependem vários outros comentários, anónimos nos manuscritos<sup>86</sup>, todos eles veiculando em maior ou menor grau a benevolência hermenêutica de Remi e o seu desejo de tornar aceitáveis em termos cristãos os pontos mais perigosamente pagãos das doutrinas platónicas. A essa luz, a reacção defensiva de Bovo de Corvey é-nos preciosa, na medida exactamente em que, denunciando-as, nos permite entrever as doutrinas destes platónicos de entre duas renascenças.

Com efeito, o comentário de Bovo de Corvey ao canto 9 do liv. III representa a primeira reacção conhecida à leitura cristianizante da *Consolatio* lançada por Remi d'Auxerre. Sem ter tido aparentemente acesso ao *Timeu* de Platão e ao comentário de Calcídio e trabalhando unicamente com a ajuda do comentário de Macróbio, o génio de Bovo revela-se precisamente na maneira pela qual – raciocinando como «filósofo» para combater os «filósofos» que denuncia<sup>87</sup> – reconstitui e expõe as doutrinas platónicas e aquilo que, nelas, é contrário à fé<sup>88</sup>. Considerando que, da mesma maneira que até do veneno das serpentes se pode tirar preciosos antídotos, assim também da exposição das doutrinas perigosas dos filósofos se poderá reforçar e defender a fé, Bovo expõe assim «com uma rara imparcialidade para o seu tempo»<sup>89</sup>, essas perigosas doutrinas<sup>90</sup>.

<sup>86</sup> De entre os quais cumpre destacar o chamado 'Anónimo de Einsiedeln' – do ms. Einsiedeln, 302 que o conserva – que, comentando unicamente o Canto 9, é, tanto quanto sabemos, o primeiro a reconhecer explicitamente a relação entre o *Timeu* e o canto boéciano, e a recorrer exclusivamente ao diálogo platónico para explicar a cosmologia exposta por Boécio. Cf. P. COURCELLE, «Étude critique», p. 50 e sq., p. 71; R.B.C. HUYGENS, «Mittelalterliche Kommentare zum *O qui perpetua...*», *Sacris Erudiri* 6 (1954), 373-427; réimp. Id. *Serta mediaevalia. Textus varii saeculorum X-XIII in unum collecti*, vol.1, CCCM, Brepols, Turnhout 2000, pp. 117-120.

<sup>87</sup> L. STURLESE, *Storia della Filosofia Tedesca nel Medioevo. Dagli inizi alla fine del XII secolo*, Leo S. Olschki Editore, 1990, p. 33: «Bovo non si ritrae con orrore, ma ragiona da filosofo. (...) la prosa di Bovo è ben lontana da quell'impasto di reminiscenze scritturali ch'è tipico degli scritti dei suoi confratelli».

<sup>88</sup> Bovo de Corvey, *Commentarium in Boethii Consolationem philosophiae*, vol. I, III, 40, éd. HUYGENS, «Mittelalterliche Kommentare», in *Serta mediaevalia*, p. 100: «Quisquis illorum Boetii versuum intelligentiam indagare cupit, quorum mihi expositionem tua sanctitas, venerande praesul, iniunxit, inprimis admonendus est non solum in his versibus, sed et in multis locis eiusdem operis, quod Consolationis philosophiae titulo prenotatur, quaedam catholicae fidei contraria repperiri...».

<sup>89</sup> L. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca*, p. 33.

<sup>90</sup> Entre as quais se contam a doutrina dos antípodas, a da concreação e da transmigração das almas, e, evidentemente, da Alma do Mundo. Será unicamente desta única que, no âmbito do presente trabalho, nos ocuparemos aqui.

A ocasião para a exposição do que dizem os filósofos sobre a Alma do Mundo – e que releva da opinião, e não da verdade<sup>91</sup> – é, naturalmente, o mesmo verso boéciano «*Tu triplicis mediam naturae...*». Segundo os filósofos, portanto, da mesma maneira que a alma do homem se encontra em todo o seu corpo e infunde o movimento vital a todos os membros, assim também a Alma do Mundo se encontra como *virtus vitalis* em todo o corpo do mundo e em todos os corpos, terrestres e celestes<sup>92</sup>. Macróbio<sup>93</sup> é seguidamente invocado para explicar a origem da Alma do Mundo em termos aritmo-geométricos, e Bovo passa a expôr as opiniões dos filósofos sobre a tripartição da Alma do Mundo e sobre os desdobramentos e correspondências da natureza tripartida da alma cósmica sobre os seres terrestres e celestes. Segundo uma das opiniões, portanto, a Alma do Mundo possui, da Mente ou *Nous* que a criou, a razão; e, da sua própria natureza, as potências (*vires*) sensitiva e vegetativa<sup>94</sup>. Para outros autores, a tripartição da Alma do Mundo é entendida nos termos da tripartição (racional, concupiscente, irascível) da alma humana<sup>95</sup>. Esta teoria define por conseguinte duas grandes ordens de seres: os seres celestes (céus e planetas) e os seres terrestres. Estes últimos dividem-se, por sua vez, em três ordens (homem, animais e plantas), cuja administração compete

<sup>91</sup> Bovo de Corvey, *Comm. in Boethii Consolationem*, ed. HUYGENS, «Mittelalterliche Kommentare», in *Serta mediaevalia*, XIII, 220, p. 106: «Philosophi unam totius mundi magnam videlicet animam dicentes, multa de eius divina quadam natura atque potentia non secundum veritatem sed secundum opinionum suarum commenta dixerunt».

<sup>92</sup> Bovo de Corvey, *Comm. in Boethii Consolationem*, ed. HUYGENS, «Mittelalterliche Kommentare», in *Serta mediaevalia*, XIII, 230, p. 107: «Nam sicut anima cuiuscumque hominis totum corpus eius implet et vitalem motum membris omnibus prestat, ita hanc animam per omnem mundani corporis molem vitali quadam virtute diffusam omnibus tam caelestibus quam terrenis corporibus atque omnibus totius mundi, ut dixerim, membris suum cuique motum sumministrare putaverunt».

<sup>93</sup> Onde «nostris auribus inusitata figmenta de Timeo Platonis excerpta leguntur», Bovo de Corvey, *Comm. in Boethii Consolationem*, ed. HUYGENS, «Mittelalterliche Kommentare», in *Serta mediaevalia*, XIV, 240, 107.

<sup>94</sup> Bovo de Corvey, *Comm. in Boethii Consolationem*, ed. HUYGENS, «Mittelalterliche Kommentare», in *Serta mediaevalia*, XV, 286, 108: «Aiunt enim quod habeat ex mente, de quam nata est, rationem et ex sua natura vim prebendi sensis prebendique incrementi seminarium. Horum primum λογικον, id est rationale, dicitur, secundum αισθητικον, id est sensibile, tertium φυτικον, quo intelligitur natura plantandi et augendi corpora».

<sup>95</sup> Cf. Bovo de Corvey, *Comm. in Boethii Consolationem*, ed. HUYGENS, «Mittelalterliche Kommentare», in *Serta mediaevalia*, XV, 291-295, 108: «Dicitur et alio modo secundum quosdam auctores 'triplicis naturae' secundum humanae animae similitudinem, id est ut sit rationalis, concupiscibilis, irascibilis, sed priorem sententiam magis mihi videtur sensus huius auctoris intendere».

às virtudes sensível e vegetativa da Alma do Mundo. Ao homem – na medida em que, nele, se encontram reunidas as virtudes racional, sensitiva e vegetativa<sup>96</sup> – é reconhecido o estatuto singular de ser, na ordem dos seres terrestres, o único a ser regido também pela alma cósmica racional<sup>97</sup>.

Expostas as teorias dos filósofos, importa repôr a verdade, a saber, que os diversos e admiráveis movimentos dos céus e dos planetas se devem, não a uma desconhecida Alma do Mundo, mas à virtude inefável de Deus omnipotente<sup>98</sup>.

Os antídotos de Bovo de Corvey contra as tentações platonizantes dos seus contemporâneos não tiveram no entanto os efeitos desejados, como não o terão os textos inflamados dos antiplatonicos do século XI<sup>99</sup> ou o zelo ortodoxo de certas correntes do século XII. O canto 9 do liv. III da *Consolatio* continuará ainda a ser lido nos perversos termos físicos e cosmológicos que combateu Bovo, e a Alma do Mundo desempenhará ainda – até pelo menos ao Concílio de Sens e à condenação de Abelardo – a garantir a relação especular entre o mundo e o homem, reflectindo-se mutuamente na sua homologia formal. As glosas e comentários conservadas nos manuscritos conservando os textos deste corpus platónico atestam do carácter relativamente comum destas doutrinas nos seio desse platonismo de inspiração física fundado no *Timeu*, na *Consolatio* e no *Commentum in somnium Scipionis* de Macróbio, e refutam por conseguinte a sua apropriação, mais ou menos exclusiva,

<sup>96</sup> Cf. Bovo de Corvey, *Comm. in Boethii Consolationem*, ed. HUYGENS, «Mittelalterliche Kommentare», in *Serta mediaevalia*, XV, 270, p. 108: «... tres ordines sunt, in primo ipsorum, qui est hominum, tria illa simul agnoscantur, quia et ratione utuntur et sensibus vigent et habet crescendi propagandique naturam (...).»

<sup>97</sup> Ou seja, nesta segunda acepção: «Igitur, si verum philosophi dicunt, anima mundi secundum triplicem sui naturam tribus modis omnia movet: ratione, sensu, incremento, sed caelestia corpora sola stabili ratione movet, terrenorum infima solo incremento, terrenorum prima, id est humana, omnibus prefatis tribus modis, media, hoc est brutorum animalium, tantum duobus», Bovo de Corvey, *Comm. in Boethii Consolationem*, ed. HUYGENS, «Mittelalterliche Kommentare», in *Serta mediaevalia*, XVI, 280, p. 109.

<sup>98</sup> Bovo de Corvey, *Comm. in Boethii Consolationem*, ed. HUYGENS, «Mittelalterliche Kommentare», in *Serta mediaevalia*, XIX, 340-350, 111: «Oportet igitur in hoc loco rei veritatem acriter intendere et hanc a philosophicis longe separare figmentis, ut istam caeli ac siderum mirabilem in diversa circumvolutionem non ignotae nobis mundi animae, sed omnipotentis dei ineffabili fieri virtute credamus.»

<sup>99</sup> De que Manegold de Lautenbach, Pedro Damião ou Rupert de Deutz serão os mais destacados representantes. Sobre Manegold de Lautenbach, e a sua profunda cultura filosófica e científica, veja-se, para além de T. GREGORY, «L'*opusculum contra Wolfelmum* e la polemica antiplatonica di Manegoldo di Lautenbach», in *Platonismo medievale*, pp. 17-30; o interessantíssimo capítulo consagrado à polémica com Wolfelmus de Colónia por K. FLASCH, *Introduction à la philosophie médiévale*, Flammarion, Paris 1998, pp. 71-89.

por qualquer escola particular (ainda que fosse a chamada «escola de Chartres»). Disso nos dá testemunho (entre muitos outros exemplos), a *Explaniuncula* do mesmo canto boéciano, conservada num manuscrito de Munich e editada por E. Jeauneau<sup>100</sup>. Redigida com muita probabilidade na primeira metade do século XII, o autor anónimo deste comentário expõe-nos serenamente, com base na *similitudo* entre o mundo e o homem, a tripartição funcional da Alma do Mundo e o seu papel de administradora cósmica<sup>101</sup>. Pequena ironia historiográfica, a *Explaniuncula* depende largamente do comentário do próprio Bovo de Corvey<sup>102</sup>.

Para além da *Consolatio philosophiae*, será naturalmente o *Timeu* de Platão a sugerir os mais significativos desenvolvimentos do tema do microcosmos<sup>103</sup>. Na tradução de Calcídio, o *Timeu* será, com efeito, o texto fundamental desse *corpus* platónico que, como bem sublinhou Gregory, tendia a favorecer uma orientação eminentemente física, privilegiando a *naturalis iustitia sive mundi creatio*, fundamento da *positiva iustitia* que deverá reger a vida entre os homens<sup>104</sup>. Será precisamente na admissão da solidariedade entre estes dois planos<sup>105</sup>, bem como da unidade orgânica que constituem, que se inscreverá a concepção do homem como

<sup>100</sup> É. JEAUNEAU, «Un commentaire inédit sur le Chant *O qui perpetua* de Boèce», *Rivista critica di Storia della Filosofia*, 14 (1959) 60-80; réimp. in Id. «*Lectio philosophorum*», pp. 315-331.

<sup>101</sup> «De anima mundi philosophi veteres, sumptis maxime rationum seminariis a Platone quem inter ceteros principem profitentur, hanc habuere sententiam: hunc ad humani corporis similitudinem quod vitali potentia omnibus equaliter infusus artubus spiritus animat atque movet, ipsa quoque, mundane molis universitatem vivificans, et sensibili vigore adimpleat et competentibus sibi motibus agitet». É. JEAUNEAU, «Un commentaire inédit», p. 322.

<sup>102</sup> Cf. É. JEAUNEAU, «Un commentaire inédit», p. 313.

<sup>103</sup> Sobre a recepção e difusão do *Timeu* e do comentário de Macróbio na chamada renascença carolíngia, veja-se o trabalho fundamental de A. SOMFAI, *The transmission and reception of Plato's Timaeus and Calcidius's Commentary during the carolingian renaissance*, Ph.D Diss., Cambridge 1998; da mesma especialista, o artigo já acima referido, «The eleventh-century shift in the reception of Plato's *Timaeus* and Calcidius's *Commentary*», complementa e actualiza o artigo de referência de M. GIBSON, «The Study of the *Timaeus* in the Eleventh and Twelfth Centuries», in *Pensamiento* 25 (1969) 183-194.

<sup>104</sup> T. GREGORY, «Il *Timeo* e i problemi del platonismo medievale», in *Platonismo medievale*, p. 59: «Abbiamo accenato al particolare orientamento fisico che il platonismo veniva assumendo per l'influenza del *Timeo* (...). Negli *accessus* al *Timeo* dunque torna insistentemente un motivo centrale: materia del dialogo è la *naturalis iustitia sive mundi creatio* la cui conoscenza è indispensabile per fondare la *positiva iustitia* che della naturale deve essere trascrizione fedele (...).».

<sup>105</sup> «Tutta la speculazione platonica viene così a poggiare su due temi fondamentali, politica e cosmologia, e la stretta unità fra questi è la stessa che corre tra microcosmo e macrocosmo, tra il mondo in cui è scritta la legge divina e l'uomo che dell'universo è specchio fedele», T. GREGORY, «Il *Timeo* e i problemi del platonismo medievale», p. 61.

mediador, resumo e espelho do universo e dessa mesma unidade entre duas ordens de dignidade ontológica diferente<sup>106</sup>. Uma diferença ontológica que, de resto, tenderá afinal a atenuar-se significativamente face ao reconhecimento da homologia formal que caracteriza os diferentes planos do mundo criado. Será aliás esta homologia formal a poder, no limite, fundamentar por seu turno a admissão de uma mesma legalidade racional imanente, ou seja, da identidade fundamental das leis que regem o universo – e, conseqüentemente, da sua inteligibilidade nos termos e limites da razão humana. Da acentuação colocada sobre um dos três planos do Todo – homem, cidade, cosmos – por um lado; e da maior ou menor autonomia teórica e dignidade concedidas à *iustitia naturalis*, por outro, dependerá depois a diversidade de tonalidades que, no âmbito mesmo deste platonismo de pendor naturalista, encontramos nas glosas e comentários ao texto platónico.

Efectivamente, será com a *iustitia naturalis*, pela qual se deve regular a *iustitia positiva* que, nas glosas e nos *accessus* dos comentários datáveis do século XII, é identificada a *intentio* (por vezes a *materia*) do diálogo<sup>107</sup>. Para o autor anónimo do comentário contínuo conservado no ms. Avranches, B.M. 226, a *iustitia naturalis* rege a concordância dos elementos e as partes do todo. O comentador do manuscrito de Avranches revela de resto uma marcada sensibilidade política, em especial na atenção particular que concede à relação do todo e das partes, referida também, relativamente ao mundo sensível, na explicitação da *materia*

<sup>106</sup> Assim, no *accessus* do comentário ao *Timeu* conservado no ms. Paris, B.N. lat. 16579, onde podemos reconhecer uma reverberação do *De arithmetica* de Boécio (cf. Prólogo): «Quod eorum que sunt alia vere sunt, alia vere non sunt, cui equipollens ista: omne quod est aut sensibile idest corporeum aunt intelligibile idest incorporeum», T. GREGORY, «Il *Timeo* e i problemi del platonismo medievale», pp. 76-77, n.1.

<sup>107</sup> Por exemplo, nas glosas conservadas no ms. Avranches, B.M. 226: «Intentio sua est tractare de naturali iusticia. Iusticia alia naturalis, alia positiva id est consuetudinaria.», ed. de É. JEAUNEAU, «Gloses marginales sur le *Timée* de Platon du manuscrit 226 de la Bibliothèque Municipale d'Avranches», in *Sacris Erudiri*, 17 (1966) 71-89; réimp. dans «*Lectio philosophorum*», pp. 209-227, p. 212. E, no comentário ao *Timeu*, ms. Oxford, Bodl. Digby 23, f.5r: «Socrates tractaturus de positiva iusticia non invenit regnum nec rem publicam aliquam dispositam secundum rationem proposita iusticie. Proposuit ergo rem publicam quandam et eam ordinavit secundum dispositionem quandam, quem consideravat in macrocosmo et microcosmo», T. GREGORY, «Il *Timeo* e i problemi del platonismo medievale», p. 61, n. 3.

<sup>108</sup> «Materia Platonis est in hoc opere sensibilis mundus secundum corpus et animam, secundum totum et partes (...) Iusticia alia naturalis, alia positiva. Iusticia naturalis est qua reguntur elementa concordancia et totius orbis partes. Positiva est que est ad posicionem hominum, id est ad consuetudinem secundum plures constitutiones regionum vel nacionum vel etiam urbium», Cf. É. JEAUNEAU, «Gloses marginales», p. 225.

do texto, e implícita na definição que propõe da *iustitia positiva*<sup>108</sup>. A articulação orgânica entre microcosmos e macrocosmos é, por seu turno, claramente reconhecida no comentário do ms. Paris, BN lat. 16579, onde lemos que, para tratar da formação do homem, que é um pequeno mundo, Timeu começou por tratar antes da constituição do mundo sensível, *maior mundus*<sup>109</sup>. E as glosas ao *Timeu* no ms. de Avranches<sup>110</sup> desenvolvem nos termos de Calcídio a analogia platónica entre o corpo humano e a constituição de uma cidade<sup>111</sup>.

As glosas no manuscrito de Avranches sublinham, por outro lado, o papel exemplar do mundo inteligível e o carácter de imagem do mundo sensível – relação extensiva à própria racionalidade do mundo sensível. Com efeito, da mesma maneira que o mundo sensível é imagem do mundo inteligível, assim também, explica a glosa, a racionalidade imanente ao mundo sensível é uma imagem da racionalidade transcendente do arquétipo inteligível, que só Deus conhece<sup>112</sup>.

A vertente psicológica do *Timeu* e do comentário de Calcídio suscita por seu turno toda uma série de leituras comportando, de maneira mais ou menos explícita, a concepção do homem como microcosmos, fundada na representação do mundo como *animal intelligens*<sup>113</sup>. Assim, numa glosa conservada no ms. Vaticano, Archivio di San Pietro H. 51, é explicada a formação da alma humana, a seguir à formação da Alma do Mundo e dos planetas, a partir das mesmas essências (as essências do Mesmo e do Outro, divisa e indivisa). O autor anónimo destas glosas

<sup>109</sup> Com. ao *Timeu*, ms. Paris, BN lat. 16579, f. 14v-15r: «Timeus dicturus de formatione hominis qui est microcosmus idest minor mundus altius incipit, idest a constitutione sensilis mundi qui est maior mundus», cf. T. GREGORY, «Il *Timeo* e i problemi del platonismo medievale», pp. 76-77, n.1.

<sup>110</sup> Distintas do comentário de cujo *accessus* transcrevemos acima uma passagem: conservadas nos folios 96r-113r, as glosas precedem imediatamente o comentário de que só o *accessus* se encontra no manuscrito. Cf. É. JEAUNEAU, «Gloses marginales», pp. 209-211.

<sup>111</sup> «Hec civitas ad exemplum humani corporis sic descripta est. Uniuscuiusque hominis enim p<ublica> res a Deo summo artifice sic ordinata est. In arce enim capitis, id est in cerebro, conversatur ratio, quia ibi V sensus corporis notantur per quos discernimus. Sub arce vero, id est in corde, iracundia, quasi vigor iuventutis. Postea autem considerantur cetera membra inferiora, quasi in suburbio, alcioribus membris subserviencia. Et, ut brevius dicamus, ratio est in capite, vigor in corde, cupiditas in inferioribus circa lumbos, cui ratio et iracundia dominantur». É. JEAUNEAU, «Gloses marginales», pp. 214-215. Com variantes menores, a mesma glosa se encontra no ms. Paris, BN lat. 16579, fol. 3v: cf. P. DUTTON, «*Illustre ciuitatis et populi exemplum*», p. 89, n. 45, p. 90.

<sup>112</sup> «Sicut enim mundus sensibilis est imago intelligibilis, ita ratio que datur de hoc sensibili est imago rationis archetipi quam novit solus Deus». Cf. É. JEAUNEAU, «Gloses marginales», p. 222.

<sup>113</sup> «Quia anima habens intellectum est locata in corpore sensilis mundi, ergo sensilis mundus est animal intelligens», É. JEAUNEAU, «Gloses marginales», p. 223.

adopta ainda a perigosa doutrina da pré-formação das almas e da sua localização nas estrelas<sup>114</sup>, que já Bovo de Corvey havia denunciado<sup>115</sup>. A identidade essencial da alma humana e da Alma do Mundo resulta assim explícita, apesar da necessária impureza da substância da primeira relativamente à da segunda que, como bom platónico, o nosso glosador justifica pela miséria do corpo<sup>116</sup>.

O parentesco essencial entre a alma humana, a Alma do Mundo e o mundo celeste é por conseguinte sublinhado pela estadia da alma na respectiva estrela, anteriormente à descida dos corpos, de maneira a que, uma vez incarnada, possa salvar-se, sem exorbitância, a sua natureza celeste pela contemplação dos astros entre os quais ela própria esteve. Por outro lado, é nos termos mesmos da natureza da Alma do Mundo que são explicadas as faculdades humanas de conhecimento, associadas à substância do Mesmo, à substância do Outro, e à resultante da mistura de ambas, que compõe a Alma do Mundo e a alma humana. Assim, a substância divisa (do Outro) corresponde aos sentidos pelos quais apercebemos a multiplicidade (*diuidua*); a natureza do Mesmo (*indiuidua*) exprime-se pelo intelecto, faculdade pela qual apreendemos as coisas que relevam da esfera do Mesmo, isto é, o criador e as naturezas celestes; a razão, enfim, corresponde à mistura do Mesmo e do Outro, e permite-nos por conseguinte apreender a identidade das coisas (correspondente ao género), e a sua diversidade ou diferença (definindo a espécie)<sup>117</sup>.

<sup>114</sup> «*Hec dixit*. Postquam Deus animam mundi et planetarum ex supradictis essentiis et naturis et ex eadem confectione animam hominis composuit. Ad numerum stellarum numerum fecit animarum, et unamquamque animam super sibi comparem stellam posuit ut, ibi sedens, videret quomodo cetera suo opifici parerent ut si quo modo ad corpus m(i)tterentur, a statu suo non exorbitarent sicut vident firmamentum et stellas nunquam a suo desviare», É. JEAUNEAU, «Gloses sur le *Timée* et commentaire du *Timée* dans deux manuscrits du Vatican», in *Revue des Études Augustiniennes* 8 (1962) 365-75; réimp. in *Id.*, «*Lectio philosophorum*», pp. 195-203, p. 197.

<sup>115</sup> Cf. Bovo de Corvey, *Commentum in Boethii Consolationem*, éd. HUYGENS, «Mittelalterliche Kommentare», in *Serta mediaevalia*, I, XXI-XXII, 112-113.

<sup>116</sup> «*Prope dicit*. Ideo dicit *propemodum* quia, etsi animam hominis ex eisdem essentiis et naturis facta est, tamen puriores essentias et naturas in animam mundi et planetarum posuit, quia animam hominis hoc miserum corpus pati non posset si sic pura foret», É. JEAUNEAU, «Gloses sur le *Timée* et commentaire du *Timée* dans deux manuscrits du Vatican», p. 198.

<sup>117</sup> «Plato volens signare diversas proprietates que sunt in anima, sensum scilicet et rationem et intellectum, dixit eam stare ex individua et dividua substantia et mixta natura ex eodem et diverso. Per dividuam signavit sensum per quem capimus dividua; per individ(uam) intellectum in quo percipimus indivi(dua) id est creatorem ac celestia; per naturam ex eodem et diverso permixtam rationem voluit intelligi per quam cognoscimus rerum identitatem, que assignatur per genera, et eorundem diversitatem, que assignatur per species», É. JEAUNEAU, «Gloses sur le *Timée* et commentaire du *Timée* dans deux manuscrits du Vatican», p. 197.



Esta mesma expressão lógica (em termos de género e de espécie) da composição ôntica da alma (a partir das substâncias do Mesmo e do Outro) traduz sem dúvida a importância crescente que assume a chamada *logica vetus*<sup>118</sup>. A mesma interpenetração de lógica e física se encontra igualmente na glosa do manuscrito de Avranches, que associa essência indivisa (Mesmo), mundo arquetípico e género, por um lado, e essência divisa (Outro), matéria e espécie, por outro – repartição a que corresponderão depois as faculdades da alma. Como para o glosador do manuscrito do Vaticano, o intelecto é a faculdade pela qual acedemos ao conhecimento da essência do Mesmo e portanto das coisas divinas; os sentidos apreendem a natureza divisa do Outro, que releva da matéria<sup>119</sup>; e a razão permite distinguir o género da espécie na medida em que releva da mistura da essência do Mesmo e do Outro<sup>120</sup>.

É também a *iustitia naturalis* que o comentário ao *Timeu*, atribuído a Bernardo de Chartres<sup>121</sup>, identifica como sendo a *materia* do diálogo – ao mesmo tempo que os aspectos relativos à *iustitia positiva* são, para o autor do comentário, apenas incidentalmente implicados no texto platónico<sup>122</sup>. E para tratar da *iustitia*

<sup>118</sup> Cujo *corpus* é constituído essencialmente pelas traduções de Boécio das *Categorias*, do *Peri hermeneias* e da *Isagoge* de Porfírio, juntamente com os comentários do próprio Boécio. Esta introdução da lógica na interpretação do Canto 9 do liv. III encontra-se já presente no comentário de Adalboldo de Utrecht ao canto boéciano, que invoca, para a tripartição da Alma, o comentário de Boécio à *Isagoge* de Porfírio: Adalboldo d'Utrecht, *Commentum in Boethii, III, 9*, éd. HUYGENS, «Mittelalterliche Kommentare», in *Serta mediaevalia*, p. 133.

<sup>119</sup> O termo 'materia' ou 'Yle' não figura no entanto na glosa vaticana. A sua presença na glosa de Avranches sugere, da parte do seu autor, uma atenção particular à teoria da forma, de inspiração platónico-boeciana, provavelmente próxima do que se costuma chamar 'platonismo de Chartres'.

<sup>120</sup> «Deus constituit animam ex essentia individua et dividua, id est ex archetypo mundo et yle et ex natura eadem et diversa. Naturam vero eandem et diversam vocat genera et species; nam licet genera in speciebus diversa sunt, tamen sua natura eandem habent naturam. Per hoc autem quod ex illis essentis compositum dixit, notantur diverse vires anime. Nam per individuum essentiam notatur intellectus per quem divina percipimus. Per dividuam vero, id est per hilen, sensus designatur per quem corporea percipimus. Per naturam autem eandem et diversam ratio concipitur per quam genera a speciebus discernere possumus», É. JEAUNEAU, «Gloses marginales», p. 227.

<sup>121</sup> P. DUTTON (ed.), *Bernard of Chartres. Glosae super Platonem*, Pontifical Institut of Mediaeval Studies, Toronto 1991. Registe-se entretanto que fortes reservas a esta atribuição foram emitidas por P. DRONKE, «Introduction», in P. DRONKE (ed.), *A history of twelfth-century philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 14-17; e, mais recentemente, também por I. CAIAZZO, *Lectures médiévales de Macrobe*, pp. 135-140.

<sup>122</sup> Bernardo de Chartres, *Glosae super Platonem*, «Accessus», 40-42, ed. Dutton, p. 140: «Materia igitur habet naturalem iustitiam; quod enim de positiva inserit incidens est. Intentio eius est tractare de ea, scilicet instruere nos ad cultum naturalis iusticiae.»

*naturalis*, Platão começou, na interpretação de Bernardo, por tratar da gênese do mundo sensível, em cuja criação e ordenação das partes, bem como na distinção das coisas celestes e não-celestes, se exprime precisamente essa legalidade natural<sup>123</sup>.

De resto, a preeminência concedida à *iustitia naturalis*, relativamente à *positiva*, é conscientemente assumida por Bernardo. Efectivamente, o mestre chartrense distingue, pouco depois, duas interpretações (implícitas já nas glosas e comentários que atrás examinámos) diferentes da *materia* do texto platónico: para uns (leitores de Macróbio), se o *Timeu* de Platão tem como objecto a *iustitia naturalis*, o seu objectivo consiste, sobretudo, em fundar a ordem da *res publica*, instruindo portanto os homens sobre o modo de administração que lhe convém e que resulta do reconhecimento da sua verdadeira natureza<sup>124</sup>; para outros, no entanto, a matéria *principal* do *Timeu* é a geração do mundo sensível e, designadamente, a concórdia de todas as coisas (operada, em particular, através dos elementos e, desde logo, da própria concórdia das qualidades contrárias que os definem)<sup>125</sup>. Nada de surpreendente, por conseguinte, que um mestre da «Escola de Chartres», tão intimamente associada pela historiografia à «descoberta da natureza» ocorrida no século XII, perfilhe precisamente esta autonomização da *physica*, no interior mesmo de um mais amplo quadro de índole platónica e naturalista.

Não obstante, e sem utilizar jamais o termo «microcosmos», Bernardo de Chartres desenvolve longamente, em diversos pontos do seu comentário, as correspondências entre o homem e a cidade<sup>126</sup>. A ordenação da cidade é definida a

<sup>123</sup> Bernardo de Chartres, *Glosae super Platonem*, «Accessus», 32-36, ed. DUTTON, p. 140: «Et quia Plato de naturali iustitia plene agere uoluit, a genitura sensilis mundi cepi, in cuius creatione et iusta partium ordinatione, caelestium et non caelestium discretione, naturalis uim iusticiae docuit (...)».

<sup>124</sup> Bernardo de Chartres, *Glosae super Platonem*, «Accessus», 44-48, ed. DUTTON, p. 141: «Ponunt alii materiam rem publicam, de cuius diligenti administratione tum per naturalem (et principaliter) tum per positivam iusticiam dicunt eum laborare. Quod etiam firmant per Macrobiolum dicentem: 'Inter Platonis libros quos de re publica scripsit, etc.' Secundum quod intendit docere nos qualiter sciamus administrare rem publicam».

<sup>125</sup> Bernardo de Chartres, *Glosae super Platonem*, «Accessus», 50-55, ed. DUTTON, p. 141: «Vel, secundum alios, principalis materia est generatio sensilis mundi, in qua inuestigatur naturalis iusticia, per quam dii concordant inter se, et hic mundus et quae eius sunt ab eis reguntur concorditer. Nam licet elementa quasdam habeant contrarias qualitates, numquam tamen una in officium transit alterius. Est autem, secundum hos, naturalis iusticia rerum omnium concordia, genus scilicet positivae».

<sup>126</sup> Sobre outras glosas ao *Timeu*, apresentando o mesmo tipo de desenvolvimentos deste esquema

partir da sua semelhança com o corpo humano e a tripartição da alma humana: na cidadela, cabeça ou cérebro, reinam os poderosos e a *sapientia*; sob a cidadela, ou seja, no coração, domina a iracúndia e os cidadãos honestos; nas partes inferiores ou subúrbios, isto é, por volta dos órgãos genitais, residem a concupiscência e os extractos inferiores do povo<sup>127</sup>. O tema regressa, com uma terminologia ligeiramente diferente, quando se trata de expôr a constituição do corpo humano – seguindo, para tal, a ordem de exposição anteriormente feita da constituição do corpo do mundo<sup>128</sup>.

De resto, o número de glosas conservadas nos manuscritos testemunham do interesse que suscitavam as *similitudines* encontradas entre o homem e a cidade, formando, no século XII, «quase uma *glossa ordinaria*», como observa P. Dutton<sup>129</sup>. Retomemos, pela clareza com que expõe o desdobramento dos planos estruturais do real, a glosa do ms. Digby 23 a *Timeu*, 17c<sup>130</sup>. A *res publica* reproduz a ordem e disposição que exprimem o macrocosmos e o microcosmos. Na disposição do macrocosmos, *maior mundus*, encontramos Deus e os planetas na parte superior, espíritos agentes e administradores na parte média, e na parte inferior outros espíritos, habitantes da nossa atmosfera, tais como os *cacodemones*<sup>131</sup>. Da

---

tripartido da ordem social e da sua correspondência em termos de constituição humana, veja-se P. DUTTON, «*Illustre ciuitatis et populi exemplum*», em particular p. 95 e sq.

<sup>127</sup> «*Quid illud [Timeu 17c, l.4, ed. WASZINK, p. 8], id est ordinationem illam, qualem esse iudicatis, quae facta est ad similitudinem hominis? Cuius res publica a deo sic ordinata est. In arce enim capitis, id est in cerebro, uersatur sapientia; sub arce, id est in corde, iracundia, quasi uigor iuuentutis; concupiscentia in inferioribus, scilicet circa lumbo, cui illa superiora dominantur. Ita in superiori parte urbis potentes, in medio ciues honesti, in suburbiis sutres et ceteri similes locati sunt*», P. DUTTON, «*Illustre ciuitatis et populi exemplum*», p. 147.

<sup>128</sup> *Glosae super Platonem*, 7, 129-131, p. 205. Comentando pois *Timeu* 44d, I, 22, ed. WASZINK, p. 40: «*Potest uero notari in regione humani corporis dispositio rei publicae, quia sicut in eminentiori loco ciuitatis habitant maiores, ita in capite maior uis animae, is est ratio. Et sicut in medio ciuitatis milites habitant qui defendunt ciuitatem, ita in medio hominis, id est in corde, est naturalis uigor animae, scilicet ira per quam malis irasci debemus. Et sicut in ciuitate circa extremos habitant opifices, id est sellularii et ceteri seruiles, qui semper cupiunt adquirere, ita in homine circa posteriora habitant concupiscentiae*», *Glosae super Platonem*, 7, 146-154, p. 206.

<sup>129</sup> P. DUTTON, «*Illustre ciuitatis et populi exemplum*», p. 99. Dutton edita neste artigo um certo número destas glosas, especialmente p. 95 e seguintes, a consultar em complemento das que tinha editado T. GREGORY, «*Il Timeo e i problemi del platonismo medievale*».

<sup>130</sup> Parcialmente editada por GREGORY, «*Il Timeo e i problemi del platonismo medievale*», p. 61, n.3; outros segmentos da mesma glosa foram editados por P. DUTTON, «*Illustre ciuitatis et populi exemplum*», p. 98.

<sup>131</sup> «*Proposuit ergo rem publicam quamdam et eam ordinauit secundum dispositionem quamdam quam considerauerat in macrocosmo et microcosmo. Vidit enim in macrocosmo, id est in*

mesma maneira, continua o glosador de Digby, no microcosmo, encontramos na cabeça, parte superior do corpo humano, a *sapientia*; na parte média do homem situa-se a animosidade, cuja sede é o coração; e, na parte inferior, a concupiscência, cuja sede é nos rins ou nos órgãos genitais<sup>132</sup>. A esta repartição correspondem na ordem social respectivamente os senadores, os soldados, e os diversos praticantes das artes liberais<sup>133</sup>.

O mesmo esquema de correspondências entre a disposição divina do corpo humano e a ordem da *res publica* é retomado por Guillaume de Conches, por duas ocasiões: nas suas glosas ao *Commentum in somnium Scipionis* de Macróbio<sup>134</sup>, e nas glosas ao *Timeu*, comentando 17c<sup>135</sup>. Embora com algumas variantes relati-

---

maiori mundum, quedam summa ut Deum et planetas, quedam media ut spiritus agentes et ministratorii (sic), quedam infima ut alios spiritus in nostro aere uersantes ut cacodemones, etc.», P. DUTTON, «*Illustre ciuitatis et populi exemplum*», p. 98.

<sup>132</sup> «Vidit similiter in microcosmo, id est homine, quedam summa ut sapientiam hominis, cuius sedes in summis partibus eius est, id est in capite, in tribus cellulis: fantastica scilicet, que in fronte est, in qua uis imaginandi, id est percipiendi res ipsas, continetur; et logica, que in medio, ubi uis est discernendi res ipsas; sequitur memorialis in occipicio, in quo uis retinendi et memorandi res ipsas continetur. Vidit etiam in homine quedam media ut animositatem, cuius sedes est in corde, et concupiscentiam, cuius est sedes in renibus uel in lumbis; infima, ut pedes, manus, etc.», P. DUTTON, «*Illustre ciuitatis et populi exemplum*», p. 98, n. 70. Assinale-se, de passagem, a influência (directa ou indirecta) exercida pela medicina salernitana, nas traduções de Constantino, o Africano, sobre o glossador de Digby – traída pela terminologia utilizada para descrever a localização das faculdades de conhecimento no cérebro. Que nos seja permitido lembrar que a assimilação da medicina salernitana, agente poderosíssimo da autonomização da *physica* no âmbito da *philosophia naturalis* pré-aristotélica, como já tivemos oportunidade de referir, beneficiou do favor particular que lhe concederam designadamente os *Plato diligentes* – na expressão de Guillaume de Conches, primeiro testemunho conhecido da utilização de textos salernitanos – associados comumente à Escola de Chartres. Cf. H. SCHIPPERGES, «Die Schulen von Chartres under dem Einfluss des Arabismus», *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medezin und der Naturwissenschaften* 40 (1956) 193-210.

<sup>133</sup> «Secundum ergo hanc dispositionem disposuit rem publicam, faciens summa ut senatores, media milites agentes, infima ut mechanicarum artium professores, scilicet pelliparios, sutores, alutores, agricolos uero extra ciuitatem, etc.», P. DUTTON, «*Illustre ciuitatis et populi exemplum*», pp. 98-99, n.71. Excluídos da cidade, os agricultores correspondem aparentemente aos *infima* do microcosmos (pés e mãos). Para uma análise mais pormenorizada desta terminologia, veja-se DUTTON, «*Illustre ciuitatis et populi exemplum*», pp. 98-99.

<sup>134</sup> Comentando Macróbio, *Comm. I.1.1.*, onde é questão precisamente da *República* de Platão e de Cícero. Extractos do comentário de Guilherme de Conches ao *Commentum in somnium Scipionis* de Macróbio foram editadas por H. RODNITE-LEMAY, *The doctrine of Trinity in Guillaume de Conches' Glosses on Macrobius*, 1972, dissertação de doutoramento que permanece infelizmente inédita.

<sup>135</sup> Cf. É. JEAUNEAU, *Guillaume de Conches, Glosae super Platonem. Texte critique avec introduction, notes et tables*, Vrin, Paris 1965, p. 75.

vamente às interpretações que já expusemos, não nos parece indispensável demorarmos-nos sobre a exposição proposta por Guillaume deste esquema tripartido<sup>136</sup>.

Mais interessante nos parece, no âmbito dos objectivos do nosso estudo, a concepção do homem como microcosmos que subtende a leitura que faz Guilherme do célebre canto 9 do livro III da *Consolatio*<sup>137</sup>. O mestre chartrense recupera aqui, com efeito, a representação do homem como *medietas* e resumo de toda a criação, retomando a tradição agostiniana e, em particular, a exegese proposta por Gregório Magno da passagem bíblica em que o homem é «todas as criaturas» (*omnis creatura*). Dotado de inteligência e de razão, o homem foi criado para, através da contemplação da beleza da criação divina, compreender, adorar e imitar a bondade de Deus. Para responder às necessidades que relevam da própria insuficiência ôntica (decorrente do seu estatuto de criatura), a Providência divina criou o mundo para o homem. Daí que o homem seja chamado «todas as criaturas», porque todas as coisas são o homem ou foram criadas para ele<sup>138</sup>. É precisamente porque todas as coisas foram criadas para o homem que este é o ponto *medius* ou elemento *communis* de todas as coisas, ocupando por conseguinte a posição central na criação<sup>139</sup>.

É sensivelmente a mesma concepção do homem como microcosmos que encontramos, por seu turno, nas Glosas de Guilherme a Macróbio, fundamentada desta vez em termos psicológicos. Comentando Macróbio, *In somn.*, I, 14, 2, Guilherme retoma novamente a exegese gregoriana do homem microcosmos, baseada na divisão das faculdades da alma que também Gregório adoptara. O homem, *mixtus* de todas as criaturas, é o único ser criado que reúne em si a alma racional, a alma sensitiva e a alma vegetativa. É assim que o homem possui algo

<sup>136</sup> Cf. P. DUTTON, «*Illustre ciuitatis et populi exemplum*», pp. 90-94.

<sup>137</sup> Guilherme de Conches, *Glosae super Boetium*, ed. L. NAUTA, CCCM 158, Brepols, Turnhout, 1999.

<sup>138</sup> «(...) sed ut pulcherrimam pulchram alicui appareret, rationabilem creaturam, scilicet hominem, iussit existere qui ratione et intelligentia diuinam bonitatem comprehenderet, comprehensam diligeret, dilectam imitaretur quantum posset. Sed quia nichil praeter summum bonum, uidelicet deum, in omnibus est sufficiens, idcirco diuina prouidentia mundum et ea quae in eo sunt quasi homini famulantia ante hominis formationem creauit; postea hominem quasi praeparata domo et supellectili introduxit. Inde est quod homo in diuina pagina uocatur omnis creatura, quia uidelicet res omnis uel homo est uel propter hominem creata», Guilherme de Conches, *Glosae super Boetium*, ed. NAUTA, pp. 151-152.

<sup>139</sup> «(...) Idcirco cum omnis creatura propter hominem facta est, quasi omni aequaliter medius, id est communis, medium locum, id est terram quae in mundo media est, occupauit», Guilherme de Conches, *Glosae super Boetium*, ed. NAUTA, p. 152.

em comum com toda a criação: com Deus, tem em comum a razão; com os animais, a sensibilidade; com as plantas e os corpos animados, a existência<sup>140</sup>. Por essa razão – por conter em si propriedades de todas as criaturas – o homem é chamado *omnis creatura* na Bíblia, e microcosmos ou *minor mundos* pelos filósofos<sup>141</sup>.

Entretanto, o tema do microcosmos conta com uma nova importante contribuição, intensamente assimilada pelos meios naturalistas: referimo-nos ao *De natura hominis* de Nemésio, traduzido no final do século XI por Alfano de Salerno com o título de *Premnon Physicon*<sup>142</sup>, e utilizado, designadamente, por Guilherme de Conches. Com efeito, é todo o início do *Premnon Physicon*, que tem como objecto o microcosmos, com uma acentuação humanista a que não seriam certamente indiferentes os espíritos da época: se a obra trata das coisas naturais que constituem o mundo e as suas partes, é pelo homem, que os filósofos consideram imagem do mundo, que deve começar<sup>143</sup>. Nemésio desenvolve seguidamente, de maneira longa e minuciosa, o *topos* da continuidade natural entre cada grau do ser, de acordo com o desejo de diversidade do Criador<sup>144</sup>, e o modo pelo qual

<sup>140</sup> «Homo ergo qui est quasi mixtus omnium creaturarum omnes istas tres potentias habet simul et sic cum creatore habet aliquid com<mune> et cum qualibet etiam creatura. In ratione enim consimilis est deo, in sensibilitate brutis animalibus, aliquid commune <habet> in vegetatione h<erbis> et arboribus, inanimatis corporibus in existentia saltem», Guilherme de Conches, *Glosae super Macrobius*, ed. H. RODNITE-LEMAY, pp. 217-218. Trata-se da redacção B das glosas, editada por H. Rodnite a partir do ms. Vaticano, Urb. Lat. 1140, f.78v. Na versão B2 do comentário de Guilherme, conservada no ms. Copenhaga, Kgl. Bibliothek Gl. Kgl. S. 1910, f.61, encontramos alguns desenvolvimentos, relativos designadamente à natureza divina da razão humana e àquilo que, nela, a distingue das estrelas, *animalia rationalia*: Si opponas, stellas sunt animalia rationalia et vident et gustant <et> audiunt et ita convenit ei<s> sensus, r<espondetur> verum est, sed tamen dicitur sensus et vegetatio convenire caducis tantum quia habent illa passibiliter quod non habent stelle. Quia cum sol videat non videt tamen passibiliter quia non capitur ulla passione, nullo affectu rei vise vel audi<t>e capitur. Homines vero habent passibiliter sensus, cum enim vide<n>t aliquid gaudent aut sperant aut dolent et inde afficiuntur aliqua passione. Similiter cum vegetentur augescunt et diminuuntur. Stellarum vegetatio non ita se habet, quia quando influit de exterioribus tamen influit de interioribus», Guilherme de Conches, *Glosae super Macrobius*, ed. H. RODNITE-LEMAY, p. 240.

<sup>141</sup> «Unde etiam in divina pagina homo omnis creatura appellatur quasi omnis creature aliquam proprietatem in se continet. Dicitur etiam a philosophis *microcosmus*, id est minor mundus, eadem ratione», Guilherme de Conches, *Glosae super Macrobius*, ed. H. RODNITE-LEMAY, p. 118.

<sup>142</sup> K. I. BURKHARD (ed.), *Nemesii episcopi Premnon physicon*, Leipzig 1917.

<sup>143</sup> Nemésio de Emesa, *Premnon Physicon*, ed. BURKHARD, Prólogo, 5-16, pp. 3-4: «Sed quoniam mundi eiusque partium sunt naturalia, eaque enucleatim intexere non it huius, sed prolixi negotii: ab homine tamquam a notiori, quem pilosophis totius volunt ferre imaginem, ut hac quoque de causa eum microcosmum appellereriont, hoc opusculum non immerito habebit exordium».

<sup>144</sup> Nemésio de Emesa, *Premnon Physicon*, ed. BURKHARD, liv. I, 8, p. 7: «Creator etenim gradatim et

o homem comunica, participa e reúne em si cada um desses graus<sup>145</sup>. E é quase num hino que Nemésio glorifica o microcosmos que reúne em si os seres mortais e imortais, racionais e imortais, incluindo na sua natureza a imagem de todas as criaturas, por quem Deus se fez homem, capaz de conhecimento, cooperante com Deus e sujeito de júbilo<sup>146</sup>. Entretanto, se a glorificação do microcosmos por Nemésio contribuiu muito provavelmente para esse humanismo que se considera uma das características fundamentais do chamado «Renascimento do século XII», o interesse da obra para autores como Guilherme de Conches residirá fundamentalmente nos conteúdos mais específicos de ciência antiga que o texto veícula<sup>147</sup>.

Mas Guilherme de Conches é já um homem de um novo mundo e de um novo quadro do saber – de um mundo e de um saber que a introdução cada vez mais importante de novos textos, traduzidos do árabe ou do grego, prepara para a entrada de Aristóteles ao mesmo tempo que dilui o quadro estrito do *trivium* e do *quadrivium*. A tematização do microcosmos nos textos de Guilherme, fundada sobre as fontes tradicionais do património latino, inscreve-se num plano afinal bem distante daquelas que são as preocupações maiores testemunhadas pelo filósofo de

---

per modicum coniunxit adinvicem diversas naturas, ut unam esse uniusque generis omnem creaturam constaret». Sobre a diversidade de aspectos que assume para Nemésio essa continuidade natural, veja-se o interessante exemplo que dá da continuidade da voz, desde os bois, passando pelos corvos até à voz articulada do homem: cf. Nemésio de Emesa, *Premnon Physicon*, ed. BURKHARD, Liv. I, 25-26, p. 10.

<sup>145</sup> Nemésio de Emesa, *Premnon Physicon*, ed. BURKHARD, liv. I, 7-14, pp. 6-8.

<sup>146</sup> Nemésio de Emesa, *Premnon Physicon*, ed. BURKHARD, liv. I, 90-92, pp. 22-23: «Quis igitur digne miretur nobilitatem huius animalis colligantis in se ipso mortalia immortalibus et rationalibus coniungentis irrationabilibus, ferentis in sua natura omnis creaturae imaginem? Et propterea microcosmos nominatur in tantum sublimatus a dei praesentia, ut propter eum sint omnia et praesentia et futura, propter quem deus homo factus est, pertingens ad incorruptionem mortalitatemque ignorans. In caelis regnat ad imaginem et similitudinem dei factus, cum Christo degit, filius dei est, omni principatui ac potestati praesidet. Sed quis enarrare valebit huius abundantes possessiones? Pelaga transit, caellum contemplando transcendit, astrorum motus et distantias ac mensuras novit, terram et mare usufructu possidet, feras et cete despicit, omnem disciplinam et artem et regulam dirigit, litteris quibus voluerit exponit, a corpore in nullo impeditus propheta futura, omnibus principatur, omnia tenet, / gaudet in omnibus, angelis et deo loquitur, creaturae iubet, daemonibus imperat, existentium naturam disponit, deo cooperatur, domus et templum dei fit; et haec omnia per virtutes acquirit et beatitudinem».

<sup>147</sup> Como aliás se pode constatar pela ausência do *Premnon Physicon* no tratamento do microcosmos por Guilherme. Sobre a fisiologia e teoria galénicas dos humores, veiculadas por Nemésio, e a sua integração na representação do microcosmos (correspondência com os elementos, temperamentos, estações, membros do corpo humano, planetas), veja-se R. FINCKH, *Minor mundus homo*, pp. 44-50.

Conches: uma cosmologia fortemente marcada pela astronomia, alimentada pelos aspectos mais técnicos do *Timeu* de Platão, e uma física que se nutre avidamente dos princípios definidos para o mundo físico pelos textos médicos de Salerno. Da mesma maneira, nas *Glosas a Platão* atribuídas a Bernardo de Chartres, o tema do microcosmos inscreve-se sempre, como vimos, no plano da *iustitia positiva* – enquanto que, como vimos, é a *iustitia naturalis* que é explicitamente privilegiada pelo mestre chartrense. Dito de outra maneira: no momento em que as disciplinas tradicionais (em particular do *quadrivium*) afirmam progressivamente a sua autonomia e definem de maneira cada vez mais clara e técnica os seus objectos e os seus princípios teóricos, o tema do microcosmos – no contexto deste platonismo de vocação naturalista de que falamos – ganha em generalidade e perde em intenção teórica e hermenêutica. Cada vez mais dissociado dos mais importantes problemas de *philosophia naturalis* do século (como a questão dos elementos e dos princípios físicos da natureza, ou da ordem cósmica e planetária, entre outros), privado, por outro lado, do sustentáculo teórico que representava a Alma do Mundo<sup>148</sup>, designadamente em termos gnoseológicos – o conceito de microcosmos tenderá cada vez mais, no seio das correntes de inspiração naturalista do século XII, a configurar-se como um pressuposto antropológico e filosófico geral, exprimindo essencial e cabalmente uma noção de vínculo (com o mundo, com os outros homens, com Deus) e de unidade ontológica da criatura na sua relação com o Criador.

O nosso estudo, cujo objecto consistiu essencialmente na tematização do microcosmos fundada no *corpus* platónico da alta Idade Média, no quadro mais amplo das especificidades da apropriação cristã do microcosmos de índole platónica, deverá forçosamente terminar aqui. De resto, um ensaio independente seria necessário para examinar a diversidade das expressões – literária, iconográfica, alegórica – do tema do microcosmos no século XII. A importância da obra de Honório de Autun<sup>149</sup> – verdadeira *summa* das teorias do microcosmos – na divulgação do tema exigiria, com toda a justiça, um estudo substancial e de parte inteira. Um outro cultor maior do tema do microcosmos exigiria, por seu turno, bem mais do que um artigo: referimo-nos naturalmente a Bernardo Silvestre. De uma extrema complexidade e de uma natureza irredutivelmente enigmática, a

<sup>148</sup> Elemento fundamental, como se sabe, da condenação de Abelardo no concílio de Sens em 1140.

<sup>149</sup> Cf. Honório de Autun, *Imago mundi*, ed. V. FLINT, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 49 (1982), pp. 48-151; Honório de Autun, *Elucidarium*, ed. de Y. LEFÈVRE, *L'Elucidarium et les lucidaires*, Ed. de Boccard, Paris 1954, pp. 359-477.



*Cosmographia*<sup>150</sup> de Bernardo introduz no microcosmos, pela primeira vez de uma maneira explícita, o determinismo astral<sup>151</sup>, tirando por conseguinte todas as conseqüências do parentesco divino da alma humana, de pura inspiração platônica, e da afirmação progressiva de autonomia da legalidade racional imanente do criado, incarnada por *Natura* sob os auspícios de *Providentia*<sup>152</sup>. A essa luz, o microcosmos que nos descreve o relato poético, filosófico, alegórico, épico que é a *Cosmographia*, na dilaceração que o caracteriza entre o determinismo fatalista que rege a sua condição e o assentimento, como liberdade, que lhe é permitido pelo conhecimento, anuncia uma outra antropologia, uma outra modernidade que, a séculos de distância, não será já aquela dos *moderni* que se sentam aos ombros de gigantes.

---

<sup>150</sup> Bernardo Silvestre, *Cosmographia*, ed. de P. DRONKE, Leiden, E.J. Brill, 1978. Sobre Bernardo Silvestre, veja-se sobretudo B. STOCK, *Myth and science in twelfth century. A study of Bernard Silvestre*, Princeton 1972, bem como a excelente introdução de W. WETHERBEE, *The Cosmographia of Bernardus Silvestris. Translated with translation and notes*, Columbia University Press, New York 1990, pp. 1-64.

<sup>151</sup> Sobre a presença de temas astrológicos na *Cosmographia*, e a sua provável dependência da tradução, por João de Sevilha, do *Introductorium maius* de Abu Ma'shar, veja-se R. LEMAY, *Abu Mas'shar and Latin Aristotelism in the Twelfth Century. The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Astrology*, Beirut 1962, espec. pp. 281-284.