

O sentido de microcosmos no século XII

O que nos propomos fazer nesta comunicação não é, de forma alguma, o estudo exaustivo da temática microcosmática no século XII — o que seria impossível de realizar no espaço de tempo de que dispomos e tendo em conta a revisão actual de textos e atribuições, mas tentar captar as origens e reflectir sobre o sentido filosófico da utilização do conceito de *microcosmos* que se torna quase recorrente nessa época, subindo a um primeiro plano nas preocupações dos pensadores de então.

É certo que o termo *microcosmos*, na sua relação com *macrocosmos* e os seus equivalentes latinos *minor* e *major mundus*, se inserem, na sua especificidade terminológica, numa longa tradição, de proveniências multifacetadas e diversas, cujos inícios não podem determinar-se rigorosamente. No entanto e como sublinha Marie Thérèse D'Alverny, «torna-se um topos familiar ao Oriente e ao Ocidente e o facto de que um símbolo herdado da cultura grega tenha subsistido tanto em autores árabes como em escritores cristãos, merece ser valorizado»¹. A microcosmia aponta, de facto, para ideias mais abrangentes que quase sempre se situaram no horizonte da Filosofia — no pensamento mais distante e na sua emergência clássica, historicamente datada: a relação homem-mundo.

Nesta perspectiva, a sua referência nunca deixou de estar presente ao longo da história da filosofia ocidental, mesmo que, nalgumas épocas, esta relação dialéctica possa ter sido alterada, sendo, consciente ou inconscientemente, subalternizado um dos termos.

¹ Marie Thérèse D'ALVERNY, «L'Homme comme symbole: le microcosme», in *Simboli e simbologia nell'Alto Medioevo*, CISAM, Spoleto 1976, vol. I, pp. 124-195, p. 124.

Ao estudar esta temática, Allers², numa abordagem mais teorizante do que historicista, define quatro formas fundamentais do que poderia designar-se por pensamento microcosmático: a primeira e a mais simples, quase rudimentar, expressa a ideia de que o homem é formado pelos mesmos elementos que o universo — terra, água, fogo, ar —; a segunda, mais complexa, delinea um contexto dinâmico em que micro e macrocosmos se misturam sob as mesmas leis, projectando-se, em consequência, formulações de tendência panteísta, hermética ou astrológico-mágica, na acentuação de uma determinação cosmologia ou no avultar de um microcosmismo antropocêntrico, tendo como fulcro a alma universal como princípio de existência e desenvolvimento do universo e abrindo-se correlativamente à ideia de que o homem, individual ou colectivamente, é capaz de criar ordem. A terceira forma, com alternância possível de cada um dos termos, estrutura-se ao nível do simbólico, e exige uma decifração/interpretação, com incidências diversas que poderão ir do nível sacral ao científico. O microcosmo poderá avultar, então, como termo dominante. Já não é concebido como reproduzindo o macrocosmo, nem considerado como sujeito às mesmas leis, mas posiciona-se como “correspondendo a”, na sua totalidade ou em algumas das suas partes, “sendo símbolo de”³.

Se no símbolo há, paralelamente, semelhança e dissemelhança, então é no microcosmos que reside a possibilidade de descodificação que abarca a leitura do macrocosmos como um sinal — reflexo do criador. Assim, St Agostinho fala-nos do *liber naturae*, em que «todas as criaturas são como vozes que louvam o criador», são *similitudines*⁴. Mas também é possível atribuir-lhe, numa outra perspectiva, o desejo racional de captação do significado dos seres na sua multiplicidade e diferença, na tentativa da descoberta das leis que os unem. A esta luz e ainda como nota Allers, «A afirmação dos cientistas dizendo-nos que a realidade última consiste em átomos, electrões, protões, neutrões, torna-se inequivocamente, uma interpretação do universo, em termos que ultrapassam o sensível imediato»⁵.

Finalmente e já numa certa lateralização, poderia ainda falar-se de um microcosmismo psico-gnosiológico. De certo modo, conhecendo o universo, o

² R. ALLERS, «Microcosmus from Anaximandro to Paracelsus», *Traditio*, 2 (1944) 319-407.

³ R. ALLERS, *art. cit.*, p. 326.

⁴ S. Agostinho, *Epistula* LV, 13.

⁵ R. ALLERS, *art. cit.*, p. 327.

homem torna-se esse universo. Nesse sentido, Aristóteles escrevia em *De Anima* que o espírito humano é «pos apanta»⁶.

Nenhuma destas formas da relação microcosmática surge, na história do pensamento, de modo isolado ou puro, mas as suas emergências posicionam-se, quase sempre na confluência das tradições e das fontes, dependentes, ainda, de autores e intérpretes, e das próprias motivações que emergem das circunstâncias temporais.

Numa perspectiva extremamente ampla, poderá dizer-se que o percurso de gestação da filosofia grega passando dos deuses ao cosmos e do cosmos ao homem se torna paradigmático na sua globalidade, na medida em que surge fundamentado e alicerçado por uma ontologia.

Abre um processo que percorre e se reflecte sobre toda a história do pensamento. No suceder dos tempos, no trânsito das culturas e das civilizações, a filosofia irá debruçar-se predominantemente, quase de forma cíclica e de alternância, ora sobre o cosmos ora sobre o homem, esquecendo-se, por vezes, sobretudo a partir da modernidade até ao século XX, de os relacionar dialecticamente. Presentem-se, no entanto, *hic et nunc*, sinais de novas evoluções.

Em relação ao tema que nos interessa, teremos de deixar de lado o Oriente e fixarmo-nos nos alvares da filosofia grega. As cosmologias dos pre-socráticos parecem, num primeiro momento, recolher a experiência humana na sua densidade profunda e projectá-la numa teorização racional envolta, embora, em formulações míticas. Desde logo, porém, num certo rudimentarismo que esboça as primeiras formulações teóricas de um microcosmismo dos elementos, avulta uma certa inquietação e paira alguma dúvida.

Assim, Heraclito, ao teorizar a relação homem/mundo, apercebe-se, ainda que veladamente, duma certa ruptura — já que o homem participa dos mesmos elementos dos seres múltiplos e diversos, em contínua mutação, mas também da unidade intrínseca que o fogo simboliza. Há nele, pois, algo de semelhante e dissemelhante à totalidade englobante.

A consciencialização desta proximidade/contiguidade que recobre, paralelamente, algo de diferenciado também, situa-se, obviamente em relação à capacidade racional do homem e não deixará nunca mais de estar presente nas sucessivas e diversificadas formulações microcosmáticas desvelando, de modo mais ou menos claro, as suas possíveis ambiguidades.

⁶ Aristóteles, *De anima*, III, 8, 431b.

Elementos significativos desta perspectiva encontram-se no *Timeu* platónico envoltos em formulações e categorias míticas. Segundo o texto, deve-se à acção do demiurgo a origem da alma do mundo e aos deuses secundários a formação do corpo do homem, a partir dos quatro elementos.

Na cabeça humana, de forma esférica como o universo, reside a alma racional, pré-existente, centelha da divindade. As diferentes partes do corpo hierarquizam-se, sequencialmente, numa topologia de carácter eticizante. Segundo, McEvoy:

esta ideia macroantrópica mistura-se com a inspiração microcósmica, presente em simbolismos mais antigos que os gregos. No *Timeu*, Platão usa ambas, na sua preocupação de situar no amplo contexto da significação, uma natureza humana ambígua, posta em causa pela desordem; a totalidade do ser, a ordem sagrada, suporta o homem na sua luta e esperança. O *Timeu* conta em mito a constituição da alma e do corpo do universo e desenvolve uma cosmologia ligando a natureza humana, com a sua tarefa moral e política, à verdadeira estrutura do universo e através da alma do mundo, às formas arquetípicas⁷.

Em Aristóteles a terminologia do microcosmos aparentemente, parece sofrer um certo recuo, a não ser ao nível da gnosiologia, como referimos. Note-se, porém, que o seu entendimento das três almas — vegetativa, sensitiva e racional, numa visão cumulativa de organicidade estruturante, insere definitivamente o homem no cosmos, abrindo-lhe a possibilidade de comunicação com todos os níveis da existência material desde os mais elementares até às formas incorpóreas e inteligíveis.

Quase todas as formulações microcosmáticas que apontámos, na pluralidade dos seus sentidos, revertem essencialmente à formulação mítica do *Timeu*, focalizando sobretudo o paralelismo entre a alma e o corpo no homem e no mundo e, paralelamente, uma diferenciação/desvalorização.

No entanto, cada corrente filosófica da antiguidade tardia, acrescentou algo de si mesma, retomando, ainda, elementos de formulações anteriores, muitas vezes ligadas ao hermetismo — sempre presente, mesmo subjacendo a formulações científicas, embora, por vezes cuidadosamente velado —, e articulando-os em novas sínteses.

Deste modo o Estoicismo acentuará a harmonia universal reflectida no logos humano; o neo pitagorismo glosará a ideia da filia universal, sustentada pelas conjugações numéricas; Plotino, recolhendo do estoicismo a ideia de universo

⁷ J. McEVoy, «Microcosm and macrocosm in the thirteenth century», in Ch. WENIN, *L'Homme et son univers au moyen Âge, Actes du septième Congrès International de Philosophie Médiévale*, Ed. de L'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve 1986, vol. I, pp. 376-377.

como um organismo vivo, relevará a sinergia das suas partes que, no entanto, não poderá ser realizada senão através da alma.

Em relação a este temática microcosmática, é relevante, pela sua influência posterior no pensamento cristão, um autor judeu: Filão de Alexandria⁸, que, pela primeira vez, fará a leitura das suas implicações à luz da Revelação. Nele encontramos o paralelismo do cosmos e do antropos, visualizados como as duas partes da criação, em relação e dependência recíprocas e apresentando estruturas análogas. No seu pensamento, profundamente marcado pelo Platonismo, a precedência do cosmos noetos sobre o cosmos «aistetos», leva ao paralelismo do «homem criado à imagem» e do «homem formado da terra», com as diversas glosas: homem celeste/homem terrestre, homem interior/homem exterior, que passarão à patrística grega e latina. Na complexidade da situação humana, realçará, ainda, a sua essencial e dupla constituição: «nous» e «sôma», numa hierarquização que reforça a dignidade eminente do «nous» como «eikôn».

Como escreve Giblet «Enquanto para o pensamento grego a imagem se posiciona ao nível do mundo sensível e visível, opera-se, aqui uma revolução. A imagem de Deus de que fala Moisés, torna-se a expressão, por excelência, do valor invisível e espiritual da inteligência»⁹.

Tentando interpretar os dados da revelação em termos da cultura e da filosofia vigentes, o pensamento cristão nascente, acolherá naturalmente, os paralelismos microcosmos/macrocosmos, na sua pluralidade de origens, inscrevendo-os numa antropologia de cariz teológico, que vai emergindo da tensão entre o tema da *imago Dei*, definido pelos versículos do Livro do Génesis e o da *imago mundi*, trazido pela tradição microcosmática.

A patrística grega, na sua abertura ao cosmos e na sua sensibilidade específica à harmonia e beleza da natureza, vai subsumir a complexidade destas correntes no tema da imagem, articulando-o ainda com o arquétipo judaico cristão de Adão e inserindo-se na abrangência da temática da criação.

Neste ponto de vista — que poderemos encontrar em Basílio, Gregório de Nazianzo, Gregório de Nissa, Nemésio, Máximo, o Confessor, João Damasceno, a relação intrínseca homem/mundo abre-se, no entanto a novas valorações, que implicarão uma necessária ordenação de planos.

⁸ Sobre Filão de Alexandria, sobre o qual há uma abundante bibliografia, veja-se, por exemplo, J. DANIELOU, *Philon d'Alexandrie*, Arthème Fayard, Paris 1958.

⁹ J. GIBLET, «L'homme image de Dieu dans les Commentaires littéraires de Philon», *Studia hellenistica*, 5 (1948) 99.

Se, por exemplo, em Gregório de Nissa, vemos sublinhada a condição de um microcosmismo elementarístico, numa *sugeneia*¹⁰ profunda que torna o homem como que uma recapitulação de todas as criaturas e de todas as formas de existência no cosmos, há, por outro lado, também, a afirmação clara em *De hominis opificio*, de que a condição de imagem do mundo é subalterna à condição primária e fundante de imagem de Deus.

A persistência da visão microcosmática que, processualmente, vai retomando os mesmos temas, glosando-os num entrecruzar de influências, projecta-se também em Agostinho, o mestre do Ocidente.

No bispo de Hipona, todavia, subjaz à relação microcosmo/macrocosmo um subtil deslizamento. Aparentemente, surge expressa em termos tradicionais — como quando afirma que no homem está presente toda a criação ou quando escreve «que a natureza própria dos corpos sensíveis integra, para o equilíbrio da saúde, certas parcelas dos elementos constitutivos do universo físico, de modo que não existe nenhuma criatura da qual não existam vestígios no homem»¹¹. E, no entanto, a *intentio auctoris*, parece ser, acima de tudo, um traçado ascensional que, englobando, embora a criatura não racional, dela se afasta em direcção ao criador, apontando a interioridade como via de eleição e estruturando um antropocentrismo cristocêntrico.

No ponto de vista agostiniano, o homem destaca-se potencialmente como centro da criação na medida em que poderá convergir escatologicamente, como resultante da modelação espiritual de uma experiência salvífica, para Cristo — princípio e Fim.

Esta via de interioridade torna-se dominante nos primeiros séculos medievais e acentua uma leitura simbólica do universo em que todos os seres são referências mais ou menos distantes do criador e não a sua expressão positiva. Reforçam-se, paralelamente, as tradições antigas do hermetismo e dos *mirabilia* de Plínio e Solino que se continuam nos bestiários e lapidários.

Ainda que esta seja a linha preponderante, a temática microcosmática esbate-se, mas não desaparece.

Assinale-se, brevemente, a sua presença em Claudino Mamerto, ao afirmar que «o homem tem o ser como as pedras, a vida seminal como as ervas e as

¹⁰ Sobre este conceito de origem estóica, usado largamente por Gregório de Nissa e significando conexão, contiguidade, interligação, cf. M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise*, Paris 1953.

¹¹ S. Agostinho, *Contra Priscillianistas ad Orosium*, VIII, 11.

árvores; a vida racional, como os anjos»¹²; em Gregório Magno, entendendo que «O homem possui qualquer coisa em comum com toda a criação: o ser com as pedras, a vida com as árvores, a sensação com os animais, a inteligência com os anjos»¹³; em Isidoro de Sevilha, quando, por exemplo, projectando «a carne como integrada pelos quatro elementos»¹⁴, numa linha psicossomática, de feição hermética, estabelece analogia entre «o sangue e o ar, a cólera e o fogo, a bília e a terra»¹⁵ ou, quando, nas *Sententiae*, utiliza a noção de microcosmo na sua relação com macrocosmo¹⁶, já que ambos estão sujeitos à lei do tempo.

Até ao século XI, a cultura do Ocidente cristão vive, deste modo, quase totalmente, à sombra dos resíduos do pensamento romano, resíduos entretido num enciclopédismo sincrético adaptados, mais ou menos criticamente, à interpretação espiritual do texto revelado e à leitura simbólica do universo.

Na perspectiva antropológica, — que nos interessa aqui — poderá dizer-se que Escoto Eriúgena avulta como uma excepção, num entrecruzar de influências que lhe vêm das leituras de Gregório de Nissa, Dionísio-o-Areopagita, Máximo, o Confessor e Agostinho. O homem, como ser de razão, unifica em si toda a criação, já que possui «a inteligência, como os anjos, a razão como homem, a vida como a planta, a sensação como o animal. É, assim, *creaturarum omnium officina*»¹⁷.

A mudança das condições históricas no findar do século XI terá reflexos profundos sobre as orientações do pensamento e os horizontes da cultura.

Num paralelismo com o que se passara nas cidades gregas da Ásia Menor, as quais, ao desenvolverem o comércio e as relações sociais, tinham efectuado esse distanciamento da terra que lhes permitira interrogar-se sobre as origens do universo e criar cosmologias racionais, também no ocidente cristão acontece algo de semelhante: nas novas comunidades urbanas, já não totalmente dependentes da agricultura, emerge uma curiosidade insaciável sobre a natureza e sobre o homem. Para satisfazer esses interesses será necessário procurar novos textos e novos autores, e buscar novas rotas de saberes: o sul de França, a Espanha, Bizâncio, a África, o que abre a possibilidade de contactos com os escritos científicos dos árabes e judeus que tinham assimilado as obras gregas e helenísticas.

¹² Claudino Mamerto, *De statu animae*, 11.

¹³ Gregório Magno, *Homiliarum in Evanelia Libri II.*, XXIX.

¹⁴ Isidoro de Sevilha, *Etymologiarum*, XI, 1.

¹⁵ Isidoro de Sevilha, *Etymologiarum*, XI, 1.

¹⁶ Isidoro de Sevilha, *Sententiae*, I, 8.

¹⁷ Escoto Eriúgena, *Peryphyseon (De divisione naturae)*, III.

Neste ponto de vista, deverá sublinhar-se a importância de Constantino o Africano que traduzira do árabe para latim numerosos textos de medicina e de Adelardo de Bath, também tradutor, que constatava o esgotamento da ciência latina.

Os resultados destes contactos, trazem consigo uma nova experiência que procura não apenas contemplar o universo como expressão da obra do criador, mas explicá-lo procurando alcançar a *legitima causa et ratio* de todos os fenómenos físicos e, paralelamente, a busca de um novo entendimento do humano. Segundo este modo de ver, Tullio Gregory chama a atenção para que «essa experiência denota também a descoberta duma nova dimensão humana num cosmos que não é mais uma teia de símbolos, mas uma realidade substancial onde pode ler-se outra coisa para além de mensagens espirituais, o que permite ao homem novas possibilidades de acção»¹⁸.

No mesmo sentido, escrevia Chenu: «É a tomada de consciência que se efectua então, nos homens do século XII, que se defrontam com uma natureza exterior, presente, inteligível, eficaz, cujas forças e leis se estruturam em composição e conflito, no mesmo momento em que, por um choque paralelo, tomavam consciência que eles próprios eram apanhados nesse mesmo jogo da natureza, que eram, afinal, uma parte desse universo que se apressavam a tentar dominar»¹⁹.

A consciencialização efectiva da eficácia duma razão — tornada cada vez mais dúctil pelo desenvolvimento dos estudos dialécticos —, a redescoberta do sentido de *homo faber* que, pela *tekné* pode tornar-se co-criador a valorização do mundo como novo horizonte crítico, acentuam a necessidade de outros rumos antropológicos, já que se alterou o posicionamento do humano na dialéctica da sua relação cósmica e convivencial e se delineiam novas mundividências.

A curiosidade insaciável pela descoberta do universo e das suas leis busca, então novos instrumentos de análise, novas chaves interpretativas. A esta luz é bem conhecida a importância do texto do *Timeu*, cuja influência, embora atenuada, persistira desde a Antiguidade e cuja simbologia fora sendo transmitida ao Ocidente medieval por Boécio, Nemésio, Calcídio e Macróbio. Representa, então, um ponto de partida para a compreensão do *Livro do Génesis* e para a sua

¹⁸ T. GREGORY, «La nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au XIIe siècle», in *Mundana Sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1992, p. 116.

¹⁹ M.D. CHENU, *La Théologie au XIII^{ème} siècle*, 3^a ed., Vrin, Paris 1976.

descodificação segundo as leis físicas; sobretudo um esquema em que podiam integrar-se os novos dados da ciência árabe, judaica, grega, o que os leva a prosseguir, segundo Jacques Le Goff, «a obra da dessacralização da natureza, prolegómeno a toda a ciência»²⁰. Assinalem-se, brevemente, dois textos, que se divulgam, então, respectivamente de Nemésio, discípulo de Galeno, e de Calcídio, em que é visível a orientação naturalista.

Escreve Nemésio:

Quem poderia admirar condignamente a nobreza deste ser vivo — o homem —, em cuja pessoa a mortalidade se alia com a imortalidade, e o racional com o irracional; que traz em sua natureza a imagem de toda a criação, pelo que também lhe chamam microcosmo; que criado à imagem de Deus, impera sobre os céus, vive unido a Cristo, é filho de Deus e preside a todo o domínio e poder?²¹.

E Calcídio:

Os nossos corpos são constituídos por quatro elementos. Há qualquer coisa de sólido, sensível ao tacto, que provém da terra sólida; há um calor e uma visão sensível à luz, que não pode existir sem o fogo; há partes plenas de sopro como os vasos que se chamam artérias; há a humidade, como no sangue e outros humores, o humor não pode existir sem a água nem o sopro sem o ar; portanto, nos nossos corpos existe uma porção de água, uma de ar, uma de fogo e uma de terra. Creio que é por esse motivo que os Antigos chamam ao homem um pequeno mundo (*mundum brevem*)²².

O Homem é, então, natureza, de tal forma que em miniatura, a reproduz. Para expressar esta ideia, retoma-se, pois, aglutinando-a com as novas aportações da ciência greco-árabe, a teoria microcosmática. A relação macrocosmo/microcosmo aparece glosada, explícita ou implicitamente por todos os autores desta época surgindo muitas vezes nos títulos das suas obras, como por exemplo, *De mundi universitate sive Megacosmus et Microcosmus*, de Bernardo Silvestre, ou *Microcosmus* de Godofredo de S. Vitor.

Esta visão analógica do homem e do mundo emerge praticamente em todos os autores do século XII, de Bernardo Silvestre a Alano de Lille²³, quer o seu

²⁰ J. LE GOFF, *Les intellectuels au moyen âge*, Seuil, Paris 1965, p. 57.

²¹ Nemésio de Emesa, *Premnon physicon*, P.G., XL, 483-844.

²² Calcídio, *In Tim. Platonis*, c. 213.

²³ Veja-se, por exemplo, Teodorico de Chartres, *De sex dierum operibus*; Guilherme de Conches, *De Philosophia mundi*; Honório de Autun, *Clavis physicae*; Aelredo de Rievaulx, *De Anima*; Isaac de Estela, *De Anima*; Alano de Lille, *De planctu naturae*.

posicionamento tenha uma orientação mais «fiscalista» quer mais «teológica», chamando a atenção para a totalidade do homem, recuperando, positivamente, o seu corpo pelo qual se insere no cosmos. Assim, por exemplo, Alano de Lille, quando escreve, na senda de Gregório Magno que «o homem tem semelhanças com todas as criaturas: o ser com as pedras, o viver com as árvores, o sentir com os animais, o entender com os anjos»²⁴. Não deixa de ser talvez ainda mais reveladora, a presença desta temática em Hildegarda de Bingen:

O homem, olha para o homem! Porque o homem tem em si mesmo céus e terra e nele todas as coisas estão escondidas. A sua cabeça corresponde aos céus, os olhos às estrelas, o ouvido ao ar, os braços e o tacto aos lados do mundo, o coração à terra, o ventre às criaturas²⁵.

Naturalmente, os instrumentos intelectuais não estão ainda aptos para esta visão do homem em que o biológico assume nova importância. Encontramos, então, nesta época de expansão e de géneses, terminologias de origens muito diversas, numa mistura de conhecimentos empíricos e de simbolismos, num sincretismo complexo que tenta, laboriosamente, unificações transitórias.

Isto é verdadeiro sobretudo em relação às designações cosmológicas que querem captar a diversidade do cosmos, nas suas leis e nos seus elementos, como nos Chartrenses, mas também às formulações antropológicas que utilizam: *corpus*, *anima*, *animus*, *spiritus*, *mens*, *ratio*, ainda em busca da definição rigorosa das terminologias, revelando-se *mens/spiritus*, no dizer de Chenu, «um dos tópicos mais sensíveis da oposição de vocabulário bíblico e do vocabulário filosófico grego»²⁶.

Surge, igualmente, com força, a noção de uma *natura universalis*, em que se inserem os seres mais diversos e o homem na sua dimensão cósmica, de que resulta a ideia de uma filosofia natural que abre vias científicas e vai trazer importantes modificações na valorização da técnica e no conceito do *homo faber*.

As noções de homem como «vínculo» e «meio», garantindo a unidade do universo pela conexão macro e microcosmática que o século XII glosa a diversos níveis — desde o biológico ao simbólico, passando pelo teológico e pelo ético-político — insere-se claramente no percurso do pensamento medieval que,

²⁴ Alano de Lille, *Distinctiones dictionum Theologicalium*.

²⁵ Hildegarda de Bingen, *Liber divinorum operum*, Visio I.

²⁶ CHENU, *op. cit.*, p. 297, n. 4.

gradualmente, fora tentando captar a unidade do composto humano e conseguia, então afirmá-la, ainda que de forma incipiente. O século XIII retomará essa mesmas orientações, expressando-as, no entanto, por meio de terminologias mais rigorosas, nas dominâncias diversificadas das vias franciscana e dominicana.

A visão microcosmática não se extingue nem com o final da Idade Média. Vai subjazendo a outras temáticas, enquadrada, mais ou menos veladamente, noutros esquemas mentais, como na medicina ou na filosofia naturalista da Renascença italiana; processa-se em emergências, por vezes desencontradas no tempo e no espaço, mas que resultam, afinal, de ideias semelhantes e traduzem preocupações idênticas no entendimento da relação homem-mundo.

Bastaria apontar Nicolau de Cusa, Pico della Mirandola, talvez mesmo Leibniz e a sua *Monadologia*.

Se a grande questão deste século que se inicia for, como tudo parece indicar, *quid est homo*, — teremos de reequacionar, dialecticamente, a importância da relação homem-mundo, de que o microcosmismo, afinal, se apercebera já há milénios e de que o século XII faz uma utilização paradigmática, pelo menos nas suas intuições mais profundas.

Quando Morin escrevia que «O que está hoje a morrer não é a noção de homem, mas sim a noção insular do homem separado da natureza e da sua própria natureza»²⁷ apontava um novo-velho percurso que António Damásio, o grande neurologista português radicado na América retoma hoje, a partir de uma visão estritamente científica, quando escreve: «(...) não só a mente tem de passar de um *cogitum* não físico para o domínio do tecido biológico, como deve também ser relacionada com todo o organismo que possui cérebro e corpo integrados e que se encontra plenamente interactivo com um meio ambiente físico e social»²⁸.

²⁷ E. MORIN, *O paradigma perdido. A natureza humana*, trad., ed. Europa América, Lisboa 1975, p. 193.

²⁸ A. DAMÁSIO, *O erro de Descartes. Emoção, razão e cérebro humano*, trad., Ed. Europa América, em Martins 1995, p. 257 (8ª ed.).

