



TEORIAS DO MACROCOSMO E DO MICROCOSMO: UMA INTRODUÇÃO

JEFFERSON DE ALBUQUERQUE MENDES¹

RESUMO: Os conceitos de microcosmo e macrocosmo têm uma longa e profícua trajetória na relação e tentativa do ser humano em estabelecer algum parâmetro com o universo. Na verdade, podemos considerar como um campo de investigação que possibilitou criar panoramas sobre a visão do ser humano como uma porção do universo, como uma escala que simboliza a união — sempre numa relação hierárquica — entre o cosmos e os agentes sociais. Assim sendo, esse artigo pretende — de forma concisa — criar um pequeno panorama sobre as teorias do macrocosmo e do microcosmo no intuito de categorizar trabalhos diversos ao longo dos processos formativos culturais — de Anaxímenes até Plotino.

PALAVRAS-CHAVE: Cosmos; Macrocosmo; Microcosmo; Filosofia antiga.

ABSTRACT: The concepts of microcosm and macrocosm have a long and fruitful trajectory in the relationship and attempt of the human being to establish some parameter with the universe. In fact, we can consider it as a field of investigation that made it possible to create panoramas about the vision of the human being as a portion of the universe, as a scale that symbolizes the union – always in a hierarchical relationship – between the cosmos and social agents. Therefore, this article intends – concisely – to create a small overview of the theories of macrocosms and microcosms in order to categorize diverse works throughout the cultural formative processes – Anaximene to Plotinus.

KEYWORDS: Cosmos; Macrocosm; Microcosm; Ancient philosophy.

1. Introdução

As palavras “macrocosmo” e “microcosmo” têm suas variações idiomáticas equivalentes inferidas no termo grego antigo μακρός κόσμος (grande mundo) e μικρός κόσμος (pequeno mundo). Seja no latim medieval *microcosmus*, seja nos desdobramentos da língua na modernidade, esses termos sempre terão lugar nos debates sobre o impacto do cosmos no cotidiano e sua dimensão na formação de cada homem na Terra.

Segundo George Conger (1922), talvez o adjetivo μακρός pode ser a primeira referência nos textos gregos antigos sobre a longa duração do universo em comparação com o homem.

¹ Professor substituto do Departamento de Teoria e História da Arte do Instituto de Artes da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Doutorando em História da Arte pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Editor-Assistente da Revista *Figura: Studies on the Classical Tradition*. E-mail: jefferson.mendes@icloud.com.

Também, segundo o mesmo autor, em Aristóteles, usando a contração adjetiva μέγας, temos as primeiras ocorrências da palavra designando o homem como uma porção do universo. De fato, será nos mundos grego e greco-romano que ocorrerá a emergência das teorias do microcosmo e seus desdobramentos. Quando nos dispomos a adentrar nas questões que envolvem a reconstrução dos textos antigos que, de certa forma, debatam ou tragam para o centro da questão teorias que possam ser colocadas sob a alcunha da doutrina do macrocosmo e microcosmo, a tentativa torna-se, ao mesmo tempo, complexa e desafiadora.

Em primeiro lugar, temos que ter o cuidado de não transpor ou supor que o mundo greco-romano se colocava como cheio de lacunas pelo simples fato dos textos que chegaram até hoje também serem eles fragmentados. Ou seja, o mundo clássico, possivelmente, é mais e maior do que aquilo que estamos cientes sobre ele. E segundo, temos que ter um cuidado redobrado para não criarmos paralelismos e comparações esdrúxulas entre as teorias do microcosmo. Pois, se pode facilmente elencar um trecho qualquer de um texto que contenha elementos que de certa maneira debatem a relação mundo-homem e assim criarmos todo um arcabouço que peca pelo excesso. Devemos lembrar que os textos que tratam sobre a questão do microcosmo e do macrocosmo o tratam de forma não pontual e fragmentária. Então o que temos é a insurgência desses conceitos que ainda não foram tomados à luz da questão e de forma independente.

Os pensadores gregos tentaram, ao longo dos séculos, explicar o cosmos, e se não justificar sua existência, pelo menos descrever o mais precisamente possível o seu funcionamento. Fazendo apelar sem a menor sombra de dúvida ao saber-fazer dos artesãos, queriam fazer réplicas nas quais, como criadores do mundo, pudessem atuar e, sobretudo, que lhes permitissem oferecer suas concepções em uma visão sintética.

Para compreendermos amplamente o desenvolvimento filosófico do pensamento cosmológico durante o período greco-romano, devemos ter em mente a dificuldade em dividir o curso dos estudos da própria filosofia. Destarte, no que concerne ao desenvolvimento do pensamento astronômico dentro da filosofia antiga, cabe atentar-nos a cinco pontos que são necessários para analisarmos as conjunturas nas quais cada pensador problematiza a própria natureza que o circundava. Assim, se se considera o problema fundamental de cada investigação, podemos distinguir cinco momentos, onde a organização da própria investigação encontra-se dentro de um terreno comum.

São eles: o período cosmológico, que compreende as escolas pré-socráticas, onde a tônica recai sobre o problema da ordenação do mundo; o período antropológico, que

compreende os sofistas e Sócrates, e tem como fundamento e possibilidade a compreensão e formação do ser humano e a harmonia da vida em sociedade; o período ontológico, que compreende basicamente o pensamento de Platão e Aristóteles, onde a problematização recai sobre a condição e possibilidade do valor humano enquanto tal e do ser como tal; o período ético, que abrangia o estoicismo, o epicurismo, o ascetismo e o ecletismo, e centra-se sobre o problema da conduta humana; e, por fim, o período religioso, que compreende as escolas neoplatônicas, e está dominado pela busca do caminho que reúna o ser humano com Deus.²

2. A fundamentação cosmológica das teorias do macrocosmo e microcosmo

Em termos gerais, será em Anaxímenes que encontraremos os primeiros traços da teoria do microcosmo, pois há ali certas instâncias de similaridades nos processos de estruturação entre o homem e o universo. Será via Stobaeus (1860) que esses excertos serão conhecidos por nós: “Assim como a nossa alma que é o ar, nos mantém juntos, também é a respiração e o ar que envolve o mundo inteiro”³. Assim, teria colocado em linhas gerais o que viria a ser a teoria do microcosmo, o que acontece em Anaxímenes é uma espécie de influência gerada por um sistema de analogias (cf. BURNET, 1964, p. 25) que tentava criar paralelos entre o Céu e a Terra. Porém será com Pitágoras⁴ que a palavra grega κόσμος é empregada na sistematização da doutrina dos números que estabelece uma concordância com as interpretações da teoria do microcosmo. Vários escritos, ligados à escola pitagórica, já associavam o corpo humano a instâncias macroscópicas: um exemplo é Philolaus (cf. DIELS, 1952, p. 244), que dizia que o céu correspondia ao corpo do universo, tal como o sol e a lua, representando então um parâmetro comparativo com o corpo de um homem. Assim, se começa a delimitar a existência de conexões entre o corpo humano e os elementos cósmicos, estabelecendo, num determinado nível, uma relação de causa-consequência que configura as diversas possibilidades entre o que acontece no macrocosmo e o que se reflete diretamente em sua forma menor. Temos na figura de Heráclito aquele que percebeu que existe um contínuo fluxo entre o cosmos e a vida terrestre, mas, principalmente, que esse fluxo consegue estabelecer uma relação com a formação do corpo humano e seu funcionamento⁵. Segundo Edward Arnold, Heráclito foi aquele que verificou e

² Deve-se ter em mente que esta periodização não representa divisões cronológicas rígidas. Apenas servem como um quadro de conjunto e recapitulação das investigações filosóficas antigas.

³ Original: “Just as our soul which is air holds us together, so it is breath and air encompasses the whole world”.

⁴ Lembrar que não estamos falando de uma pessoa e sim de uma espécie de instituição que foi Pitágoras. Tal como Hermes Trismegistos, Pitágoras é a junção de ideias de pessoas diversas, formando assim uma espécie de persona.

⁵ De acordo com as ideias de Heráclito são essas forças que agem, esse fluxo contínuo por forças opostas, que vêm a ser o universo, o macrocosmo. Ver mais em *Die Fragmente der Vorsokratiker*, p. 61.

estipulou que o homem seria a imagem do universo, e tanto o universo quanto o próprio homem seriam vivificados e controlados pelo *Logos* (ARNOLD, 1911, p. 240).

No século V a.C., os escritos de Hipócrates já circulavam com uma certa desenvoltura, tornando os ensinamentos médicos mais acessíveis e populares. O conceito de microcosmo contido no *De diaeta* mostra um Hipócrates que estabelece semelhanças entre os animais e o homem com o universo: assim a Terra poderia se assemelhar ao esqueleto, as águas dos rios com o sangue que percorre veias e artérias, o ar com a carne que envolve o esqueleto. Ou seja, cada elemento circunscrito pode estabelecer uma relação unívoca com o cosmos, pois cada elemento criado na conjuntura macroscópica exerce uma força sobre o mundo terrestre e, somente nesse esquema, é possível pensar essas relações por analogia. Há uma hierarquia que possibilita o movimento entre o firmamento e o mundo terrestre. Os escritos de Hipócrates foram importantes não somente na difusão da medicina, mas também no conhecimento das teorias insurgentes do microcosmo, como no próprio conceito de *melothesia*⁶.

Podemos inferir que há um ponto de mudança nas teorias do microcosmo e macrocosmo. Esse momento acontece com Platão, que começa a perceber essas teorias a partir de um ponto mais psicológico e não meramente natural, como os filósofos até então relatados. A relação de Platão com essa tradição é, de certo modo, ambígua, pois ao mesmo tempo que tenta se sobrepor a essas ideias, ele, principalmente no *Timeu* (PLATÃO, 2001, p. 23), lança mão delas, toma-as emprestadas para a formulação de sua própria teoria, e muitas das vezes nega a autoria. Para ele o mundo pode ser dividido em duas instâncias: uma pré-cosmológica e outra pós-criação⁷; e o universo visível, tal como ele concebe, é formado por duas concepções

⁶ O conceito clássico de *melothesia* surge no período helenístico, representando a “doutrina de dominação dos doze signos zodiacais através das indicações de certas regiões anatômicas do corpo do homem”. Ou seja, num primeiro momento a melothesia seria o impacto das influências celestes – de cunho planetário, zodiacal, ou até mesmo pelo decanato - nas partes do corpo humano. Ela surge como práxis do que conhecemos como medicina astrológica. Como se sabe, o desenvolvimento e prática da medicina já era um procedimento usualmente adotado pelos egípcios, mas foi na escola desenvolvida em torno da medicina hipocrática que o conceito de *melothesia* ganha contornos médicos. Segundo Bouché-Leclercq (1899), essa medicina de base astrológica é totalmente fundada sobre afinidades que se estabeleciam entre as partes do corpo humano, como os órgãos, de um lado, os medicamentos que poderiam ser utilizados para o tratamento, de outro, com os astros amalgamando toda uma série de sortilégios e superstições populares (cf. BOBER, 1948).

⁷ A formação do mundo é o tomo central do *Timeu*, onde Platão se atenta para as questões cosmológicas. De fato, Platão acredita que há um único universo (*kosmos*) criado pelo demiurgo, de acordo com o arquétipo. A formação do mundo platônico se dá pelos quatro elementos básicos: água, terra, fogo e ar. O corpo do mundo é formado pela harmonização desses elementos que possibilitaram a profundidade do mundo. De acordo de Platão: "a constituição do mundo tomou cada um destes quatro elementos na sua totalidade. Foi a partir da totalidade do fogo, da água, do ar e da terra que aquele que constituiu o mundo o constituiu, não deixando de fora parte alguma nem propriedade alguma, pois este era o seu desígnio: em primeiro lugar, que fosse, acima de tudo, um ser-vivo completo e perfeito, constituído a partir de partes perfeitas; em seguida, que fosse único, posto que não sobraria nada a partir do qual pudesse ser gerado um outro da mesma natureza; e ainda, que estivesse imune ao envelhecimento e à doença, pois ele tinha perfeita consciência de que o calor, o frio e outras forças violentas, cercando de fora um corpo composto e caindo sobre ele, dissolvem-no e, impondo-lhe doenças e envelhecimento, causam a sua destruição. Foi por este

que se estabelecem com a criação, o mundo-alma e o mundo-corpo (CONGER, 1922, p.9). Tanto uma quanto a outra têm sua origem no demiurgo⁸. O mundo-alma é composto pelo *Mesmo*, pelo *Outro* e por uma função intermediária, o *Ser*. A alma do mundo, assim, seria formada por esses três elementos que constituem as Ideias. O mundo-corpo é, então, formado pelas cópias das coisas inseridas no mundo: em primeiro, os astros e as estrelas e, em seguida, os animais do ar, da água e da Terra, respectivamente. Os astros e as estrelas, por comungar com o *Todo*, também recebem uma forma esférica.

Contudo, a criação e formação do céu se dá juntamente com a criação do tempo, ambos serão as bases pelas quais o deus construirá o firmamento. Platão delineia amplamente a formação dos astros e planetas:

Assim, o tempo foi, pois, gerado ao mesmo tempo que o céu, para que, engendrados simultaneamente, também simultaneamente sejam dissolvidos – se é que alguma vez a dissolução surja nalgum deles. Foram gerados também de acordo com o arquétipo da natureza eterna, para que lhe fossem o mais semelhante possível; é que o arquétipo é ser para toda a eternidade, enquanto que a representação foi, é e será continuamente e para todo o sempre deveniente. A partir do raciocínio e do desígnio de um deus em relação à geração do tempo, para que ele fosse engendrado, gerou o Sol, a Lua e cinco astros, que têm o nome “planetas”, para definirem e guardarem os números do tempo. Tendo construído os corpos de cada um deles – sete ao todo –, o deus estabeleceu-os

motivo, e com base neste raciocínio, que a partir da globalidade dos todos produziu um só todo perfeito, imune ao envelhecimento e à doença. Além disso, deu-lhe a figura adequada e congénere. De facto, a forma adequada ao ser-vivo que deve compreender em si mesmo todos os seres-vivos será aquela que compreenda em si mesma todas as formas. Por isso, para o arredondar, como que por meio de um torno, deu-lhe uma forma esférica, cujo centro está à mesma distância de todos os pontos do extremo envolvente – e de todas as figuras é essa a mais perfeita e semelhante a si própria –, considerando que o semelhante é infinitamente mais belo do que o dissemelhante. Rematou o lado exterior de forma completamente lisa e arredondada por várias razões. É que este ser-vivo não tinha necessidade de olhos, pois fora dele não restava nada para ver, nem de ouvidos, pois não havia nada para ouvir; não havia ar à sua volta que fosse preciso respirar, nem precisava de ter qualquer órgão através do qual absorvesse alimentos para si próprio nem, por outro lado, que segregasse o que tinha anteriormente filtrado. Na verdade, nada entrava nele nem nada saía dali, pois não havia mais nada. Ele fora gerado de tal forma que o seu alimento seria garantido pela sua própria consumpção, de modo que tudo quanto sofre resulta de si mesmo e tudo quanto faz é em si mesmo. Aquele que o compôs achou que, para ser mais forte, seria melhor que fosse autossuficiente do que tivesse necessidade de outros. Quanto às mãos, não sendo preciso que com elas pegasse em nada ou afastasse algo, considerou que não seria necessário aplicar-lhes, nem pés, nem, de um modo geral, nenhum apetrecho para andar. Quanto ao movimento, atribuiu-lhe aquele que é característico do corpo: dos sete, aquele que mais tem que ver com o intelecto e com o pensamento. Foi por isso que, ao pô-lo girar em torno de si mesmo e no mesmo local, fez com que se movimentasse num círculo, em rotação, tendo-o despojado de todos os outros seis movimentos e tornado imóvel em relação a eles. Como para esse percurso não eram precisos pés, engendrou-o sem pernas nem pés. Este foi, de um modo global, o desígnio do deus que é eternamente para o deus que havia de vir a existir um dia; tendo assim raciocinado, fez-lhe um corpo liso e totalmente uniforme, em todos os pontos equidistante do centro e perfeito a partir de corpos perfeitos. Depois, no centro pôs uma alma, que espalhou por todo o corpo e mesmo por fora, cobrindo-o com ela. Constituiu um único céu, solitário e redondo a girar em círculos, com capacidade, pela sua própria virtude, de conviver consigo mesmo e sem depender de nenhuma outra coisa, pois conhece-se e estima-se a si mesmo o suficiente. Foi por todos estes motivos que engendrou um deus bem-aventurado.”

⁸ Na obra de Platão fica clara a separação entre o demiurgo e as outras entidades divinas: o demiurgo diz respeito à criação do mundo e da parte divina do homem, a alma. Após esse feito e após dar início ao processo de criação das entidades divinas tradicionais, e visto ter criado a sua obra, o demiurgo se retira, não interferindo mais. Cabe às entidades divinas tradicionais tratar das coisas mortais.

nas órbitas que o percurso do Outro seguia, em número de sete delas: na primeira a Lua, à volta da Terra; na segunda o Sol, por cima da Terra; a Estrela da Manhã e o astro que dizem ser consagrado a Hermes na rota circular que tem a mesma velocidade que o Sol, ainda que lhes tenha cabido em sorte um ímpeto contrário ao dele. Daí decorre que o Sol e a Estrela da Manhã (o astro de Hermes) sucessivamente se alcancem e sejam alcançados mutuamente. Quanto aos outros astros, se alguém quisesse precisar onde e por que motivos o deus os estabeleceu sem deixar de lado nenhum deles, esse discurso, que é secundário, causaria mais dificuldades do que o objetivo principal em função do qual seria desenvolvido. Quanto a este assunto, pode ser que mais tarde o abordemos com a atenção que merece. Assim, logo que cada um dos astros que eram necessários para constituir o tempo obteve o movimento que lhe era adequado, e depois de terem sido engendrados como corpos vivos vinculados às almas, aprenderam aquilo que lhes estava prescrito: a órbita do Outro, que, por ser oblíqua, atravessa a órbita do Mesmo e é dominada por ele. Alguns astros deslocam-se em círculos maiores, e outros em círculos mais pequenos; os que estão nos círculos mais pequenos deslocam-se mais rapidamente e os que estão nos círculos maiores deslocam-se mais lentamente. E por causa da órbita do Mesmo, parecia que os que se deslocavam mais rapidamente eram alcançados pelos que se deslocavam mais lentamente, quando eram aqueles que alcançavam estes. Com efeito, o deus, ao fazer girar em torno do eixo todos os círculos dos astros, como uma espiral, fazia parecer que o movimento era duplo e em sentidos opostos e que o que se afastava mais lentamente do que era mais rápido era o que estava mais perto. Para que houvesse uma medida evidente para a lentidão e para a rapidez com que se cumprissem as oito órbitas, o deus instalou uma luz na segunda órbita a contar da Terra, a que agora chamamos Sol, de modo a que o céu brilhasse ainda mais para todos e que os seres vivos aos quais isso dissesse respeito participassem do número de modo a ficarem a conhecer a órbita do Mesmo e do Semelhante. Deste modo e por estas razões foram gerados a noite e o dia – o percurso circular uniforme e regular. Temos um mês quando a Lua, depois de ter percorrido o seu próprio círculo, alcança o Sol; temos um ano depois de o Sol ter percorrido o seu próprio círculo. À exceção de uma minoria, a maior parte dos homens não teve em conta os círculos dos outros astros nem lhes deu nomes nem, observando-os, estudou através dos números as relações entre eles, de tal forma que, por assim dizer, não sabe que há um tempo definido para os seus cursos errantes nem que são inconcebivelmente numerosos e admiravelmente variegados. Em todo o caso, é pelo menos possível perceber que o número perfeito do tempo preenche o ano perfeito cada vez que as velocidades relativas da totalidade das oito órbitas, medidas pelo círculo do Mesmo em progressão uniforme, se completam e voltam ao início. Foi deste modo e por estas razões que esses astros engendrados que percorrem o céu assumiram um ponto de retorno, para que o mundo fosse o mais semelhante possível ao ser perfeito e inteligível, bem como para que constituísse uma imitação da sua natureza eterna. (PLATÃO, 2001, p. 100-114)

De fato, para Platão esse mundo seria inevitavelmente uma imagem de algo já estabelecido (PLATÃO, 2001, p. 96). Assim, se configura na teoria platônica a correspondência com as teorias do microcosmo e do macrocosmo, pois a relação entre a instância cosmológica superior e a inferior se dá pela analogia das imagens – o mundo inferior é um reflexo do mundo superior. Pois, em Platão a forma de se estabelecer uma relação com a cópia é apenas uma relação de verossimilhança e analogia que o arquétipo empreende. Assim, o microcosmo

enxergado aqui como uma cópia mantém uma relação analógica e de verossimilhança com o macrocosmo. Na Primeira Época Moderna, a ideia do microcosmo como cópia entra em desuso a favor da ideia de reflexo que se circunscreve pelo regime analógico.

Platão reveste sua narrativa no *Timeu* sobre a criação do cosmos de um viés teológico. Houve uma necessidade, por parte de Platão, de cobrir sua filosofia natural com uma narrativa que contemplasse a esfera do divino para cumprir sua função de estabelecer um elo de conhecimento entre o humano e o divino, de fazer conhecido o processo de constituição do mundo. Platão vê na teologia uma grande arma de disseminação de suas ideias.

É bastante sintomática essa linha tênue que começa a surgir nos textos platônicos sobre a correspondência entre o cosmos e o homem, o cosmos e a natureza num todo. Platão se preocupa com a formação do mundo organizado, mundo este que obedece às leis de proporção – pois, como bem delimitou Platão, o mundo cósmico é formado pela harmonia dos quatro elementos. Num outro texto, o *Filebo*, Platão, via Sócrates, divide todas as coisas em quatro grupos: o finito, o infinito, a mistura dos dois, e, por fim, o mundo-alma, que seria a causa dessa mistura. Em linhas gerais, o diálogo travado por Sócrates defende que o corpo é formado por quatro elementos, tal como o cosmos. Sendo assim, é possível criar uma correlação entre ambos, uma analogia (CONGER, 1922, p.10). O cosmos poderia ser, analogicamente falando, comparado a um corpo, a um grande corpo cósmico. Da mesma forma, como o nosso corpo possui uma alma, a mistura dos elementos no cosmos também possuiria uma alma. Tudo isso tem a finalidade de evidenciar a harmonia entre o homem e o cosmos (*Todo*), e sua correspondência se daria na mistura entre as coisas finitas e infinitas, respeitando sempre as proporções matemáticas – pois até o demiurgo teve de seguir as regras de proporção.

Diferente de Platão, Aristóteles já não faz uso dos elementos que compõem a teoria do microcosmo e do macrocosmo. De forma geral, Aristóteles apenas defende a ideia de intercâmbio e analogia entre o processo formativo do mundo organizado. Tal como o homem e as plantas, as estrelas e o cosmos, em geral, possuem um corpo que decai ao longo dos tempos – assim Aristóteles compara o nível individual com o nível cosmológico na formação das coisas, sejam elas pertencentes ao nível social ou ao nível cósmico. Porém, será na teoria aristotélica que aparecerá pela primeira vez o termo “microcosmo” e “macrocosmo” na literatura:

E se isto é possível a um ser vivo, o que impede que ocorra o mesmo com o Todo? Pois se isso ocorre em um microcosmo também poderá ocorrer em um macrocosmo; e se é no cosmos, também é para o infinito, se é verdade que o infinito pode estar em

movimento e em repouso como um todo. (ARISTÓTELES, Física VIII, 2005, 2, 252b)

Apesar do fato de termos, pela primeira vez, o uso do termo microcosmo, não há conhecimento, dentro da filosofia aristotélica, do uso do termo novamente. De fato, a noção de microcosmo para Aristóteles está circunscrita à sua noção empírica de mundo. A filosofia aristotélica é abstrata em demasia na sua cosmologia para levar em consideração o ponto de vista da teoria do microcosmo.

Com a tradição estoica, a doutrina do homem como sendo, nele mesmo, a completa representação do universo em miniatura (ARNOLD, 1911, p. 328) ganha novos contornos e uma abordagem mais delimitada. Num contexto geral, podemos indagar e afirmar que o interesse entre os filósofos estoicos era, predominantemente, de ordem moral e religiosa. O homem obedecia a uma ordem onde era de menor importância que os deuses pertenciam a um nível superior quando comparados aos animais e objetos inanimados. Porém, para a maioria dos estoicos, o objeto de interesse na relação homem-cosmos era a constituição e lugar da alma nesse complexo aparato teórico. Havia uma distinção entre corpo e alma.

É verdadeiro e seguro dizer que os estoicos conheciam e assimilaram os ensinamentos de Heráclito, passando por Demócrito. Também tinham total conhecimento da filosofia platônica e aristotélica sobre a relação macrocosmo-microcosmo. Apesar do lugar-comum formado com os gregos sobre a criação da concepção homem-universo, será no mundo estoico que todo esse aparato obtido se misturará na formação de um quadro sistemático geral. Todo filósofo estoico, de alguma forma, se debruçou, com mais ou menos intensidade, sobre o tema.

Zeno, por exemplo, sugere a Cícero que o universo exhibe todos os impulsos de sua vontade e todas as ações correspondentes, como nós mesmos, quando somos movidos pela mente e pelos sentidos (cf. CÍCERO, 1994, II 22, 58). Diógenes da Babilônia, de outro lado, diz que, da mesma forma que Deus penetra no universo, a alma do homem penetra em seu corpo (cf. DIELS, 1879, pp. 548-549), animando-o. Cleanthes se utiliza do dogma da “alma do universo” para explicar a alma do homem como parte integrante desse sistema (CONGER, 1922, p. 250). Em suma, os estoicos gregos partilhavam, respeitando sempre as particularidades de cada pensamento, do mesmo ponto de vista segundo o qual as correspondências entre cosmos e homem se evidenciam no dualismo entre corpo e alma.

Os estoicos romanos conseguiram colocar, de forma mais clara, aquilo sobre o que os gregos se debruçaram. Sêneca, por exemplo, escreve: “Toda a arte da natureza é uma imitação... O lugar que Deus tem no mundo; a alma tem o homem; o que está primeiro é matéria, e está

em nosso corpo” (cf. SENECA, 1917, p.65). As suas *Quaestiones naturales* se dispõem, partindo da necessidade de proceder sobre o dualismo corpo-alma, a estabelecer correspondências entre os elementos naturais e o nosso corpo. Assim, analogicamente, as veias do nosso corpo podem ser comparadas com os cursos de nossos rios; as artérias, com as passagens de ar; os fluidos do nosso corpo, com substâncias geológicas diversas (cf. SENECA, 1972, p. III, XV, 2-5).

Aqui, Sêneca consegue expandir a compreensão da concepção de mundo e da criação do homem. Há uma correspondência entre o conceito de mundo deflagrado e a teoria do microcosmo. E é aí que reside a inventividade da teoria de Sêneca, ao contrário dos gregos estoicos, que se alinhavam ao posicionamento conceitual levantado por Platão. De outro lado, Philo de Alexandria, com a sua teoria do homem como um “*brachycosmo*”, tenta harmonizar a filosofia grega com os ensinamentos da religião hebraica.

Antes de prosseguirmos, atentemos para a concepção do homem e do mundo na cultura judaica. A concepção de homem para a religião hebraica passa pelo ponto de vista segundo o qual Deus criou o homem à sua própria imagem, e esse ponto de vista se substancia com os ensinamentos e ideias contidos no *Sefer Yetzirah*⁹, ou Livro da Criação. A criação do mundo e do homem se deve a combinações e permutações de elementos místicos e de poder que, de forma geral, vão em direção a teoria do microcosmo no que concerne às correspondências entre Céu e Terra.

A filosofia de Philo se relaciona com dois argumentos que envolviam o uso da teoria do microcosmo-macrocosmo: a primeira teoria parte do pressuposto de que Deus está para o universo como a alma está para o homem. Assim, a semelhança entre Deus e homem residiria não no corpo, mas sim na alma. Essa teoria se aproxima mais quando Philo relaciona que tanto o *Logos* do universo quanto a *Razão* do homem dividem e distribuem todas as coisas que estão sobre ambos (CONGER, 1922, p. 97). O segundo argumento de sua teoria, de acordo com Conger, é utilizado como base de algumas das ideias contidas no livro de Gênesis, onde Deus não fez o homem à sua imagem, mas sim “após sua imagem”. Com isso, “a imagem se torna assim uma parte de intermediação da criação, uma cópia do que antecedeu e um modelo do que se seguirá” (CONGER, 1922, p.)¹⁰. Ou seja, a relação do estágio intermediário entre Deus e

⁹ Para melhor compreensão da obra, devemos considerar que o *Sefer Yetzirah* está vinculado a uma fase inicial da mística judaica, e, como bem expressa o professor Joseph Dan: “é bem possível que também o *Sefer Yetzirah* seja fruto da mesma fermentação espiritual que gerou a antiga literatura mística, ainda que o seu autor tenha escolhido para si mesmo um caminho diferenciado e especial, cristalizando uma terminologia que não tem paralelo para expressar o seu mundo espiritual” (cf. DAN, 1989, p. 145)

¹⁰ Original: “the image thus becomes an intermediate portions of creation, a copy of what which antedated it and a model of that which followed”.

homem possibilita não somente criar uma conexão entre o *Logos* e a alma do homem, mas também estabelece que seu corpo esteja conectado com todo o “material” do mundo.

Philo (1966, pp. XXIX-XXXI) intitulava o mundo como um “grande homem”, ou “o maior dos homens”¹¹, onde se pode evidenciar o impacto dos gregos em seus argumentos. Todavia, Philo também relacionava seus saberes aos caldeus, chegando a atribuir seus principais argumentos àqueles provindos de Caldeia. Acreditava que a doutrina da simpatia desenvolvida pelos filósofos caldeus era elemento constituinte entre as partes do universo como uma forma inexorável, onde o estágio intermediário entre Deus e o homem era o início da criação, e o próprio homem, o fim. De todo modo, com Philo temos o uso das teorias do microcosmo como uma forma interessante de interpretar as Escrituras via um sistema alegórico. Concluindo, o esforço de Philo ainda reside no interesse em dimensionar as instâncias cósmicas com a criação do homem, passando pela teologia hebraica; assim, a função da sua teoria sempre estava condicionada a uma harmonização entre a filosofia grega e a hebraica.

Com a renovação do pensamento pitagórico, os neo-pitagóricos, como são usualmente intitulados, creditaram a criação do mundo e a correspondência homem-mundo às leis de harmonização e proporção das coisas no próprio mundo. Por isso, dá-se ênfase aos números, às proporções geométricas, às harmonizações espaciais e cósmicas. Não foi à toa que os argumentos místicos-matemáticos de Pitágoras tenham fascinado todos esses filósofos. O número era uma realidade verdadeira e não um dado abstrato. Aristóteles atribuía à escola de Pitágoras a ideia de que a essência do ser consistia em número, assim todo princípio matemático provinha de uma instância formal tanto quanto de uma instância material da realidade (ALLERS, 1944, p. 319). Rudolf Allers, num excelente artigo sobre a teoria do microcosmo, ratifica a importância do conceito de número e harmonia para Pitágoras e seus sucessores:

Harmonia é uma porção entre magnitudes ou números, e, portanto, em si um número ou pelo menos expressável por tal. Números são, se acreditarmos no que é relatado, considerados pelos pitagóricos como a verdadeira realidade, o princípio subjacente a qualquer coisa que seja. Números são indestrutíveis. Não podem deixar de ser, aconteça o que acontecer para aqueles de que são os números.¹² (ALLERS, 1944, p. 341)

¹¹ “Indo de um lado ao outro, tinha chamado o homem de microcosmo, e o mundo um grande homem”.

¹² Original: “Harmony is a proportion between magnitudes or numbers, and therefore itself a number or at least expressible by such. Numbers are, if we believe the reports, considered by the Pythagoreans as the true reality, the principle which underlies anything that is. Numbers are indestructible. They do not cease to be, whatever happens to that of which they are the numbers”.

A partir do entendimento sobre o conceito de emanção e simpatia, os neoplatônicos – influenciados ou não pela filosofia de Philo – amalgamam as ideias provindas do Oriente no seu sistema filosófico.

A figura de Plotino possibilita pontos de vista que podem ser relacionados com a teoria do microcosmo¹³ (Eneadas, 1988, IV, iii, 10, p. 379-380), dado que na argumentação de Plotino as instâncias macroscópicas e microscópicas são idênticas, ou seja, o ser divino e o mundo – e num determinado grau, o homem – são idênticos. A estrutura argumentativa de Plotino é inventiva, num ponto, pois consegue sincretizar teorias e correntes que, antes, andavam de forma paralela. A mistura de platonismo, aristotelismo, estoicismo e mais o acréscimo dos saberes provindos do Oriente, o gnosticismo, favorece todo o tipo de ideias que são formuladas no neoplatonismo¹⁴.

Mais que Platão, Plotino dá ênfase às correspondências entre os seres e a Terra, e sua concepção de emanção ajuda a estruturar essas similaridades. O conceito de emanção pressupõe que há níveis ontológicos que emanam desde o *Uno*, assim sempre há hierarquia no pensamento de Plotino¹⁵. O universo é composto de corpo e alma, tal qual o homem, assim ele seria uma espécie de deus vivo, porém um deus de segunda instância: “É melhor afirmar [...] que os deuses no mundo sensível até a Lua, os visíveis, são deuses de segunda categoria, que vêm depois e correspondem àqueles deuses do inteligível” (PLOTINO, 2008, p. 30). De fato, é imprescindível que se consiga abarcar as ideias de *Uno* (*hen*), *Intelecto* (*nous*) e *Alma* (*psykhe*) em Plotino¹⁶.

O *Nous*, por um lado, volta-se para o *Uno* e o contempla, e tal é sua suprema ação. No entanto, o *Nous* tem também uma atividade reflexiva, ele se pensa a si mesmo, se volta sobre si mesmo, impossibilitando, dessa forma, ser puramente simples. Será a partir desse segundo ato do *Intelecto*, o de pensar a si mesmo, que vai ocorrer a emanção da hipóstase da *Alma*. A *Alma*, por sua vez, contempla o mundo inteligível e o seu ato maior também é buscar a hipóstase

¹³ “The reasons in the seeds fashion and form of living beings [or animals], as, in a way, little worlds”. Tradução: “As razões nas sementes e nas formas dos seres vivos [ou animais], como, de certa forma, pequenos mundos (microcosmo)” (cf. PLOTINO, 1988, pp. 379-380).

¹⁴ No que concerne às teorias do microcosmo, deve ficar claro que o neoplatonismo trabalha diversas concepções de microcosmo, associando seus argumentos a tipos diversos de compreensão da correspondência cosmo-homem.

¹⁵ “O puramente livre, simples e bom é somente o *Uno*, ou o Bem, aquele que está além do ser. Já o *Nous*, hipóstase em que ocorre o ser, contempla em seu ato a hipóstase superior – perdendo em liberdade frente ao *Uno* – e as realidades que ali se encontram são chamadas de um-muitos – perdendo, assim, em simplicidade. A *Alma*, por sua vez, é caracterizada em seu ato como contemplando o *Intelecto*, visando por fim o seu retorno ao *Uno*. Mesmo mantendo certa unidade, a *Alma* contém em si muito mais multiplicidade do que o *Nous*.” (cf. PINHEIRO, 2007, pp. 61-72.)

¹⁶ Esses três conceitos formam o que conhecemos como as três hipóstases na teoria de Plotino. Para uma compreensão mais aguçado e profunda da argumentação por detrás de Plotino, cf. BRÉHIER, 1999.

que a precede. No entanto, a Alma também se volta para o mundo sensível, cuida dele e o organiza, sempre tendo como modelo o mundo perfeito inteligível. Assim, Plotino define a alma como *amphibios*, com uma vida dupla, pelo seu pertencimento ao mundo inteligível e, ao mesmo tempo, pelo seu cuidado com o mundo sensível (BRÉHIER, 1968, p. 97-98).

Assim, quando o processo de emanção procede abaixo da noção de Mundo-Alma, causa um espaço intransponível entre o Uno, o Intelecto e a Alma, de um lado, e a alma humana, de outro. É somente a partir desse processo que, então, o homem poderá ser visto como uma imagem, ou até mesmo um símbolo do universo vivo (ALLERS, 1944, p. 357), que contém em sua natureza todas as propriedades inerentes aos próprios níveis de emanções criados. Segundo Allers, novamente, a síntese perfeita entre o neoplatonismo e a teoria do microcosmo, de fato, alcança suas devidas proporções quando adota as especulações neopitagóricas sobre os números. *Anima tota in toto corpore et tota in qualibet parte*¹⁷. Analogamente, o Mundo-Alma mantém relação com o universo da mesma forma que a alma mantém com o corpo, de forma que exista uma verdadeira semelhança entre uma parte do universo e o todo. Assim sendo, o primeiro pode ser considerado como um microcosmo.

Através dessas formulações – que são mais de cunho psicológico do que, meramente, fisiológicas –, Plotino opera mecanismos simpáticos e analógicos, pois utiliza as noções de microcosmo, alinhadas aos conhecimentos astrais, uma leitura analógica do céu. A teoria da simpatia universal elencada por Plotino provém do mundo estoico, onde todas as partes estão em sincronia, num único movimento harmônico. Cada parte do universo, como no corpo humano, desempenha uma função e possui suas características particulares, porém – como no corpo –, todas funcionam em consonância para o bem-estar do cosmos. A teoria da simpatia estoica está diretamente relacionada ao conceito de harmonia universal. A analogia permite partirmos de um lugar conhecido, o mundo sensível tal como conhecemos, e irmos a outro plano, o Mundo-Alma. Isso permite termos acessos analogamente a mecanismos particulares do universo.

Os sucessores de Plotino refletem o ponto de vista, sempre alinhado ao pensamento neoplatônico. Em linhas gerais, esses filósofos constroem releituras ou comentários partindo do *Timeu*, ou até mesmo do *Filebo* de Platão. Portanto, os neoplatônicos criam uma estrutura filosófica favorável para o seu uso tanto no período medieval quanto em alguns sistemas de pensamento na Primeira Época Moderna.

¹⁷ Tradução do autor: “Toda a alma em todo o corpo e em toda parte”, (cf. PLOTINO, 1988, IV, 2, p. 1)

3. Considerações finais

O intuito desse pequeno apanhado de páginas escritas até aqui foi percorrer – sem grandes presunções de cunho filosófico – o impacto e desenvolvimento das teorias de macrocosmo e, principalmente, das teorias sobre a noção de microcosmo ao longo da formação do pensamento ocidental. Sendo assim, nem todos os pensamentos e pensadores foram incluídos nessas páginas – tarefa difícil, porém não impossível – e, sim, aqueles que tiveram um peso ou uma força maior no processo de ampliação e disseminação de suas ideias. Portanto, o objetivo aqui foi mostrar, através das diferentes vertentes e teorias, como as ideias de microcosmo aliadas a outras noções podem nos dar uma diretiva sobre a sua natureza e seu percurso no pensamento humano.

Mantendo uma relação, ele compartilha uma realidade com todas estas instâncias formativas, podendo até ser possuidor de uma natureza divina, tal qual seu criador (ALLERS, 1944, p. 321). Isso pressupõe a variabilidade da própria teoria do microcosmo. O homem pode ocupar, dependendo das variantes que são utilizadas no que concerne ao posicionamento perante o instrumental teórico, o centro do universo, sendo uma escala reduzida do mundo em sua absoluta posição única - *Nodus et vinculum mundi*¹⁸. Sua preponderância somente pode ser colocada nesses termos, pois o homem está alocado em uma posição onde pertence a uma ordem de ser, ou seja, faz parte das estruturas elementares de formação. Mas devemos ter em mente que o homem é matéria e espírito, e é assim que se estabelece entre o mundo material e o mundo espiritual.

Maior mundus: Sob um viés estrutural, o homem também pode ser comparado ou ressignificado como uma reprodução ou uma reduplicação do universo. Prevalece aqui uma visão “cosmocêntrica” do microcosmo, onde as noções de harmonia e correspondência são as bases para pensar a relação entre macro e microcosmo. Aqui, a chave para as leis que regem o firmamento e suas ações no mundo terreno é o homem. Ele é uma parte orgânica dessa concepção que leva em consideração uma visão analógica de mundo. Ordem e hierarquização das coisas. A ideia de κόσμος encontra sua completa concepção aqui, onde o homem pode ser comparado ao universo. E aqui é o ponto de convergência com a ideia anterior. Esse é o pressuposto de Platão, segundo o qual o macrocosmo torna-se um grande microcosmo ampliado. Assim, Platão inaugura a concepção antropocêntrica de microcosmo. As leis cósmicas são vistas como projeções que governam a natureza humana e aí estão incluídas as

¹⁸ Tradução do autor: “Dos mundos de vínculos e interseccionados”. O conceito de *nodus* aqui refere-se ao ponto de intersecção do Zodíaco e do Equador, (cf. LUCRÉCIO, 2015, p. 688.)

instâncias terrestres como, por exemplo, a constituição social perpetrada pelo homem, tal como visiona Platão em sua ideia de república.

O homem cria ordem em tudo aquilo que está à sua volta. O homem é um microcosmo das instâncias sociais e políticas que refletem a ideia de sociedade. É a ideia de organicidade dos elementos sociais que forma o Estado. Assim, a sociedade surge como um grande *organum*. O corpo político é uma instância desse organismo, um microcosmo. O homem é uma espécie de unidade celular desse Estado. A *res publica universi* encontra no conceito de *anima mundi* seu parâmetro social.¹⁹ Também havia uma corrente – porém não muito difundida e sem o seu desenvolvimento necessário para ser uma teoria –, uma concepção estética de mundo, onde Deus seria uma espécie de “grande artista responsável pela criação de todas as coisas”²⁰.

A emergência das teorias do macrocosmo e microcosmo, como visto no tópico anterior, manteve um peso vital para o desenvolvimento das concepções de homem e sua relação com o universo. No mundo antigo, pululavam imagens e teorias que versavam sobre as dimensões físicas, astrológicas e religiosas que esse homem continha em si e compartilhava com o espaço à sua volta. O mito do "primeiro homem", tal como Fritz Saxl (2016, p. 47) delimitava, fora amplamente utilizado em sua nova roupagem astrológica, assumindo assim características particulares que, na estrutura temporal, evidenciarão todo um complexo mecanismo de arranjos filosóficos e iconográficos, por exemplo.

Assim, todo um arcabouço conceitual de bases astrológicas se disseminou pela Europa, medieval e renascentista, provindo do mundo tardo antigo: os elementos zodiacais, os planetas, as constelações, tudo fazia parte da construção de uma grande metáfora cosmológica sobre o destino e a condição humana no universo. Portanto, a exegese astrológica que versa sobre as teorias do macrocosmo e microcosmo terá um lugar cativo no desenvolvimento intelectual do medievo.

Outrossim, para explicar o conceito de "homem como espelho do universo", o mundo medieval toma para si a doutrina do microcosmo praticada no mundo tardo-antigo. Da mesma maneira, essa doutrina será a base textual para as ilustrações medievais que versavam sobre a analogia do homem-mundo.

¹⁹ Esta ideia retorna com força nas obras de Descartes, em que desde as ideias mais simples até as mais complexas teorias desenvolvidas em volta do conceito de microcosmo, todas têm na figura do homem a sua base, o seu alicerce. E todas partem de um mesmo lugar e conceito: o homem contém em si todos os elementos dos quais é constituído o mundo. Assim, o homem estabelece e mantém uma relação inexorável com os rios, as plantas, os animais e, num plano superior, com os anjos, deuses, astros e estrelas. Mais que Leibniz e Espinosa.

²⁰ Essa noção, sem dúvida, será um dos pontos de pensamento do Romantismo, com a ideia da vida como uma obra de arte.

De uma forma geral, todas essas possíveis categorizações e interpretações sobre a relação macrocosmo-microcosmo coexistem e evidenciam as diversas maneiras pelas quais esse conceito se desenvolveu desde suas formas mais primitivas. Assim, ao analisar todos esses processos, se consegue traçar, em termos gerais, condições básicas as quais essas correntes partilham. De todo modo, em todas essas correntes há algo de simbólico quando teorizam sobre as diversas formas de ligação e correspondência. Ao indagar se o homem foi criado à imagem de algo, derivado ou desenvolvido de uma instância divina superior, ou até mesmo reflexo das operações celestes, o microcosmo é concebido obedecendo às mesmas leis que o macrocosmo. Todavia, há um caráter simbólico, na medida que esse próprio macrocosmo pode ser reproduzido, duplicado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLERS, R. *Microcosmus: From Anaximandros to Paracelsus*. *Traditio*, vol. 2 (1944), p. 319 – 407. New York: Fordhan University.
- ARISTÓTELES. *Física*, VIII. Madrid: Editorial Gredos, 2005.
- ARNOLD, E. *Roman Stoicism*. Cambridge: University Press, 1911.
- BOBER, H. The Zodiacal Miniatura of the Tres Riches heures of the Duke of Berry: Its Sources Meanings. In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 11(1948).
- BOUCHÉ-LECLERQ, A. *L'Astrologie grecque*. Paris: Ernest Leroux Éditeur, 1899.
- BRÉHIER, Emile. *La philosophie de Plotin*. Paris: Vrin, 1968.
- BURNET, John. *Greek philosophy: Thales to Plato*. London: McMillan. 1964.
- CICERO. *De Natura Deorum*. Trad. H. Rackham, Loeb Classical Libnuy, edit. by G. P. Goold, Harvard University Press, 1994.
- CONGER, G. *Theories of Macrocoms and Microcosms*. New York: Columbia University Press, 1922.
- DAN, J. *Ha-Mistika ha-ivrit ha-kedumá: the Ancient Jewish Mysticism*. Misrad Habitakhon, Universitah Meshuderet, Tel-Aviv, 1989, p. 145.
- DIELS, H. *Doxographic graeci*. Berolini: G. Reimer, 1879.
- _____. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann, 1952.
- LOPES, R. Introdução. In: PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2001.
- LUCRÉCIO. *Na Natureza das coisas*. Tradução do latim, introdução e notas de Luís Manuel Gaspar Cerqueira. Lisboa: Relógio d'Água, 2015.
- MACEDO, M.; BAUCHWITZ, O. (Org.). *Estudos de Neoplatonismo*. Natal: Edufrn, 2007.

PHILO. *Quis rerum divinarum heres sit*. Michigan: Éditions du cerf, 1966

PINHEIRO, M. *Cosmologia e Divinação em Plotino*. MACEDO, M.; BAUCHWITZ, O. (Org.). *Estudos de Neoplatonismo*. Natal: Edufrn, 2007.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2001.

PLOTINO. *Enneads*. Vol. I-VII. Tradução de A. H. Armstrong. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

_____. *Sur le Ciel*. Ennéade II, 1 (40). Tradução e notas por Richard Dufour. Paris: Vrin, 2003.

_____. *Enéada III.8 [30]: Sobre a Natureza, a Contemplação e o Uno*. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

_____. *Enéada II: a organização do cosmo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

SAXL, F. *La Fede negli Astri*. Dall'antichità al Rinascimento. A cura di Salvatore Settis. Torino: Bollati Boringhieri Editore, 2016.

SENECA. *Epistulae morales ad Lucilium*. London: William Heinemann, 1917.

_____. *Quaestiones naturales*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

STOBAEUS. *Eclogae Physicae et Ethicae*, I, x, 12. Ed. Maneike. Leipzig, 1860.