

## O TRATAMENTO DA MELANCOLIA EM FICINO

### THE TREATMENT OF MELANCHOLIA IN FICINO

CLÁUDIO ALEXANDRE S. CARVALHO<sup>1</sup>

**Abstract:** Based on the reading of Ficino's writings dedicated to melancholy, the present research considers how, combining elements from different sources, the Florentine philosopher contributed decisively to the understanding of this condition and to the constitution of a differentiated therapeutic medium. The framing of the *De Vita Libri Tres* in the long succession of medical and philosophical theories (and practices) concerning the melancholic constitution reveals its participation in the incremental dimension of a dense semantics, but also, in a decisive way, the absence of a univocal evolution of the ideas of melancholy. This is well expressed in Ficino's recovering of a benign side of the melancholic temperament, combining medical orthodoxy concerning humoral balance with the possibility, enunciated in the *Problema XXX*, of a higher form of equilibrium. The emergence of contemplative geniality, considered the central feature/state of the highest human achievements, particularly in the field of academic studies, takes place in a form of ecstasy, conceived in the molds of the Platonic Mania. Ficino's role in the evolution of conceptions of melancholy is also evidenced in his exploration of its amorous and religious forms, indicative of a sensitivity to the social conditions of individuation, but also of the attempt to understand and mitigate the existential tribulations associated with his own temperament. As for the therapeutic source proposed by the Florentine philosopher, their most innovative aspect lies in its mobilization of astrology and magic, trying to demonstrate that they are a natural resource based on a concept of sympathy between the elements of the cosmic hierarchy and, as such, distinct from necromancy and demonology.

**Keywords:** Ficino; Melancholy; Therapy.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia. Bolseiro de Pós-Doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Instituto de Filosofia (Universidade do Porto). Email: [kraftcase@gmail.com](mailto:kraftcase@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8981-6481>.

**Resumo:** A partir da leitura dos escritos de Ficino dedicados à melancolia, a presente investigação considera o modo como, combinando elementos de diversas fontes, o filósofo florentino contribuiu decisivamente para compreensão dessa condição e para a constituição de um *medium* terapêutico diferenciado. O enquadramento do *De Vita Libri Tres* na longa sucessão de teorias (e práticas) médico-filosóficas relativas à constituição melancólica revela a sua participação na dimensão incremental de uma densa semântica, mas também, de modo decisivo, a ausência de uma evolução unívoca das ideias de melancolia. Assim o demonstra a recuperação de uma vertente favorável do temperamento melancólico, combinando Ficino a ortodoxia médica relativa ao equilíbrio humoral com a possibilidade, enunciada no *Problema XXX*, de uma forma superior de equilíbrio. O eclodir da genialidade contemplativa, tida como característica central dos maiores feitos humanos, em particular no domínio dos estudos académicos, tem lugar na forma de êxtase, adaptando Ficino traços da mania [furor] platónica. O papel de Ficino na evolução das concepções de melancolia é também evidenciado na sua exploração das suas formas amorosa e religiosa, indicando uma sensibilidade às condições sociais da individuação, mas também a tentativa de compreender e mitigar as tribulações existenciais associadas ao seu próprio temperamento. Já no que se refere ao manancial terapêutico proposto pelo filósofo florentino, o aspeto mais inovador reside na sua mobilização da astrologia e da magia, procurando demonstrar que as mesmas são um recurso natural baseado num conceito de simpatia entre os elementos da hierarquia cósmica e, como tal, distintas da necromancia e da demonologia.

**Palavras-chave:** Ficino; Melancolia, Terapia.

**Résumé:** Basée sur la lecture des écrits de Ficino consacrés à la mélancolie, la présente recherche examine comment, en combinant des éléments de différentes sources, le philosophe florentin a contribué de manière décisive à la compréhension de cet état et à la constitution d'un milieu thérapeutique différencié. L'encadrement du *De Vita Libri Tres* dans la longue suite de théories et de pratiques médicales et philosophiques concernant la constitution mélancolique révèle sa participation à la dimension incrémentale d'une sémantique dense, mais aussi, de manière décisive, l'absence d'une évolution univoque des idées de mélancolie. Ceci est bien exprimé dans la récupération par Ficino d'un côté bénin du tempérament mélancolique, combinant l'orthodoxie médicale concernant l'équilibre humoral avec la possibilité, présenté dans le *Problème XXX*, d'une forme supérieure d'équilibre. La survenue de la génialité contemplative, considérée comme le trait central des plus hautes réalisations humaines, en particulier dans le domaine des études académiques, prend place dans une forme d'extase, conçue dans les moules de la Manie platonicienne. Le rôle de Ficino dans l'évolution des conceptions de la mélancolie se manifeste aussi dans son exploration de ses formes amoureuses et religieuses, révélatrice d'une sensibilité aux conditions sociales de l'individuation, mais aussi de la tentative de comprendre et d'atténuer les tribulations existentielles associées à son propre tempérament. Concernant la richesse des ressources thérapeutiques proposées par le philosophe florentin, l'aspect le plus innovateur réside dans sa mobilisation de l'astrologie et de la magie, en essayant de démontrer qu'ils sont une ressource naturelle basée sur un concept de sympathie entre les éléments de la hiérarchie cosmique et, en tant que telles, distinctes de la nécromancie et de la démonologie.

**Mots-clés:** Ficino, Mélancolie, Thérapie.

O objetivo maior deste trabalho é fornecer uma compreensão abrangente do modelo de tratamento da melancolia proposto por Ficino. A fim de cumprir esse propósito, após uma breve introdução (1) seguida da apresentação de pressupostos-chave do sistema ficiniano (2), começaremos por focar a nossa análise nos *Três Livros sobre a Vida*, primeiro programa de tratamento de uma doença ocupacional (3). Em seguida apresentaremos as diferentes causas da melancolia, expondo a sua incidência no mal-estar dos acadêmicos (4-5). Nesse ponto, cumprirá notar que, mesmo estando no limiar da patologia, sob condições particulares, a melancolia favorece as performances excepcionais, sobretudo aquelas que elevam à contemplação. Constataremos a tensão latente entre a componente fisiológica privilegiada nas concepções de índole aristotélica, cujos traços subsistem na tradição médica galénica, e a concepção platônica de furor, reveladora do indivíduo como instrumento de forças cósmicas (6). Como mostraremos de seguida, essa mesma posição da melancolia entre as determinações fisiológicas e as influências cósmicas e mágicas que recaem sobre o indivíduo, estava já patente em obras anteriores ao *De Vita*, escritos em que Ficino focava a atividade individual, no contexto amoroso e religioso, como elemento mediador (7). Veremos como a resposta terapêutica reflete esta atenção ao fator humano, ainda que reitere a catividade do indivíduo relativamente a determinações astrais (8). Por fim, mostraremos como tanto os tratamentos como o propiciar da face benévola da melancolia privilegiam um modelo celeste e sobrenatural de influências (9-10).

## 1. Introdução

Marsilio Ficino é um dos mais fiéis representantes do espírito da *renovatio* da cultura clássica, sendo a sua obra crucial para compreender a emergência e a evolução dos ideais humanistas. O legado do filósofo é indissociável da sua tradução e interpretação de textos essenciais do *corpus* grego que permaneciam desconhecidos do ocidente latino ou estavam acessíveis apenas de modo parcelar. Esse trabalho massivo de difusão teve o seu auge na *Platonis Omnia Opera* e na *Teologia Platonica*. Paralelamente à sua leitura neoplatônica, Ficino empreendeu um projeto de recuperação do saber oculto dos *prisci theologi*. Isso mesmo é evidenciado pela intensa mobilização de elementos astrais e alquímicos para a sua proposta de compreensão e tratamento da condição melancólica.

A renovação de um saber que permanecera inerte ou contido em círculos sociais restritos implicará em Ficino a sua libertação e aplicação em benefício da comunidade. Tal projeto tem no *De Vita Libri Tres* uma concretização

determinada<sup>2</sup>. Em linha com o projeto de “retórica curativa” de Petrarca, que, inspirado em Cícero, atribuíra ao filósofo o papel de “animorum medicus”<sup>3</sup>, Ficino aprofunda o estudo das causas de disfunção com vista ao delinear de estratégias de consolo.

O desígnio declarado do *De Vita* é a profilaxia dos mais suscetíveis à melancolia, os académicos, e, sempre que tal “mal” se tenha já apoderado deles, o seu tratamento. Apenas excecionalmente será expectável uma cura completa e definitiva, predominando, em concordância com a perspetiva ética e médica aristotélica, a possibilidade de um equilíbrio sempre instável entre extremos. Devemos assinalar de antemão que Ficino não considera os académicos como grupo informe. Ele visa um tipo bem circunscrito -crescentemente diferenciado por via da disseminação do ensino universitário<sup>4</sup> e da consolida-

---

<sup>2</sup> Eugenio Garin destacou Ficino como um dos percussores da crescente orientação para um saber aplicável à vida em sociedade, cf. Id. *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento* (Laterza: Roma-Bari, 1986) 50-1. “De Ficino, aliás, é preciso dizer, antes de mais nada, que ele nunca abandonou os estudos de medicina, que escreveu sobre higiene, que se ocupou de magia e, de maneira genérica, daquilo que chamavam ‘artes dos ‘experimentos’. Iniciou sua atividade tratando de problemas físicos, de perspectiva, logo encarando um tema que para ele se tornaria fundamental: a luz e a visão.” Id. *Ciência e vida civil no Renascimento italiano*, trad. Cecília Prada (São Paulo: EUEP, 1994), 93. Deve ter-se em conta que sua influência sobre a ciência e os costumes não é feita a partir da cátedra, tudo indica que sua experiência de lecionação no *Studio* florentino terá sido breve, mas pela influência exercida sobre a elite dos *ingeniosi*, isto é, os jovens em formação das famílias mais influentes de Florença, cf. James Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, vol. 1 (New York: Brill, 1990), 298.

<sup>3</sup> McClure expôs o surgimento, a partir de meados do século XIV, de modelos de consolo que não se regem estritamente pelo modelo pastoral cristão: “Rejecting dialectic and theoretical learning, humanist writers instead cultivated a practical eloquence that spoke to human emotion, the human will, the human psyche. Evincing a belief in the legitimacy of worldly grief, they provided a solace responsive to the vicissitudes of secular life, and they sometimes offered particular lay perspectives and solutions different from the sterner warnings and cures traditionally advanced by the confessor and pastor. Fully acknowledging the humanity of sorrow, they sought out comforts from neglected troves of Platonic, Stoic, Peripatetic, Epicurean, and Christian thought.” George W. McClure, *Sorrow and Consolation in Italian Humanism* (Princeton: Princeton University Press, 1991), 4.

<sup>4</sup> Paul Oskar Kristeller, “Philosophy and Medicine in Medieval and Renaissance Italy” in *Organism, Medicine, and Metaphysics: Essays in Honor of Hans Jonas*, ed. Stuart F. Spicker (Dordrecht: D. Reidel, 1978), 33-37; David Lines, “Humanism and the Italian Universities” In *Humanism and Creativity in the Renaissance: Essays in Honor of Ronald G. Witt*, eds. C. S. Celenza e K. Gouwens, 327-46 (Leiden and Boston, 2006), 337 e ss.

ção do sistema de mecenato<sup>5</sup> –; os literatos [*litterati*]<sup>6</sup>, ocupados das letras e cujas exigências e dificuldades inerentes ao seu labor tornam suscetíveis aos efeitos nefastos da bÍlis negra [*atra bilis*]<sup>7</sup>. Apesar de a ideia de doença ou padecimento ocupacional não ser nova, remontando ao *corpus hipocraticum*, o livro inicial do *De Vita* tem sido apontado como o primeiro a desenvolver de forma aprofundada tal conceito<sup>8</sup>.

Como veremos em maior detalhe, tal como nos textos fundacionais do *corpus hippocraticum* dedicados às compleições individuais como o *Acerca da Natureza Humana*, Ficino sustenta que a bÍlis negra pode ser constituinte do misto humoral que caracteriza a compleição das pessoas saudáveis. Contudo, mesmo entre aqueles em que não predomina de modo inato, tal substância é passível de transformações extremas de tipo quantitativo ou qualitativo, sujeitando o homem a graves tribulações de tipo emocional, cognitivo e comportamental.

A adaptação da doutrina platónica dos furores à doutrina médica hipocrática e aristotélica, permitiria abarcar apenas parcialmente a dimensão religiosa implicada nas possibilidades contemplativas do melancólico. Para a expor devidamente importa atender ao papel do movimento hermético no projeto de Ficino, ainda que o mesmo se mostre indissociável de ambições existenciais.

---

<sup>5</sup> Ver a este respeito: Stephen Gaukroger, *The Emergence of a Scientific Culture Science and the Shaping of Modernity 1210–1685* (New York: Oxford University Press, 2006), esp. 208-27.

<sup>6</sup> Ficino compõe o seu trabalho com vista ao alívio de um grupo de académicos já diferenciado, aquele que se ocupa das *studia humanitatis*, domínio de saber bem distinto que compreende a Gramática, a Retórica, a História, a Poética e a Filosofia moral, cf. Paul Oskar Kristeller, “Die mittelalterlichen Voraussetzungen des Renaissance humanismus” in Id., *Acht Philosophen der italienischen Renaissance. Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazi, Telesio, Patrizi, Bruno*, trad. Elisabeth Blum (Weinheim: Acta Humaniora, 1986), 125-140.

<sup>7</sup> Além de não referir estritamente aquele que tem uma atividade relacionada com os livros, o conceito exclui os indivíduos cuja função é meramente reprodutiva. Por sua abrangência semântica e atividade o termo engloba aquele que é provido de uma arte de tipo criativo. Acerca desta complexa transformação vide: Lines “Humanism”, 342-6.

<sup>8</sup> Wilhelm Kahl, «Die älteste Hygiene der geistigen Arbeit. Die Schrift des Marsilius Ficinus De vita sana sive de cura valetudinis eorum, qui incumbunt studio litterarum (1482)», *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik*, 18 (1906), 482-546; Carol Kaske e John Clark “Introduction” in Marsilio Ficino, *Three Books on Life*, ed. crítica e trad. Carol Kaske e John Clark (Binghampton, NY: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1989) [*De Vita*], 3. Para uma apresentação sumária da sequência de trabalhos sobre a higiene laboral dos académicos a que o tratado de Ficino dá origem, ver: Heinrich Schipperges, “Diätetik für den »homo literatus«. Ein historischer Beitrag zur Gesundheit der Gelehrten.”. In: *Semper Attentus. Beiträge für Heinz Götze*. Ed. K. F. (Berlin: Springer, 1977) 308-16.

Ficino não se limita às práticas mais usuais de diagnóstico e tratamento do humor e temperamento melancólicos, consonantes com abordagem galénica dominante em sua época, ele é também um dos primeiros proponentes da astrologia médica<sup>9</sup>. As influências astrais haviam sido consideradas sobretudo na medicina árabe, também no caso do tratamento da melancolia. A astronomia, ainda indistinta daquele saber preditivo, vinha ganhando reputação enquanto ciência. Mas antes mesmo das teses de Copérnico, a influência do Sol sobre os planetas regentes, fora já postulada por Gemisto Plethon cuja doutrina teria sido uma das fontes de inspiração para a fundação e desenvolvimento da Academia Platónica florentina.

A par da tomada de Constantinopla em 1453 e da consequente transferência dos manuscritos gregos e dos seus interpretes para latitudes ocidentais, a expulsão dos judeus da Península Ibérica em 1492 foi determinante para a difusão de uma outra fonte do ocultismo, a Cabala<sup>10</sup>.

Ainda que abordados através da hierarquia cósmica, o sofrimento continuado assim como a inquietude que caracterizam a melancolia podem ser vistos como propícios a uma exploração existencial de si mesmo. Se bem que Ficino recuse o determinismo ao nível da ação humana<sup>11</sup>, reconhece que nos astros estão inscritas as condições determinantes para a realização do homem de exceção<sup>12</sup>.

O facto de Ficino se julgar padecente crónico da *atra bilis* é reforçado após a sua constatação de que Saturno é o regente de seu mapa astral. Isso explicaria a sua constituição débil e as dificuldades de expressão de que nos dão conta os seus biógrafos<sup>13</sup>. Apesar da faceta propícia de Saturno que se

---

<sup>9</sup> Giancarlo Zanier, *La medicina astrologica e la sua teoria: Marsilio Ficino e i suoi contemporanei* (Roma: Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, 1977).

<sup>10</sup> Ainda assim, segundo a própria Frances A. Yates: “Marsilio Ficino does not use Cabala or Cabalistic methods in his Neoplatonic theology, philosophy, or magic” *The Occult Philosophy of the Elizabethan Age*. (London and New York: Routledge Classics, 2001 [1979]), 20.

<sup>11</sup> Ernst Cassirer, *Individu et Cosmos dans la philosophie de la Renaissance* (Paris: Minuit, 1983), 141-147.

<sup>12</sup> Como o expressa Michael Theunissen focando a atividade individual diferenciadora deste anteprojecto de modernidade: “[d]ie produktive Potenz der Melancholie in die Kontemplation gesetzt zu haben, darf sich Ficino, für den die ganze *vita separata* der Überragenden eine *vita contemplativa* war, als Verdienst anrechnen.” *Vorentwürfe von Moderne. Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters* (Berlin: de Gruyter, 1996), 52.

<sup>13</sup> Tendo em conta a biografia escrita por Giovanni Corsi, Ficino tem uma fisionomia disforme, corcundismo e dificuldades na fala, com gaguejos esporádicos e cecear, cf. Hankins, *Plato in the Italian I*, 277.

desenha no antigo Neoplatonismo e se adensa com Dante<sup>14</sup>, tais convicções que informam o mundo intelectual do início do renascimento italiano são insuficientes para rever a convicção do humanista Ficino de que seu mapa astral regido por Saturno o sentencia a constantes padecimentos e tribulações de diversa ordem. Numa carta breve enviada a seu amigo Giovanni Cavalcanti, Ficino dá conta de uma crise intensa: “[c]ontudo, por estes dias não sei, de algum modo, aquilo que quero. Ou talvez não queira o que sei e queira o que não sei”<sup>15</sup>. Atribui este estado de incerteza existencial profunda à posição de Saturno. Receberá uma resposta incisiva que enaltece a outra face da regência saturnina, com uma enumeração das qualidades e potencialidades únicas decorrentes da sua ascendência, elencando as suas capacidades e a singularidade dos seus feitos<sup>16</sup>:

Responde-me ainda, de onde provém a tua memória de tantas coisas capacíssima que é tão tenaz, que a cada momento, tem presentes todas as coisas que viste ou ouviste, que não só se recorda das coisas mas de quem as fez, em que tempo e lugar? Acusas Saturno que quis que superasses os outros homens tal como ele supera os outros planetas<sup>17</sup>.

Para lá desses dons, o facto de Ficino partilhar esta regência astral com a de Platão, cujo horóscopo fora celebrado pelos membros da Academia platónica de Florença<sup>18</sup>, favorece a consolidação do seu carisma, requisito crucial para a sua investidura como autoridade em matéria astral e mágica. Além de médico e padre, Ficino constrói a sua *persona* de mago<sup>19</sup>. O modo acrítico

---

<sup>14</sup> Vide Raymond Klibansky, Erwin Panofsky e Fritz Saxl *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art* (Nendeln: Kraus, 1979 [1964]), 252-6.

<sup>15</sup> “Ego autem his temporibus quid velim, quodammodo nescio. Forte et quod scio nolim, et quod nescio volo” Marsilio Ficino, *Le Divine lettere del gran Marsilio Ficino tradotte in lingua toscana da Felice Figliucci senese*, Ed. S. Gentile (Roma: Storia e Letteratura, 2001), t. I, lib. III, ep. 21, p. 423.

<sup>16</sup> Erwin Panofsky, *The Life and Art of Albrecht Dürer*, 4ª ed. (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1955), 167.

<sup>17</sup> “Ad hoc etiam te respondere velim, unde memoria illa tot rerum capacissima, quae adeo tenacissima est, ut quolibet momento sibi omnia adsint quae unquam vidisti aut audisti, nec tantum res tenet, sed quibus eae gestae sunt, meminit temporum atque locorum. Tu ne ergo Saturnum incusabis, qui te tantum ceteros homines superare voluit, quantum ipse ceteros planetas superat.” Ficino, *Le Divine lettere*, t. I, lib. III, ep. 22, 425.

<sup>18</sup> O mapa astral de Platão foi primeiramente elaborado por Firmicus Maternus. Cf. Kaske e Clark, “Introduction”, 22. Ficino remete a Francesco Bandini o horóscopo de Platão, cf. Ficino, *Le Divine lettere*, t. I, lib. IV, ep. 17, 525.

<sup>19</sup> Raphael Falco, “Marsilio Ficino and vatic myth”, *Modern Language Notes*, CXXII, 1 (2007), 101-111.



como tende a aceitar os relatos sobre figuras heroicas e míticas como Hermes Trismegisto ou Orfeu é compreensível se tivermos em conta que, ao invés de se repelirem mutuamente, razão e “pensamento mágico” combinam-se na cosmovisão do Neoplatonismo. Nesse sentido, deve reconhecer-se a tensão de que Ficino se revela cativo, a descoberta do lugar do homem no cosmos depende do acesso à fonte primária dos segredos que o tempo ocultou. Por vezes Ficino recolhe as opiniões veiculadas pelas antigas obras, tomando-as em seu valor facial como reveladoras em si mesmas, independentemente das circunstâncias históricas da sua produção. Essa atitude torna-se mais notória quando o tema é esotérico pois os mistérios da *prisca theologia* ou da *philosophia oculta* remetem para um saber originário que se deve preservar intacto e cuja transmissão é secreta<sup>20</sup>.

Os contributos da astrologia e da magia participam da renovação de um tópico que subsistira nos tratados médicos, mas permanecia sem aprofundamento ou consideração que tomasse seriamente as suas pretensões. Trata-se da teoria segundo a qual a melancolia é a condição de genialidade humana, uma forma de equilíbrio no desequilíbrio. É a recuperação desse tópico que permite ir além da auscultação tipificada do padecimento e abre a uma compreensão estética da figura do melancólico que não se deixa esgotar no discurso médico nascente. Trata-se de uma compreensão estética em duas aceções distintas, ainda que abertas a múltiplos cruzamentos. Primeiramente, por implicar a consideração do modo como o melancólico, por força da particularidade da sua imaginação, é suscetível a afeções dos sentidos externos que interferem no exercício das suas faculdades. Em segundo lugar, porque as debilidades e os feitos melancólicos têm expressão cimeira nas artes literárias e na figuração artística<sup>21</sup>.

A melancolia assume um papel importante não só na prática médica propriamente dita mas também noutros discursos. Tomando como guia aque-

---

<sup>20</sup> “Marsilio Ficino believed that there was a continuous tradition of philosophy that began with the renowned writings attributed to Hermes Trismegistus, Zoroaster, Orpheus, and Pythagoras (writings which we know to be apocryphal products of late antiquity) and stretched through Socrates and Plato to the Platonic schools of later antiquity, and through the Byzantine, Arabic, and medieval Platonists down to Cusanus and to himself”. Paul O. Kristeller, “Philosophy and humanism in Renaissance perspective” in *The Renaissance Image of Man and the World*, ed. B. O’Kelly, 29-51 (Columbus: Ohio State University Press, 1966), 39.

<sup>21</sup> Parece-nos excessivo o juízo por parte de Panofsky de que Ficino “não tem qualquer interesse na arte” Panofsky, *The Life and Art*, 169. Sendo certo que as críticas platonicas à pintura como mimesis empobrecida da realidade têm certamente eco no filósofo, são notórias tanto a sua apreciação da música como prática criativa e curativa como, num âmbito mais lato, a sua ênfase na dimensão estética da terapia.



les que serão circunscritos por Robert Burton –o político<sup>22</sup>, o académico<sup>23</sup>, o amoroso<sup>24</sup> e o religioso<sup>25</sup>– vemos que Ficino é omissos somente a respeito das repercussões da melancolia no domínio político. Dedica-se à exposição do problema da melancolia no discurso académico – no *De Vita* –, mas também nos discursos amoroso (no *Comentário ao Symposium*) e religioso (de forma passageira mas assertiva na *Teologia Platónica*). Em todas essas instâncias está em causa uma desregulação da base fisiológica das afeções. Mas mesmo nas abordagens mais sumárias vem a revelar-se um aspeto importante das incursões de Ficino pelo padecimento melancólico. A desregulação está invariavelmente conexas com as expectativas daqueles discursos. São eles que lhe fornecem o contexto. O acometimento da melancolia tem sempre origem numa inconformidade relativamente aos códigos e fins de um determinado discurso, não apenas por defeito relativamente às suas prerrogativas, mas também por excesso.

A melancolia religiosa tem duas formas maiores. Numa, a devoção é levada ao extremo iniciando-se um processo de desincorporação, vivência entusiasmada que perdeu contacto com os dogmas da Igreja vigente. Na outra, a degradação dos humores propicia um défice da devoção. O sujeito abdica do dom do chamamento divino por forma a evitar as responsabilidades que o mesmo acarreta, o que configura em sentido próprio o pecado da *acedia*, ou renega a existência da divindade e a prestação de tributos.

No caso da melancolia amorosa, que se enquadra na antiga tradição do *amor hereos*, Ficino apresenta uma base fisiológica relativa ao consumo excessivo dos espíritos no ato de contemplação e à subsequente degradação da qualidade dos humores. Mas é importante destacar que a mesma não tem uma manifestação única. Por um lado, é passível de causar a absolutização da figura do amado, tornando indiferentes os demais entes, subvertendo a valoração ontológica do existente. Por outro, desencadeia o que chamarí-

---

<sup>22</sup> Logo na sua célebre interpelação ao leitor “Democritus Junior to the Reader”, Burton apresenta a sua tese mais extrema de que a melancolia não é só uma doença dos indivíduos estando a tal ponto disseminada que atingiu as bases do “Corpo político”, cf. Robert Burton, *The anatomy of melancholy, what it is, with all the kinds, causes, symptoms, prognostics, and several cures of it. In three partitions...* (Philadelphia: Claxton & Company, 1883), 15 e ss.

<sup>23</sup> Ver a “Digression of the misery of Scholars, and why the Muses are Melancholy”, cf. Burton, *The anatomy of melancholy*, 1.2.3.15, 189-201. É na abordagem à melancolia dos académicos que Burton se reconhece tributário do filósofo florentino, cf. Kaske e Clark, “Introduction”, 24.

<sup>24</sup> Burton dedica-se ao exame detido da “Love-melancholy” na terceira secção de sua obra, cf.: Burton, *The anatomy of melancholy*, 3.2.5.2, 422 e ss.

<sup>25</sup> Da “religious melancholy” se ocupa na quarta e última secção do trabalho, cf. Burton, *The anatomy of melancholy*, 593 e ss.

amos de “dessublimação” do objeto amado, objeto de contemplação, pelo sobrevir de impulsos de contacto carnal.

## 2. Universo de mediações e influências

No *De Vita*, a apresentação inicial das vias de tratamento e alívio dos padecimentos específicos dos académicos conduz ao desfiar das suas causas e, subsequentemente, à procura de uma doutrina coerente com os compromissos filosóficos e religiosos do neoplatonismo de Ficino, nomeadamente a defesa da individualidade e da imortalidade da alma.

Em Ficino a teoria platónica da participação e as hipóstases Neoplatónicas entre o Uno e o múltiplo, o imaterial e o material, o movente e o movido, terão como produto uma hierarquização estrita do cosmos, um *ordo rerum* de gradação ínfima<sup>26</sup>. Esta hierarquia, que retoma a ideia da Grande Cadeia do Ser<sup>27</sup>, pode ser compreendida a partir de dois eixos autónomos que se prestam conjugações<sup>28</sup>. No eixo horizontal constam os seres que se encontram num mesmo nível de referência ontológica, apresentando Ficino as “séries” terrestre, celeste e supraceleste<sup>29</sup>. Quanto ao eixo vertical, ele perpassa aqueles níveis, predominando a influência dos níveis regentes sobre os inferiores, sendo que os seus impactos nunca são diretos mas sempre dependentes de mediadores, responsáveis pelas dinâmicas de afinidade, permitindo formas “naturais” e “voluntárias” de repelir ou atrair determinados elementos (veremos que o próprio mago é um dos elementos intermédios, cf. *Infra* §9).

Entre as quatro formas da “episteme das semelhanças” que Foucault propôs como horizonte de significação dos discursos da época renascentista, o *De Vita* prenuncia aquela que prevalecerá ao longo do século XVI, a analogia. Nela:

superpõem-se *convenientia* e *aemulatio*. Como esta, assegura o maravilhoso afrontamento das semelhanças através do espaço; mas fala, como aquela, de ajustamentos, de liames e de juntura [sic]. Seu poder é imenso, pois as similitudes que executa não são aquelas visíveis, maciças, das próprias coisas; basta serem as semelhanças mais subtis das relações. Assim alijada, pode tramar, a partir de um mesmo ponto, um número indefinido de

<sup>26</sup> Garin, *L'Umanesimo*, 121-2.

<sup>27</sup> Acerca da génese desta ideia ver a obra de Arthur Lovejoy composta a partir das suas William James Lectures de 1933: *The great Chain of Being. A Study of the History of an Idea* (Harvard University Press, 1936), 24 ss.

<sup>28</sup> Kaske e Clark, “Introduction”, 42.

<sup>29</sup> Veja-se a sua exposição em *De Vita* III, 14, 308-12. Deve assinalar-se a conformidade com o *Heptaplus* de Pico della Mirandola.

parentescos. (...). O espaço das analogias é, no fundo, um espaço de irradiação. Por todos os lados, o homem é por ele envolvido; mas esse mesmo homem, inversamente, transmite as semelhanças que recebe do mundo. Ele é o grande fulcro das proporções — o centro onde as relações vêm se apoiar e donde são novamente refletidas<sup>30</sup>.

Fora do sistema das semelhanças nenhum conhecimento é possível, sendo que a investigação das propriedades de cada elemento requer um decifrar das assinaturas divinas, dos indícios de uma abertura do sistema<sup>31</sup>. Compete ao homem encontrar as semelhanças entre as coisas, tanto no eixo horizontal como no vertical, por forma a poder restabelecer uma ordem harmoniosa.

Na *Teologia Platónica* Ficino posiciona-se no intenso debate em torno da subsistência imaterial da alma, centrado sobretudo na interpretação do *De Anima* de Aristóteles. A teoria da alma que aí expõe aponta o Céu como o seu elemento, correspondendo à ânsia de Felicidade. De acordo com a doutrina do Logos cristão, a alma encarna por forma a conhecer os particulares<sup>32</sup>. Mas a sua dimensão imaterial, que sustenta a possibilidade da eternidade da alma individual, permanece salvaguardada, remetendo para a parte e função intelectiva da alma.

Ao abordar o surgimento da vida humana Ficino refere que é a própria natureza que recorre aos encantamentos dos níveis superiores, formando o embrião a fim de atrair o espírito vital que, em conformidade com a tradição, tem o seu centro de irradiação no coração<sup>33</sup>. Por sua vez, esse princípio de vitalidade, capaz de assegurar as funções vegetativas do corpo, será parte do engodo que atrai a alma a encarnar<sup>34</sup>. Atendendo à sequência dos sentidos dominantes no processo ontogenético mas também às conceções aristotélicas acerca dos sentidos da alma, Ficino estabelece uma gradação dos prazeres sensíveis de acordo com o *medium* envolvido. Mas, também aqui, é a grelha de associações astrais que explica a gradação valorativa. Vénus remete para as formas de conhecimento sensível mediado na carne (o olfato, o tacto e o gosto). Já os sentidos exteriores, mediados pelo ar (ou pelo espírito), estão mais próximos da razão, são regidos por Mercúrio. Assim, a escuta e a visão, por seu contacto sensível ser intermediado pelo ar, referem formas mais elevadas do sentido externo, algo que se revelará decisivo para o delinear das vias de intervenção terapêutica.

---

<sup>30</sup> Michel Foucault, *As palavras e as coisas: Uma arqueologia das ciências humanas*, 8ª ed. (São Paulo: Martins Fontes, 1999), 29, 30.

<sup>31</sup> Foucault, *As palavras*, 35 e ss.

<sup>32</sup> Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, 6 vols. (Cambridge/London: Harvard University Press, 2001), trad. Michael Allen c/ John Warden, vol. 5, XVI:1, 250.

<sup>33</sup> *De Vita*, III: 24, 377.

<sup>34</sup> *De Vita*, III: 26, 386.

O conhecimento dos particulares inicia-se com a sensação. É a partir do sentido externo que se produz a imagem de um certo objeto. Tal imagem incorpórea permite uma conceção mais exaustiva do objeto percecionado, a partir da sua tematização imaginativa de tipo espontâneo. A posterior categorização tem já uma dimensão intencional, mas ainda não conceptualiza o objeto de acordo com os seus predicados universais. Tal tipo de conhecimento é possível somente pela atividade do intelecto, capaz de aceder às essências.

A ordenação das faculdades anímicas de Ficino distingue-se do ternário clássico -imaginação, razão e memória- e abre à consideração de um domínio do Intelecto sem correlação com as partes físicas da alma. A imaginação é preservada como faculdade, mas Ficino substitui a memória pela “razão discursiva” e introduz a “razão intuitiva” (*mens*), conceitos de cunhagem claramente platónica<sup>35</sup>. Tanto a imaginação como a razão discursiva são influenciáveis pela *phusis*. Mas a razão intuitiva é autónoma relativamente ao registo fisiológico.

Nas obras anteriores ao *De Vita*, Ficino apresentou cinco níveis de composição do cosmos: Deus, Anjos, Alma, Qualidade e Corpo. A substituição da ontologia de Plotino, baseada na tétrade, pela proposta de cinco esferas do ser, permitirá a Ficino posicionar a alma como elemento central, median-do entre o mundo divino e o físico, mas também entre o macro e o micro-cosmos<sup>36</sup>. Esta mesma topologia tem duas alterações no esquema apresentado no *De Vita*, contudo, ainda que concernentes a funções de mediação, tais modificações não alteram o fundamental do esquema. A substituição de Anjos por *Mens* autoriza uma consideração mais abrangente das entidades na dependência do Uno. Já a “qualidade”, que nos escritos anteriores medeia entre a alma e o corpo, é substituída por *spiritus*, um termo mais conforme à terminologia médica que rege a obra.

O termo “espírito”, ainda que propício confusões entre os espíritos mundanos [*spiritus mundanus*] e os espíritos produzidos no corpo [*spiritus humanus*] (ver infra), garante um maior alcance à descrição da ordem formal das diferentes funcionalidades do corpo e da relação com a alma, sendo o *pivot* em que assenta parte fundamental do projeto de resposta terapêutica a que a obra se propõe.

Procurando adaptar as transformações médicas da doutrina da *pneuma* estóica ao organicismo Neoplatónico, Ficino apresenta o *spiritus* como elemento mediador, entre corpo e alma. Duas divisões estão vigentes em para-

<sup>35</sup> Esta nova topografia, que será subscrita por Agrippa no *De occulta philosophia* [1533], tenderá a decair em autores posteriores, cf. Winfried Schleiner, *Melancholy, Genius and Utopia in the Renaissance* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991), 31 e ss.

<sup>36</sup> Paul O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, trad. Virginia Conant (New York: York: Columbia University Press, 1943), 106-9.

lelo, uma primeira, de tipo universal, entre mente, *spiritus mundanus* e matéria, e outra, a ela subordinada, referente à natureza humana, que discrimina entre *psyché*, *physis* e *spiritus humanus*. Por sua vez, este último é divisível em natural, vital e animal, consoante o seu local de produção, propriedades e funções<sup>37</sup>. A terminologia, ordenação e atribuições empregues por Ficino estão em concordância com a medicina galénica e a divisão tripartida da alma<sup>38</sup>. O espírito natural é segregado pelo fígado e assegura os processos nutritivo e reprodutivo<sup>39</sup>. O espírito vital concentra-se no coração e, além de fornecer o calor vital, está associado à resposta emocional. Já o espírito animal, na base da doutrina moderna dos “espíritos animais”, é originado na sede de produção do calor vital, o coração, e ascende ao cérebro como instrumento da alma. Trata-se do espírito menos corpóreo, produzido a partir das matérias mais voláteis do sangue. A sua atividade está circunscrita ao cérebro<sup>40</sup>. Ficino apresenta-o como:

instrumento do próprio espírito, que os médicos definem como vapor de sangue puro, subtil, quente e claro. Depois de gerado pelo calor do coração a partir do sangue mais fino, ascende ao cérebro e aí a alma utiliza-o continuamente no exercício dos sentidos interiores bem como dos exteriores. Portanto, o sangue serve o espírito, o espírito os sentidos e, por fim, os sentidos a razão.<sup>41</sup>

Para além da sua ação, a grande diferença entre o espírito que flui pelo corpo humano e os espíritos do “espírito do mundo” [*spiritus mundi*] é a sua génese ontológica. Se o primeiro é gerado a partir do aquecimento do sangue

<sup>37</sup> Klibansky et al., *Saturn and Melancholy*, 264 e ss.

<sup>38</sup> *De Vita*, III:6.

<sup>39</sup> *De Vita* II:18, 225.

<sup>40</sup> *De Vita* III, 11. Cf. Werner Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre* (Mainz: Wiesbaden, 1983), 218 e ss.

<sup>41</sup> “Instrumentum eiusmodi spiritus ipse est, qui apud medicos vapor quidam sanguinis purus, subtilis, calidus et lucidus definitur. Atque ab ipso cordis calore ex subtiliori sanguine procreatus volat ad cerebrum; ibique animus ipso ad sensus tam interiores quam exteriores exercendos assidue utitur. Quamobrem sanguis spiritui servit, spiritus sensibus, sensus denique rationi”. *De vita* I, 2, 110. As traduções a partir do latim são da nossa responsabilidade. Tiveram em consideração algumas das opções presentes na tradução francesa de Guy Le Fèvre de La Boderie (*Les trois livres de la vie*) publicada em 1581, na edição espanhola de Marciano Villanueva Salas (*Tres libros sobre la vida* [2016]) e inglesa de Carol Kaske e John Clark (*Three Books on Life* [1989]). A paginação remete para a edição crítica proposta por estes autores, sendo precedida pela indicação do respectivo livro e capítulo.

no coração<sup>42</sup>, da ação dos humores ou do processo digestivo<sup>43</sup>, o segundo emana da *anima mundi*.

É importante destacar de antemão que o tratamento da melancolia segue estas convicções basilares, mas presta-se ainda assim a uma fundamentação não metafísica que preserva princípios do “pragmatismo” hipocrático-galénico<sup>44</sup>. Um aspeto diferenciador da escrita médica de Ficino, já evidenciado no seu tratado vernacular sobre a praga - *Consiglio contro la pestilenza* [1481]-, é o facto de, para além de se abster da prédica sobre os benefícios da vida eterna, prática constante nos escritos coetâneos deste género, o autor se privar também de clamar por uma reforma política dos costumes como via que atenuaria a incidência das patologias<sup>45</sup>.

### 3. O projecto do De Vita

Apesar das afirmações de Ficino quanto à sua paternidade, o *De Vita* não se urdiu como empreendimento uno nem obedeceu a um esquema prévio. O trabalho é publicado na íntegra em 1489, tendo suas partes circulado previamente sob a forma de códices. Em 1480, Ficino conclui aquele que viria a ser o primeiro livro da obra, então intitulado “De vita sana”, prolongando-o, já em 1489, com o “De vita longa”. Quanto ao terceiro livro, que, sob o título “De vita coelitus comparanda”, fora inicialmente destinado ao comentário da quarta das *Enéadas* de Plotino, Ficino decidiu, naquele mesmo ano de 1489, adicioná-lo às partes já concluídas<sup>46</sup>.

Ficino apresenta o *De Vita* como resposta a um dever para com o seu pai natural, que se ocupara da fisiologia humana, em particular da cirurgia. O intuito de desenvolver aspetos que ficaram latentes no tratamento da alma imaterial, faz com que a obra se oriente para o desígnio de tratar o homem como um todo, considerando o suporte físico da alma.

Durante longo tempo exerci medicina salutar para as almas sob Platão, depois de traduzir todos os seus livros compus de imediato dezoito livros dedicados

---

<sup>42</sup> *De Vita* I: 2, 110.

<sup>43</sup> *De Vita* III: 3, 257.

<sup>44</sup> Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, 213-4.

<sup>45</sup> Tais ausências não serão estranhas à relação tensa que Ficino mantém com Lourenzo di Medici, seu novo patrono. Cf. Paul Russell, „Ficino’s *Consiglio contro la pestilencia* in the European tradition“, in: *Verbum. Analecta Neolatina* 1(1999), 86-97, 93.

<sup>46</sup> John R. Clark, “The Manuscript Tradition of Marsilio Ficino’s *De vita libri três*”, *Manuscripts* 27 (1983), 158-64.

à imortalidade das almas e à felicidade eterna, tendo retribuído o meu pai Medici o melhor que pude. Para satisfazer o meu verdadeiro pai Médico<sup>47</sup> compus um livro *Acerca dos cuidados de saúde dos Acadêmicos*.<sup>48</sup>

Explica mais adiante que:

[e]sta minha alma, ainda que siga sua vida convosco [Lourenço de Médici] como sua pátria abençoada, ainda assim permanece, como dizem os teólogos, inquieta enquanto não receber este trabalho da ciência natural como seu corpo<sup>49</sup>.

Logo no primeiro capítulo se apresenta um esquematismo regente da atividade dos literatos. O Céu, a Alma e a Terra têm musas correspondentes. Nesta estrutura triádica, a par do pai e do professor, figuras que continuam associadas à palavra como dádiva de vida, Ficino inclui também o Médico:

que deve dar uma mão à sua evolução [dos *litterarum studiosis*] através de conselhos salutare e medicamentos, dos que já têm os céus, a mente, o pai e o perceptor<sup>50</sup>.

Ao focar as atividades e competências que o leitor deverá desenvolver, Ficino faz ressoar ao longo de toda a obra a advertência de que a vida longa e sã não está assegurada desde o início<sup>51</sup>, estando condicionada pela compleição natural, pelo tipo de ocupação individual e pelas influências astrais.

<sup>47</sup> Ficino recorre com frequência ao jogo de palavras entre Medici e medicus, cf. Klibansky et al., *Saturn and Melancholy*, 262. Diotifeci di Agnolo di Giusto, pai de Ficino, fora o médico pessoal favorito de Cosimo de' Medici que o filósofo identifica como seu patrono e pai platônico, vide: Kaske e Clark, "Introduction", 18.

<sup>48</sup> "Iamdiu igitur sub Platone salutare animorum exercui medicinam, quando post librorum omnium eius interpretationem, mox decem atque octo De animorum immortalitate libros et aeterna felicitate composui, ita pro viribus patri meo Medici satisfaciens. Medico vero patri satis deinceps faciendum putans, librum *De litteratorum valetudine curanda* composui" Ficino, *De Vita*, Prooemium, 102-4.

<sup>49</sup> "At animus iste meus, etsi in beata quadam quasi patria penes te vitam agit, verumtamen, quod et theologi volunt, inquietus est interea, donec opus id physicum tanquam suum corpus accipiat." *De Vita*, Prooemium, 104.

<sup>50</sup> "...qui manum euntibus porrigat, salutaribus que consiliis atque medicinis adiuvet eos, quos neque coelum neque animus neque paterfamilias praeceptorve destituit." *De Vita* I, 1, 108.

<sup>51</sup> "Vitam vero longam non solum ab initio semel fata promittunt, sed nostra etiam diligentia praestat." *De Vita*: II, I: 166.



No seguimento do *Liber de conservanda juventute et retardanda senectute* de Arnaldo de Vilanova<sup>52</sup>, Ficino apresenta uma dietética que favorece tanto a inoculação contra as afeções que conduzem à melancolia, como ao alívio desta disposição para a qual tendem os académicos.

O livro II do *De Vita* compulsa regras de conduta e receitas com vista à minimização dos efeitos nefários do humor, mas igualmente do desgaste provocado pela superação dos limites, em particular a transgressão dos ritmos comuns da vigília e do sono e a exerceção anormal da imaginação. A extensão da vida sã do académico não é considerada como fim em si mesmo ou de modo indeterminado. Ela permitirá ao académico um melhor cumprimento das tarefas que lhe estão confiadas, devendo como tal ser considerada parte integrante do seu compromisso. Assim reza o capítulo primeiro do livro II: “Ad perfectionem scientiae necessaria est vita longa, quam etiam diligentia praestat”. No caso de Ficino, tal intento teve como corolário o completar da missão terrena da tradução e compreensão aprofundada dos escritos platónicos, projeto a que acresceram, para além do estudo dos escritos neoplatónicos, a recolha e a triagem do *Corpus Hermeticum*.

A exposição de Ficino é conforme à doutrina segundo a qual a capacidade de discernimento ético se vai aprimorando na maturidade. Significa isto que, além do tempo útil aplicado no estudo ou no aperfeiçoamento da arte, a vida longa e sã do académico é também o garante de um saber reflexivo que lhe permite uma visão de conjunto sobre o seu próprio labor, tendo por fito a sua transformação qualitativa.

#### 4. As causas da melancolia

O melancólico, sobretudo aquele cuja compleição é inata, surge numa posição ambígua, bem demonstrada quando se dedica aos estudos académicos. Se esse humor for mantido em condições de temperatura ótima e sua atividade tiver lugar nos períodos propícios, ele pode beneficiar da conjugação entre a elevação e a concentração, acedendo à revelação da mais profunda harmonia do cosmos. Contudo, justamente pela exigência física e psíquica implicada em tais atividades contemplativas, o académico está sempre sujeito a desequilíbrios que, sempre tendo um correlato fisiológico,

---

<sup>52</sup> Vilanova procede da tradição galénica para afirmar o cuidado médico bem para lá dos estritos limites da restituição das funções fisiológicas, como condição de optimização das faculdades intelectivas, morais e espirituais. Como tal, recusa o estatuto meramente técnico da profissão médica, afirmando-a polemicamente como via alternativa às profesadas pelo filósofo moral e pelo padre. Joseph Ziegler, *Medicine and Religion c.1300. The Case of Arnau de Vilanova* (Oxford: Claredon, 1998), 152-57.

incluem diversos níveis de afetação para lá daqueles decorrentes da constituição inata. Ficino considera sobretudo três grandes eixos: o ocupacional, o dietético-farmacológico e o mágico-astral.

Logo no quarto capítulo do primeiro livro, apresenta Ficino os três tipos de causa que contribuem para a incidência da melancolia entre os *litterati*: “a primeira é a celeste, a segunda natural e a terceira humana”<sup>53</sup>.

A causa celeste é atribuída à regência planetária do melancólico, dividida entre Saturno e Mercúrio<sup>54</sup>:

Celeste porque Mercúrio, que nos convida a investigar as doutrinas, e Saturno, que faz com que sejamos perseverantes na investigação e, uma vez alcançada, a conservemos, são segundo os astrónomos de certo modo frios e secos – se é verdade que Mercúrio não é frio, a proximidade ao Sol faz com que seja muito seco –, tal como a natureza melancólica de acordo com os médicos<sup>55</sup>.

É a semelhança com a constituição natural dos melancólicos, que pode ser adquirida pelos literatos de outras compleições naturais em virtude das especificidades de sua atividade, que explica a influência destes astros. Essa semelhança é desencadeada no próprio ritmo do trabalho. A celeridade de Mercúrio, similar ao carácter expedito no tratamento das doutrinas, é caracterizada por um calor que seca. Mas a ela se segue uma descida ao centro, ao elemento terrestre próprio da frieza e gravidade de Saturno. É esse arrefecimento que permite fundear os pensamentos, mas a sua recorrência, bem como a dificuldade das matérias tratadas, podem provocar um entorpecimento da atividade cerebral.

Sempre que a causa da tristeza é eminentemente celeste o indivíduo transviou-se na sua abertura às influências cósmicas. Não se trata primeiramente de um bloqueio mas de um desvio em que se torna recetivo a elementos danosos evidenciados nas demais causas.

Quando a causa é natural o engrossar da bÍlis negra, resultado de uma combustão repetida desse humor, é o responsável pelo torpor. Ficino destaca como o seu predomínio é causado por uma atracção no sentido da terra, própria da compenetração dos estudiosos. Mas nota que, ao mesmo tempo, é a ida ao cerne que possibilita a ascensão contemplativa:

---

<sup>53</sup> “...prima coelestis, secunda naturalis, tertia est humana” *De vita* I, 4, 112. Estas causas delineadas por Ficino estão em linha com a divisão galénica entre os não-naturais, as causas naturais, e os contra-naturais (ou supranaturais).

<sup>54</sup> Sobre a natureza compósita da influência planetária, vide: *De vita* III: 24, 376.

<sup>55</sup> “Coelestis quoniam Mercurius, qui ut doctrinas investigemus invitat, et Saturnus qui efficit ut in doctrinis investigandis perseveremus inventasque servemus, frigidi quodammodo sicque ab astronomis esse dicuntur - vel si forte Mercurius non sit frigidus, fit tamen saepe Solis propinquitate siccissimus- qualis est natura apud medicos melancholica” *De Vita* I: 4, 112.

[a] causa natural consiste no facto de que para adquirir conhecimento das ciências, sobretudo as difíceis, é necessário que a alma se recolha do exterior ao interior como desde a periferia ao centro e que, enquanto especula, permaneça imóvel no centro (como poderia dizê-lo) do homem. Recolher-se da circunferência ao centro, e permanecer no centro, é próprio sobretudo da Terra, à qual a bÍlis negra é similar. Portanto, a bÍlis negra incita continuamente a alma a recolher-se una e a residir em si, contemplando-se. Sendo similar ao centro do mundo, força a investigação para o âmago dos assuntos particulares e conduz à contemplação das realidades mais elevadas, pois está em harmonia com Saturno, que é o mais elevado dos Planetas. Por sua vez, a própria contemplação adquire por via de uma recolção e compressão contínuas, uma natureza muito similar à da bÍlis negra<sup>56</sup>.

É importante assinalar que o facto de se considerar a causa natural não implica uma imutabilidade da constituição individual. Pelo contrário, a *krasis* está sempre sujeita a transformações decorrentes da ingestão de alimentos ou do impacto causado pela percepção de elementos sensíveis, considerados nefastos quando, por exemplo, estão conotados com a negrura. Ainda de acordo com a doutrina da ação do semelhante sobre o semelhante, determinadas paixões tingem o espírito de negro podendo causar a melancolia<sup>57</sup>. A causa natural antecipa a humana, distinguindo-se esta última por a melancolia não advir de uma influência exterior ou circunstancial sobre a constituição, mas da atividade mesma do indivíduo.

A causa humana, em certos pontos difícil de dissociar da natural, remete para a espessura excessiva do sangue decorrente da atividade e dos hábitos adquiridos. Sua explicação segue a teoria galénica e identifica a forma não natural de bÍlis negra como a mais danosa. Ela resulta da combustão massiva dos espíritos mais subtis e do desequilíbrio fisiológico e “funcional” induzido pela incapacidade de os repor em tempo útil. A tese ficiniana da “melancolia adusta” irá pautar as incursões dos autores modernos nas formas mais debili-

---

<sup>56</sup> “Naturalis autem causa esse videtur, quod ad scientias praesertim difficiles consequendas necesse est animum ab externis ad interna tanquam a circumferentia quadam ad centrum sese recipere atque, dum speculatur, in ipso (ut ita dixerim) hominis centro stabilissime permanere. Ad centrum vero a circumferentia se colligere figique in centro maxime terrae ipsius est proprium, cui quidem atra bilis persimilis est. Igitur atra bilis animum, ut se et colligat in unum et sistat in uno contempleturque, assidue provocat. Atque ipsa mundi centro similis ad centrum rerum singularum cogit investigandum, evehitque ad altissima quaeque comprehendenda, quandoquidem cum Saturno maxime congruit altissimo planetarum. Contemplatio quoque ipsa vicissim assidua quadam collectione et quasi compressione naturam atrae bili persimilem contrahit.” *De Vita* I, 4, 112-4.

<sup>57</sup> *De Vita* I: 10, 132-133. Cf. Kaske e Clark, *Introduction*, 40.

tantes de melancolia<sup>58</sup>. Paradoxalmente, tendo em conta que Ficino atende aos efeitos das afeções no equilíbrio dos humores, a introdução desta conceção no discurso médico nascente terá por consequência o secundarizar das afeções reativas, passando a considerar a melancolia como transtorno do humor.

A causa humana, o mesmo é dizer, a que depende de nós próprios, é a seguinte: uma vez que a agitação frequente da mente seca severamente o cérebro, resulta que, quando a humidade foi consumida – sendo a humidade o suporte do calor natural – o próprio calor se extingue também, de modo que a natureza do cérebro se torna seca e fria, conhecida qualidade terrestre e melancólica. Além disso, pelas frequentes investigações os espíritos em movimento incessante dispersam. Mas quando eles se dispersam é necessário restaurá-los a partir do sangue mais subtil. Daí que, quando as partes mais subtis e claras do sangue se consomem o sangue restante se torna mais espesso, seco e negro.<sup>59</sup>

A melancolia adusta provoca uma degradação das funções cognitivas e contemplativas pois a continuação das suas atividades passa a depender do consumo de espíritos produzidos a partir de partes menos nobres do sangue e de outros humores.

A degradação da atividade cognitiva é também causada por dificuldades no processo digestivo, desencadeando a produção de vapores que, em certos casos, ascendem ao cérebro provocando a sua confusão<sup>60</sup>.

Além disso, a natureza na contemplação está inteiramente direcionada para o cérebro e o coração abandonando o estômago e o fígado. Por esta razão, os alimentos, em especial os mais suculentos e duros, têm má cocção, o sangue torna-se frio, espesso e negro. Finalmente, com reduzido exercício físico, as excrecências não são expulsas e os vapores densos e escuros não são exalados<sup>61</sup>.

---

<sup>58</sup> Cf. Jennifer Radden, *Moody Minds Distempered: Essays on Melancholy and Depression* (New York: Oxford University Press, 2008), 183.

<sup>59</sup> “Humana vero, id est ex nobis, causa est: quoniam frequens agitatio mentis cerebrum vehementer exsiccat, igitur humore magna ex parte consumpto, quod calor naturalis pabulum est, calor quoque plurimum solet extinguere, unde natura cerebri sicca frigidaque evadit, quae quidem terrestris et melancholica qualitas nominatur. Praeterea ob frequentissimum inquisitionis motum spiritus quoque moti continue resolvuntur. Resolutos autem spiritus ex subtiliori sanguine instaurari necessarium est. Quapropter subtilioribus clarioribusque sanguinis partibus saepe consumptis, reliquus sanguis necessario densus redditur et siccus et ater” *De Vita* I: 14, 114.

<sup>60</sup> Tese que surge no tratado de Galeno *Acerca das Doenças e Sintomas*, cf. Ian Johnston, *Galen on Diseases and Symptoms* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 254.

<sup>61</sup> “Accedit ad haec quod natura, in contemplatione cerebro prorsus cordique intenta, stomachum heparque destituit. Quare alimentis praesertim vel uberius vel durioribus male concoctis, sanguis inde frigidus crassusque et niger efficitur. Postremo nimio membrorum otio neque superflua excernuntur, neque crassi fuscique vapores exhalant.” *De Vita* I: 14, 114.

Ficino precisa que:

[d]e entre todos os literatos, são especialmente oprimidos pela bília negra aqueles que se dedicam assiduamente ao estudo da filosofia, retirando sua mente do corpo e coisas corpóreas e aplicando-a nas coisas incorpóreas. Quanto mais difícil é o trabalho maior será a aplicação requerida e quanto mais aplicam a mente à verdade incorpórea, mais compelidos são à sua completa disjunção do corpo. Portanto, o seu corpo está quase semimorto e frequentemente melancólico. Aquilo que o nosso Platão significa no *Timeu*, dizendo que a alma que frequentemente contempla as coisas divinas com intenção vigorosa, cresce de tal modo através da alimentação e torna-se tão poderosa que vai para além de seu corpo, para lá do suportável pela natureza corpórea, por vezes também em agitação veemente, sendo que ou se evade dele ou o dissolve<sup>62</sup>.

O desencadeamento do furor como via contemplativa é um predicado exclusivo do homem de compleição melancólica, mas como veremos a respeito da melancolia religiosa, não é clara uma continuidade entre o nível fisiológico que ocasiona o furor, nas modalidades profética e contemplativa, e as aptidões individuais.

## 5. Os males dos Literatos

Como vimos, a causa humana é aquela que é imputável aos hábitos e comportamento humano, tendo em conta suas consequências fisiológicas. No caso do acadêmico explica-se por uma vida sedentária que favorece o engrossamento do sangue, assim como a secura do cérebro ocasionada pela sua intensa atividade. Esta é a causa privilegiada pois é aquela cuja erradicação depende diretamente da modificação dos hábitos.

É ao abordar os efeitos da exercício contínua nas atividades intelectivas e na contemplação que Ficino propõe uma explicação para os distúrbios fisiológicos. Aquelas implicam o consumo dos espíritos mais finos que

---

<sup>62</sup> “Maxime vero litteratorum omnium hi atra bile premuntur, qui sedulo philosophiae studio dediti mentem a corpore rebusque corporeis sevocant incorporeisque coniungunt, tum quia difficilius admodum opus maiori quoque indiget mentis intentione, tum quia quatenus mentem incorporeae veritati coniungunt, eatenus a corpore disiungere compelluntur. Hinc corpus eorum nonnunquam quasi semianimum redditur atque melancholicum. Quod quidem Plato noster in Timaeo significat, dicens animum divina saepissime et intentissime contemplantem alimentis eiusmodi adeo adolescere potentemque evadere, ut corpus suum supra, quam natura corporis patiat, exsuperet ipsumque vehementioribus agitationibus suis aliquando vel effugiat quodammodo vel nonnunquam quasi dissolvere videatur.” *De Vita* I: 14, 114.

ascendem ao cérebro após sua produção a partir do sangue mais fino aquecido no coração. A quantidade produzida torna-se insuficiente para corresponder ao requerido pelas atividades mentais, ao mesmo tempo que o sangue, desprovido daquelas partes nutritivas, se torna mais espesso. Gera-se um ciclo vicioso em que o estômago e o fígado vão perdendo irrigação e o calor vital, tendo por consequência a incapacidade de efetuar uma adequada digestão dos alimentos requerida para a produção da forma mais subtil de sangue. A vida sedentária contribui também para a persistência deste quadro uma vez que impossibilita tanto a excreção como a renovação dos humores<sup>63</sup>.

Ficino detalha o processo fisiológico. A atividade mental exigente leva ao consumo dos componentes mais leves do sangue, tornando-o pesado e grosso. Após tal atividade tende a produzir-se um arrefecimento súbito pois a humidade que sustenta o calor natural do corpo foi dissipada. No académico este processo reveste-se de uma maior gravidade pois tem lugar num corpo imóvel, propício à produção de flegma (pituíta).

A melancolia resultante da combustão dos humores, dentre todas a mais danosa, é tomada como mais típica dos intelectuais. Referindo um ciclo que alterna da exaltação da descoberta à prostração física e mental, ela refere “a versão humoral da doença mental bipolar”<sup>64</sup>.

No sétimo capítulo do livro I, Ficino enumera os “monstros” que ameaçam os académicos, procedendo da descrição dos efeitos da bÍlis negra e da flegma, que impõem desafios e perÍcia similares aos da travessia entre Cila e CarÍbdis, para o tipo de paixões que geram desarranjo humoral: as relações sexuais, a gulodice (ansia de saciedade) e o dormir pela manhã.

Os académicos, assim como aqueles que se dedicam à contemplação espiritual, estão sujeitos não só aos efeitos da bÍlis negra mas também à influência nociva da flegma.

Pois tal como são ociosos no resto do corpo estão ocupados no cérebro e na mente. A partir da primeira segregam pituíta a que os gregos chamam flegma, a partir da segunda bÍlis negra a que chamam melancolia. A flegma entorpece e sufoca a inteligência, enquanto a melancolia, se muito abundante ou vigorosa, agasta a alma com cuidado contÍnuo e delÍrios perturbando o juÍzo, sendo justo dizer que os literatos seriam assinalavelmente sãos se não fossem molestados pela pituíta e os mais felizes e sábios se pelos efeitos da bÍlis negra não fossem conduzidos à depressão e à por vezes à loucura<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> *De Vita* I: 4, 114.

<sup>64</sup> Brian Copenhaver, “How to do magic, and why: philosophical prescriptions” In: *Magic in Western culture: from antiquity to the Enlightenment*, ed. B. Copenhaver (New York: Cambridge University Press, 2015), 231-71, 141.

<sup>65</sup> “Quantum enim reliquo corpore otiosi sunt, tantum cerebro ac mente negotiosi. Inde pituitam, quod Graeci phlegma, hinc atram bilem, quam iidem melancholiam vocant, genere compelluntur. Illa quid em ingenium saepe obtundit et suffocat, haec vero, si

É provável que a doutrina cristã tenha contribuído para que Ficino considere o sexo [*venereus coitus*] como danoso para o melancólico, em linha com a tradição dominante entre os teólogos quanto aos benefícios da abstinência<sup>66</sup>. Contudo a explicação que fornece é eminentemente fisiológica. Ficino remete para o exaurir dos espíritos mais subtis, seguindo Avicena quanto aos malefícios do desperdício de esperma, mas permanece omissos quanto ao tipo de atividade psíquica envolvida na atividade sexual<sup>67</sup> e à possibilidade de recorrer a esta para aliviar as fixações mentais, como proposto no *Viaticum* de Constantino o Africano. Ficino adota novamente a doutrina das semelhança a fim de resolver o impasse, enaltecendo que, entre os sentidos, o tacto é o mais afastado da inteligência, contribuindo a atividade sexual, onde o mesmo prevalece, para o enfraquecimento dos demais sentidos<sup>68</sup>.

A gula é também apontada como um dos principais inimigos dos académicos, sobretudo os melancólicos devido à sua sensibilidade especial. A ingestão de vinho deve ser moderada tendo em conta tanto a quantidade como a força do vinho, passível de produzir “humores e fumos maléficos” que ao ascenderem acima do diafragma, vêm a turvar a cabeça. Já o excesso de comida “embota a mente com vapores densos e humores”<sup>69</sup> pois, ao alocar calor e humores ao processo digestivo, implica a diminuição e depleção desses recursos fisiológicos direcionados para a atividade mental. Por outro lado, o excesso de comida dificulta o processo digestivo de cocção dos alimentos, que, já no capítulos precedentes, se apontara como requisito para a produção dos espíritos mais subtis convocados pelas faculdades cognitivas<sup>70</sup>.

Também o estudo pela noite fora e a reserva das manhãs para o sono são apontados por Ficino como inimigos do académico. As noites em claro e a inatividade durante a manhã privam o académico da influência benéfica do Sol, de Mercúrio e Vénus, presentes no céu matinal<sup>71</sup>.

A desregulação do ritmo circadiano é considerada nefasta tendo em conta o carácter cíclico da influência astral e dos humores. Esta convicção é complementada pela adaptação da doutrina da sincronia entre os ciclos da natureza, os humores e as idades do homem. Ficino estabelece uma analogia

---

nimum abundaverit flagraveritque, assidua cura crebrisque deliramentis vexat animum iudiciumque perturbat, ut non immerito dici possit, litteratos fore et praecipue sanos, nisi cum pituita molesta est, et laetissimos sapientissimosque omnium, nisi bilis atrae vitio vel maerere saepe vel interdum desipere compellantur.” *De Vita* I: 3, 112

<sup>66</sup> Apesar de assinaláveis exceções, de Rufus de Éfeso a Hildegarda de Bingen, cf. Klibansky *et al.* *Saturn and Melancholy*, 85-87; 110-111.

<sup>67</sup> *De Vita* I: 7, 122.

<sup>68</sup> *De Vita* I: 7, 124; I: 7, 138.

<sup>69</sup> *De Vita* I: 7, 124.

<sup>70</sup> *De Vita* I: 2, 110; I: 4, 114.

<sup>71</sup> *De Vita* I: 7, 122-8.



entre as estações do ano e as diferentes fases do dia, identificando nestas a prevalência da influência de um humor particular. É no período noturno que são mais pronunciados os efeitos da bÍlis negra, historicamente associada ao Outono, e da flegma, associada ao Inverno<sup>72</sup>. Os espÍritos produzidos em tal período carecem das propriedades conferidas pelo sangue e pela bÍlis dominantes no período diurno “na aurora o sangue move-se e reina, é rarefeito pelo movimento tornando-se quente e claro sendo que os espÍritos tendem a imitar e seguir o sangue”<sup>73</sup>. Os espÍritos que restam da atividade diurna e aqueles que são produzidos durante a noite são mais densos e pesados, tornando contraproducentes o estudo e a reflexão. Para Ficino a alternância entre a vigÍlia e o repouso é ditada pela *ordine rerum*. Os raios solares trespassam o corpo dilatando seus Órgãos e gerando nos espÍritos uma tendência excêntrica, propÍcia à atividade e à exploração do entorno. Já o ocaso provoca no corpo e nos seus componentes uma retração sobre si, induzindo ao repouso dos Órgãos e restabelecimento dos espÍritos<sup>74</sup>. Se é certo que aquilo que distingue o melancÓlico é o modo particular de recolhimento em si do mais elevado, tal capacidade torna-se danosa no período noturno:

esse homem que luta contra a ordem do universo e especialmente contra si mesmo é simultaneamente perturbado e distraÍdo por movimentos contrários.<sup>75</sup>

Ainda neste âmbito, Ficino refere as consequências da desordem do sono na imaginação, argumentando que, estendendo-se além de suas constantes solicitações ao longo do dia, ela será ainda mais desgastada após o anoitecer, justamente em virtude da maior gravidade dos espÍritos.

## 6. Os dons da “melancolia candida”

Logo no primeiro livro, apresentara Ficino a ideia de que, quando a mistura de *atra bilis* é propÍcia, a alma pode converter-se em instrumento do divino:

---

<sup>72</sup> Klibansky et al., *Saturn and Melancholy*, 10.

<sup>73</sup> “... in aurora movetur sanguis et regnat motuque tenuatur et cdescit et claret; spiritus vero sanguinem sequi imitarique solent.” *De Vita* I: 7, 124-126.

<sup>74</sup> Ficino compara os que trocam o dia pela noite com os animais noctÍvagos, a coruja e o morcego, cf. *De Vita* I: 7, 126-8.

<sup>75</sup> “Sane dum ab universo movetur ad extima, ipse sese movet ad intima; atque contra, dum ab universo ad intima trahitur, ipse se interim retrahit ad externa.” *De Vita* I: 7, 126.

[a]demais, tal como dissemos acima, a alma com um instrumento ou incitação deste tipo –que é congruente de certo modo com o centro do mundo e, poderíamos dizer, colhe a alma no seu próprio centro –procura sempre o cerne de todos os assuntos e penetra-os no seu íntimo. É além disso congruente com Mercúrio e Saturno, sendo este último o mais elevado dos planetas, exalta o investigador aos assuntos mais elevados. Daí provêm os filósofos singulares, sobretudo quando sua alma, assim alheada dos movimentos externos e do próprio corpo, se aproxima do divino e é convertida em seu instrumento. Como tal, ela é cheia desde o alto, com oráculos e influxos divinos, pensa constantemente em coisas novas e inusitadas e prediz o futuro<sup>76</sup>.

A bÍlis negra natural, constitutiva do corpo, se mantida na qualidade e proporção adequadas, pode ser inócua e, beneficiando de fatores astrais, pode mesmo tornar-se propícia<sup>77</sup>. Se os outros humores, sobretudo o sangue, a devem temperar, evitando a perda de fluidez que garante a funcionalidade dos sentidos externo e interno, a verdade é que a bÍlis negra é necessária e tem um efeito benéfico no misto humoral. A sua presença fornece a gravidade necessária aos efeitos dos demais humores, garantido que, apesar da celeridade da ação dos espÍritos na cognição, as percepções dos sentidos externo e interno mantém ancoragem na memória<sup>78</sup>. Em conformidade com a tradição aberta entre os peripatéticos, Ficino enfatiza a necessidade de evitar os extremos térmicos. Se sobreaquecida, a bÍlis negra favorece atitudes intempestivas associadas ao manÍaco, mas o seu abrupto arrefecimento, em virtude da transformação humoral, gera medo desmesurado e desesperança.

É na sua forma adusta que ela degrada não só as capacidades cognitivas, mas o próprio funcionamento do organismo:

pois quando tal humor é aquecido e arde ele provoca excitação e frenesim, a que os gregos chamam mania e nós furor. Mas assim que extinto, quando as partes mais subtis e claras se dispersam e só a fuligem resta, torna as pessoas estólicas e estupidas. Assim chamam a esta disposição melancolia assim como insensatez e frenesim<sup>79</sup>.

---

<sup>76</sup> “Adde quod, quemadmodum in superioribus significavimus, animus instrumento sive incitamento eiusmodi quod centro mundi quodammodo congruit, atque (ut ita dixerim) in suum centrum animum colligit, semper rerum omnium et centra petit, et penetralia penetrat. Congruit insuper cum Mercurio atque Saturno, quorum alter, altissimus omnium planetarum, investigantem evehit ad altissima. Hinc philosophi singulares evadunt, praesertim cum animus sic ab externis motibus atque corpore proprio sevocatus, et quam proximus divinis et divinorum instrumentum efficiatur. Unde divinis influxibus oraculisque ex alto repletus, nova quaedam inusitataque semper excogitat et futura praedicit.” *De Vita* I: 6, 122.

<sup>77</sup> *De Vita* I: 5, 114-16.

<sup>78</sup> Em consonância com a associação mitológica entre Saturno e as musas da memória. Vide: *De Vita* I: 5, 117.

<sup>79</sup> “Nempe dum humor ille accenditur atque ardet, concitatos furentesque facere

A ideia da melancolia como condição de genialidade surgira nos *Problemata*, cuja autoria era atribuída a Aristóteles<sup>80</sup>, mas ela é alargada por Ficino, passando a abarcar a especificidade das atividades humanas e a filiação astral. O elemento inovador introduzido por Ficino decorre da associação da bÍlis negra ao furor divino platónico, abrindo caminho para as concepções modernas de génio<sup>81</sup>:

[a]té aqui é suficiente assinalar que os sacerdotes das Musas são melancólicos desde o início ou assim se tornaram em consequência do estudo, por razões em primeiro lugar celestes, em segundo lugar naturais e em terceiro humanas. Quem o confirma é Aristóteles no livro dos *Problemas*, dizendo com efeito que todos os homens que se destacaram em sua prestação foram melancólicos<sup>82</sup>. O que confirma Platão no livro sobre a *De Scientia*, afirmando que todos os homens geniais tendem à excitabilidade e ao furor. Também Demócrito afirma que ninguém consegue ser verdadeiramente genial se não estiver tomado por uma espécie de furor. O nosso Platão no *Fedro* parece aprovar isto, dizendo que sem loucura é em vão que batemos às portas da poesia. E ainda que aqui se refira o furor divino, segundo os médicos, ninguém senão os melancólicos é excitado por um tal furor<sup>83</sup>.

Contrariando as considerações presentes noutras obras de Platão (cf. *e.g.* *Filebo* 36e), concordantes com a perspectiva humoral apresentada no *Corpus Hipocraticum*, no *Fedro* Sócrates contrapõe a mania ordinária, de origem

---

solet, quam Graeci maniam nuncupant, nos vero furorem. At quando iam extinguitur, subtilioribus clarioribusque partibus resolutis solaque restante fuligine tetra, stolidos reddit et stupidos. Quem habitum melancholiam proprie et amentiam vecordiamque appellant” *De Vita* I:5, 116

<sup>80</sup> Sobre a continuidade entre a base fisiológica da alma nos textos aristotélicos e a teoria da excepcionalidade melancólica patente nos *Problemata Physica* atribuídos a Teofrasto, ver: Cláudio Carvalho, “O Problema XXX e o tratamento da condição melancólica em Aristóteles”. *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 46 (2015), 27-78.

<sup>81</sup> Panofsky, *The Life and Art*, 250.

<sup>82</sup> *Probl. XXX*, I, 953a10.

<sup>83</sup> “Hactenus quam ob causam Musarum sacerdotes melancholici vel sint ab initio vel studio fiant, rationibus primo coelestibus, secundo naturalibus, tertio humanis ostendisse sufficiat. Quod quidem confirmat in libro *Problematum* Aristoteles, omnes enim inquit viros in quavis facultate praestantes melancholicos extitisse. Qua in re Platonium illud quod in libro *De scientia* scribitur confirmavit, ingeniosos videlicet plurimum concitados furiososque esse solere. Democritus quoque nullos inquit viros ingenio magnos, praeter illos qui furore quodam perciti sunt, esse unquam posse Quod quidem Plato noster in *Phaedro* probare videtur, dicens poeticas fores frustra absque furore pulsari. Etsi divinum furorem hic forte intelligi vult, tamen neque furor eiusmodi apud physicos aliis unquam ullis praeterquam melancholicis incitatur.” *De Vita* I: 5, 115.

patológica, a uma outra forma cuja origem é divina. Segundo o filósofo só esta última abre à transcendência, sendo condição de dons mânticos, bem como de excelência poética e amorosa (265 b). Esse diálogo parece de facto o percussor imediato da teoria presente no *Problema XXX*, ao apresentar uma forma de entusiasmo que predispõe à excelência e à contemplação (244a e ss.). Contudo, a correlação entre tal furor divino e a bilis negra, central no texto hoje atribuído a Teofrasto, está ausente do texto platónico. Em linha com os textos médicos seus contemporâneos, Platão perfilha a doutrina da κρᾶσις, de acordo com a qual a saúde do indivíduo é determinada pelo equilíbrio da sua constituição humoral. No *Timeu*, por exemplo, a μανία e a ignorância [αμαθία], formas distintas de ανομία, isto é, perturbações impeditivas do uso da faculdade racional, são consideradas dependentes da constituição e mistura corpórea dos humores. Estes coincidem com os apresentados no *Acerca da Natureza Humana*: “sangue, pituita [flegma] e dois tipos de bilis – amarela e negra”, ainda que Platão os apresente como derivações fisiológicas dos quatro elementos basilares de Empédocles conservados na escola médica siciliana – ar, água, fogo e terra –, formadores do caos pré-demiúrgico (cf. 85 a). De acordo com a perspectiva hipocrática a bilis negra não é, em si mesma, patológica, ela torna-se nefasta quando se torna dominante na proporção dos humores originando um desequilíbrio da constituição corpórea (δυσκρασία). Tal desequilíbrio resulta em sintomas que a tradição assumirá como centrais na manifestação psíquica da melancolia: “o medo e depressão prolongada” [Φόβος ἢ δυσθυμὴν πολλὸν χρόνον] (*Aforismos* VI, 23.)

É nesse contexto que a bilis negra é considerada nefasta por afetar a fluidez do sangue (*Timeu* 85 c). Esta mesma consideração da bilis negra como prejudicial é consonante com o uso convencional do substantivo “melancólico” que, na *República* (573c) bem como no próprio *Fedro* (268e), é sinónimo de “tonto”.

Vemos, portanto, que Ficino ensaia uma complementaridade problemática do ponto de vista doxográfico e teórico. Nesta harmonização entre o corredor natural-fisiológico-psíquico que enquadra o entendimento hipocrático da melancolia e a teoria da superveniência do influxo divino desencadeando um furor específico do melancólico, o filósofo não chega a esclarecer se uma das causalidades (a material/ascendente ou a divina/descendente) prevalece sobre a outra, se é possível a sua excitação mútua ou a sua manifestação singular.<sup>84</sup>

<sup>84</sup> Noel L. Brann, *The Debate Over the Origin of Genius During the Italian Renaissance: The Theories of Supernatural Frenzy and Natural Melancholy in Accord and in Conflict on the Threshold of the Scientific Revolution* (Leiden: Brill, 2002), 89 e ss.

Adverte Ficino que “[s]ó a bÍlis negra a que chamamos natural conduz ao juízo e à sabedoria, mas nem sempre”<sup>85</sup>. Para isso ocorrer, segundo o filósofo, é necessário que aquele humor satisfaça não só requisitos qualitativos, mas também quantitativos, nomeadamente referentes à necessidade de uma mistura ótima com outros humores.

Que seja misturada com bÍlis e sangue, pois um corpo é feito de três humores, compostos numa dupla proporção de sangue relativamente aos outros dois, onde há oito partes de sangue deve haver duas porções de bÍlis e duas de bÍlis negra<sup>86</sup>.

Daí a insistência no impedir dos extremos que são especialmente danosos no caso da *atra bilis*<sup>87</sup>:

Este extremismo não tem lugar com os outros humores. Extremamente quente, ele produz extrema temeridade, mesmo ferocidade; contudo extremamente fria, medo e cobardia extrema<sup>88</sup>.

De modo que aconselha a deixar a:

bÍlis negra ser um pouco aquecida por aqueles dois [a bÍlis e o sangue] e tendo sido aquecida deixá-la brilhar mas não queimar, uma vez que, como é típico dos materiais mais rígidos, quando ferve muito deverá arder intensamente tornando-se agitada, mas, quando arrefece, irá igualmente tornar-se fria ao extremo<sup>89</sup>.

<sup>85</sup> “Sola igitur atra bilis illa quam diximus naturalem ad iudicium nobis sapientiamque conducit, neque tamen semper.” *De Vita* I: 5, 118.

<sup>86</sup> “Sed bili sanguinique adeo misceatur, ut corpus unum conficiatur ex tribus, dupla sanguinis ad reliqua duo proportionem compositum; ubi octo sanguinis partes, duae bilis, duae iterum atrae bilis portiones existant” *De Vita* I: 5, 118.

<sup>87</sup> “It is only when black bile is heated to such an extent that the melancholic’s physiological ‘mixture’ (κρασις) arrives at ‘a mean’ (το μέσον) between hot and cold that great feats are produced.” Angus Gowland, “The Ethics of Renaissance Melancholy” *Intellectual History Review* 18:1 (2008), 107.

<sup>88</sup> “Quae quidem extremitas ceteris humoribus non contingit. Summe quidem calens summam praestat audaciam, immo ferocitatem; extremo vero frígens timorem ignaviamque extremam” *De Vita* I: 5, 118.

<sup>89</sup> “Accendatur aliquantum a duobus ibis atra bilis, accensaque fulgeat, non uratur, ne quemadmodum solet materia durior, dum fervet nimium, vehementius urat et concitet; dum vero refrigescit, similiter frigescat ad summum.” *De Vita* I: 5, 118.

Klibansky *et al.* assinalaram a presença desta ênfase nos benefícios do aquecimento moderado da melancolia nos escritos de Alberto Magno, cf. *Saturn and Melancholy*, 70 e ss.

Ao destilar de tal mistura Ficino dá o nome de “bílis branca” [*candida bilis*]<sup>90</sup>, ainda que refira que sua verdadeira cor é dourada, adquirindo uma gama de tons púrpura e encarnado quando aquecida pelo calor natural ou pela atividade do corpo e o espectro do arco-íris sempre que o seu aquecimento tem sede no coração. Recorre a um paralelismo com o processo de destilação vínica: “os espíritos nascidos deste humor têm a subtileza da água denominada água da vida [*aqua vitae*] e água ardente [*aqua ardens*], quando este licor é extraído pelo processo usual do vinho mais grosso pela destilação no fogo.”<sup>91</sup> Enumera de seguida as qualidades dos espíritos obtidos por este processo, nomeadamente a sua maior subtileza, clareza, vigor e resistência<sup>92</sup>.

É este processamento do humor que permite a investigação das matérias mais difíceis.

Daqui provém os filósofos originais, quando sua alma se retira dos movimentos externos e do seu próprio corpo é tornada no maior grau vizinha do divino e instrumento do divino<sup>93</sup>.

Só por via de uma conjugação excecional da mistura humoral e da ascendência astral é possível escapar aos efeitos nefastos do excesso de bílis negra. A associação de Saturno à melancolia remonta ao mundo clássico, mas são os astrólogos árabes que selam a associação simbólica, atribuindo constituições e manifestações humorais aos diversos planetas, de acordo com o seu tamanho, velocidade, regularidade de movimento e temperatura (proximidade ao Sol)<sup>94</sup>. Muita da ambivalência de Saturno advém da projeção da mitologia, em particular da tentativa de Kronos impedir a geração consumindo seus filhos. Zeus, que pela intervenção de Reia escapa àquele sacrifício e irá castrar Kronos, com a mesma foice com este que havia castrado seu pai, Urano. Kronos, Deus de um tempo primevo, de uma idade de ouro, tornar-se-á um pária, escorraçado para os confins do universo<sup>95</sup>. É no reinado de

---

<sup>90</sup> Noel L. Brann “Alchemy and Melancholy in Medieval and Renaissance Thought: A Query into the Mystical Basis of their Relationship” *Ambix*, Vol. 32, Issue 3 (1985), 127-148, 139.

<sup>91</sup> “...spiritus ex hoc humore creati primo quidem subtiles sunt, non aliter quam aqua illa quam et vitae seu vitis aquam nominant et ardentem, quotiens ex crassiori mero quadam ad ignem destillatione, ut fieri solet, exprimitur.” *De Vita* I: 6, 120.

<sup>92</sup> *De Vita* I: 6, 120.

<sup>93</sup> “Hinc philosophi singulares evadunt, praesertim cum animus sic ab externis motibus atque corpore proprio sevocatus, et quam proximus divinis et divinorum instrumentum efficiatur.” *De Vita* I: 6, 120-2. Cornelius Agrippa explorará esta noção de candida bilis, cf. Id. *De Occulta Philosophia. Libri Tres*: I:60.

<sup>94</sup> Klibansky et al., *Saturn and Melancholy*, 127 ss.

<sup>95</sup> *Iliada*, XIV, 204.

Zeus que termina o tempo cíclico, que se inaugura a concepção cronológica do tempo como contínuo inelutável. Mas Saturno, seu sucedâneo no mundo romano, subsiste como Deus das colheitas mas também como guardião do erário<sup>96</sup>. Em sua caracterologia o saturnino figura primeiramente como o solitário cujo ressentimento tornou mesquinho e odioso, mas excepcionalmente como o que aspira ao absoluto.

A ascendência de Saturno é desfavorável àqueles cuja forma de vida diverge das qualidades da compenetração psíquica: “aqueles que levam uma vida pública ordinária ou os que se afastam da companhia do vulgo mas não abandonam suas afeções comuns”<sup>97</sup>. Já as características propícias estão reservadas aos que “se entregam com toda a sua mente à contemplação divina significada por Saturno”<sup>98</sup>.

## 7. As outras formas de melancolia

Ainda que se reporte aos literatos, resulta claro que para Ficino as causas astral, natural e humana permitem compreender o surgimento de formas de melancolia afetando outros grupos socioprofissionais. Isso é evidente tanto no seu comentário ao *Symposium*, o *De Amore*,<sup>99</sup> como na *Teologia Platônica*<sup>100</sup>, pois ainda que nestas não se avance ainda com aquela categorização das causas, aí constam menções aos efeitos dos planetas, dos humores e dos hábitos.

Tendo em conta a frequência dos acometimentos afetivos envolvidos na vivência do amor, os comentadores do *Symposium* lamentam a escassez de referências à fisiologia no texto de Platão. Já no *De Amore*, seu comentário àquele diálogo, Ficino considera o amor, em particular o “amor vulgaris”, atendendo à sua natureza psicofísica<sup>101</sup>. Ficino entende a melancolia como

---

<sup>96</sup> Klibansky et al., *Saturn and Melancholy*, 134-7.

<sup>97</sup> “Saturnus hominibus vel vulgarem palam vitam agentibus, vel fugientibus quidem vulgi consuetudinem, vulgares tamen affectus non dimittentibus est adversus.” *De Vita* III: 22, 364.

<sup>98</sup> “...etiam qui ad divinam contemplationem ab ipso Saturno significatam tota mente se conferunt.” *De Vita* III: 22, 365.

<sup>99</sup> Marsilio Ficino, *Commentary on Plato's Symposium* [Commentarium marsilii ficini florentini in convivium platonis de amore], trad. Sears Reynolds Jayne (Columbia: University of Missouri 1944), VI: 9, 86-9.

<sup>100</sup> Ficino, *Platonic Theology*, vol. 4, XIV: 10, 306-10.

<sup>101</sup> “Wie der frühe Kommentar zum Symposion zeigt, stellt das naturphilosophische Interesse von Beginn an eine Leitlinie für Ficanos Platonverständnis dar, und auch innerhalb von *De amore* ist dieses Interesse nicht auf eine Rede wie die des Eryximachos beschränkt, die schon in ihrem Wortlaut eine Erörterung naturkundlicher Fragen nahelegt. Auch na



risco decorrente da atividade amorosa, destacando o consumo de espíritos vitais envolvidos na fantasia em torno da imagem do amado:

[d]aí que seja necessário um abastecimento bem frequente de sangue puro capaz de repor os espíritos consumidos, em que as partes mais subtis e claras do sangue fenecem para repor os espíritos vitais. Portanto, despendido o sangue puro e claro, resta o manchado, crasso, seco e negro. Por isso se torna o corpo seco e esquelético e os amantes melancólicos. A partir do sangue seco, crasso e negro é produzida a melancolia, isto é, a bilis negra, que enche e cabeça de vapores e seca o cérebro. Perturbando a alma dia e noite com imagens horrendas e terríveis.<sup>102</sup>

As duas fontes do amor, a carência e a abundância, podem desencadear os processos de desequilíbrio fisiológico. Mas as formas de amor desviadas da contemplação são mais propícias à sua produção, sobretudo as denominadas de eróticas, caracterizadas pela substituição da ânsia de contemplar pela “de ver e tocar”<sup>103</sup>. Seguindo o discurso de Diótima, Ficino pensa que a influência de Vénus tem uma manifestação peculiar no modo como os coléricos e os melancólicos se dedicam ao amado. Se os primeiros, caracterizados pelas qualidades do quente e do seco são impulsivos em sua entrega, entre os melancólicos, por influência do elemento téreo, perdura por mais tempo a fixação e investimento no amado<sup>104</sup>. Uma forma particularmente perigosa de amor seria a que combina o ímpeto do jovem colérico com a apreciação demorada das qualidades distintiva do olhar melancólico. Ainda assim, não só a música mas também o amor são, pelas suas particularidades contemplativas, propícios ao restabelecimento dessa condição:

---

Stellen, die eine derartige Interpretation vom Wortlaut des Textes – zu schweigen von den Intentionen seines Autors – her kaum erwarten ließen, beschreibt Ficino die physischen Seiten des Eros” Achim Wurm, *Platonikus amor. Lesarten der Liebe bei Platon, Plotin und Ficino* (Berlin: de Gruyter, 2008), 160.

<sup>102</sup> “Quapropter frequentissimo puri sanguinis fomite opus est ad consumptos spiritus recreandos; ubi subtiliores quaeque et lucidiores partes sanguinis quotidie in reficiendis spiritibus exhalantur; propterea puro et claro sanguine resoluti, maculosi, crassi, aridi restant et ateri. Hinc exsiccat corpus et squalet, hinc et melancholici amantes evadunt. Ex sicco enim, crasso atque sanguine melancholia, id est atra bilis efficitur, quae suis caput vaporibus opplet, cerebrum siccatur, animam tetris horrendisque imaginibus diu nocturne sollicitare non cessat (...).” *De Amore*, VI, 9: 87.

<sup>103</sup> *De Amore*, VI, 9: 88.

<sup>104</sup> O mesmo se defende a respeito do processo de sedução e enamoramento, cf. *De Amore* VII, 9: 112.

[a]s diversões da música e do amor são desta natureza, e a nenhuma outra podemos dedicar-nos tanto como aos deleites da música e das vozes e às atrações da beleza [física]. Os demais sentidos são rapidamente satisfeitos, mas a visão e a audição preenchem-se mais demoradamente de vozes e pintura. Os prazeres destes sentidos não são apenas mais duradouros mas mais apropriados à constituição humana pois o que será mais agradável aos espíritos do corpo que as vozes e faces dos homens, em especial daqueles que são agradáveis apenas por sua semelhança à natureza mas também por sua beleza?<sup>105</sup>.

Mas de acordo com os pressupostos da estética e erótica platônicas, o fruir da visão ou contacto com o corpóreo, ainda que exemplar da beleza das ideias, pode tornar-se nefasto.

A explicação humana para o desequilíbrio fisiológico fora também apresentada na *Teologia Platónica*:

[p]ois os homens que são excessivamente curiosos em qualquer disciplina tornam-se insanos devido ao cérebro seco resultante de sua agitação exagerada. Não é pois de admirar que os homens claramente curiosos em relação às artes sejam por vezes claramente delirantes em relação à religião e outras matérias<sup>106</sup>.

Esta breve constatação surge na sua abordagem das causas da impiedade, mas remete para constantes fisiológicas resultantes do excesso noutras ocupações. Uma vez que os literatos que Ficino tem em consideração podem ser vistos como os profissionais liberais sucedâneos dos escribas medievais, cuja atividade decorre no seio das ordens pautadas por esquemas normativos austeros<sup>107</sup>, não deixa de ser surpreendente que o *De Vita* seja omissivo relativamente a tal tradição bem como às afinidades entre a melancolia e a vivência ansiosa da Acedia.

---

<sup>105</sup> “Nullis enim aliis oblectamentis tam assidue operam impendere possumus quam musice vocumque delinimentis pulchritudinisque illecebris. Reliqui enim sensus cito replentur. Visus autem et auditus diutius oculis et pictura pascuntur inani. Neque solum horum sensuum firmiores sunt voluptates, verum etiam humane complexionis cognationes. Quid enim humani corporis spiritibus convenientius est quam voces hominum et figure?” *De Amore*, VI, 9: 88.

<sup>106</sup> “Solent enim hominus in quavis disciplina nimium curiosi propter nimiam cerebri agitationem siccato cerebro quodammodo insanire... Itaque non mirum est, si curiosi atrium viri nonnumquam et in religion et in rebus aliis manifeste delirant...” Ficino, *Platonic Theology*, vol. 4, XIV:10, 310.

<sup>107</sup> Cf. Giorgio Agamben, *Altíssima pobreza: Regras monásticas e forma de vida* [Homo Sacer, IV, 1], trad. Selvino J. Assmann (São Paulo: Boitempo, 2014), 15 e ss.

Na tradição medieval a leitura constava como via de cura para a Acedia que aflige os *homines religiosi*. Trata-se de um abandono do compromisso com as prerrogativas da vida monástica -de confinamento à sua cela, e de consagração à oração e demais tarefas- por via do aborrecimento. A capacidade de prossecução efetiva da leitura, pacientemente e sem pausas inadvertidas, distingue o monge devoto a Deus daquele que se extraviou<sup>108</sup>. Este último começa por encontrar em cada nova gravura ou letra uma ocasião perfeita para a divagação, regredindo para um estágio em que a leitura se lhe afigura como tarefa penosa, um tormento que o enche de ódio. Distinta deste sentido comum da leitura, emerge a alegoria da leitura dos próprios signos da natureza. Partindo do relato da experiência de Santo Antão, o primeiro grande anacoreta, Evágrio exalta a decisão iluminada da troca do livro enquanto objeto particular pelo livro do mundo, escrito com “os caracteres de Deus”<sup>109</sup>. Recorde-se que para Evágrio, a Acedia tem como momento propício o surgimento do Demónio do meio-dia<sup>110</sup>. Quando o Sol se torna mais inclemente favorece relaxamento da tensão da alma e, sobretudo no monge enfadado pela sua atividade, faz com que a luz que inunda a criação apague ela própria os seus contornos. Günther Bader partiu desta caracterização do pecado da Acedia, como desesperança originada pelo atrofiar da capacidade para ler no mundo os sinais do texto sagrado, qualificando-a como “incapacidade para a metáfora”<sup>111</sup>. A tradição medieval vem a consolidar o entendimento da acedia como abdicação das incumbências formais inerentes à vida religiosa e do percurso espiritual para Deus, implicando uma tristeza suscitada pelo bom objeto divino<sup>112</sup>.

Na mística cristã o sofrimento provocado pelos abalos na fé, assume uma função que ameniza o seu dano. O seu condão é o de permitir uma forma de triagem entre aqueles que superam as provas e as tentações mundanas

<sup>108</sup> Agamben, *Altíssima pobreza*, 35-8.

<sup>109</sup> Günther Bader. *Melancholie und Metapher. Philosophische Gedanken zur Bedeutung der Melancholie* (Tübingen: Mohr, 1990), 14 e ss.

<sup>110</sup> “The Monk: A. Treatise on the Practical Life” In *Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus*. trad. Robert Sinkewicz, (New York: Oxford University Press, 2006), VI, 99. O termo “Demónio do Meio-Dia” é enganador, Evágrio refere que tal entidade acomete o monge na sua cela noutros períodos, sob a designação “Demónio da Acédia”, cf. “[To Eulogios.] On the Vices Opposed to the Virtues” In *Evagrius of Pontus*, 35. Ver: Gabriel Bunge, *Despondency: The spiritual teaching of Evagrius Ponticus*, trad. Anthony Gythiel (Crestwood: Vladimir’s Seminary Press, 2012), 65-66.

<sup>111</sup> Bader, *Melancholie und Metapher*, 8.

<sup>112</sup> Como o expressa São Tomás de Aquino: “a acedia é tristeza pelo bem espiritual, justamente enquanto o bem divino” [acedia autem est tristitia de bono spirituali in quantum est bonum divinum]. Id. *Summa Theologiae*, vol. XXXV: Consequences of Charity (2a2ae.34-46), London: Cambridge, 1972, (2a2ae.35,3), 28.

e os que a elas sucumbem. Em Raimundo Lúlio encontramos um primeiro modelo de aproximação entre os tipos de afeição, estabelecendo um paralelo entre a paixão de Cristo na cruz e as tribulações pelas quais o alquimista passa a fim de lograr a transmutação das substâncias. Tanto a melancolia suscitada pelo decair do corpo na “compleição da morte que é, alegoricamente é fria e seca”<sup>113</sup>, como o *nigredo* que se instala na alma do Alquimista, são prenúncio da passagem a um outro estado.

Ainda que ausente de seus textos, da Acedia Ficino retém a ideia de incúria [*Sorglosigkeit*] enquanto “despreocupação relativamente aquilo que nos deveria ocupar”<sup>114</sup>, pautando o crescente afastamento dos autores renascentistas face a tal problemática<sup>115</sup>. Essa mesma mutação estará associada, desde o início do século XV, sobretudo na Península Ibérica, a uma notória secularização da abordagem da Acedia, da qual dão mostras o *Libro de Buen Amor* de Juan Ruiz e *O Leal Conselheiro* de Dom Duarte<sup>116</sup>.

Antes mesmo do surgimento da doutrina do tratamento moral, na qual o imperativo de erradicar a acedia seria uma das justificações para abolir da vida monástica, encontramos evidência do desuso e substituição do termo no seio da própria instituição eclesiástica. Em 1686, no seu *Traité du choix et de la méthode des études*, o abade Claude Fleury expõe a patologização do termo acedia, que surge na margem do texto, enaltecendo o modo como o desgosto melancólico contrasta com o contentamento que caracteriza devoção cristã.

On accuse encore la dévotion de rendre les gens tristes, et, si l'on osoit le dire, malheureux, parce qu'on voit en effet beaucoup de ceux qui passent pour dévots être chagrins, critiques et plaintifs; mais rien n'est plus éloigné de l'esprit du christianisme. C'est un esprit de douceur, de tranquillité et de joie; et la mélancolie est comptée par les plus anciens spirituels, entre les sept ou huit sources de tous les péchés, comme la gourmandise et l'impureté<sup>117</sup>.

---

<sup>113</sup> Cit. in Brann “Alchemy and Melancholy”, 135.

<sup>114</sup> Theunissen, *Vorentwürfe von Moderne*, 26.

<sup>115</sup> “Vom Standpunkt der Melancholie, also in reiner Außenperspektive, erscheint die Acedia als etwas bloß Negatives. So stellte sie sich für die Renaissance dar, die an ihr die produktive Potenz einer zu großen Leistungen befähigenden Naturanlage vermißte.” *Vorentwürfe von Moderne*, 26.

<sup>116</sup> Marie-Claude Lambotte, *Esthétique de la mélancolie*. 2ª ed. Paris : Aubier, 1999 [1984], 35-6; Mário Santiago de Carvalho, “Uma modernidade perdida. Da melancolia à alegria racional na antropologia do homem superior, segundo D. Duarte” *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 43 (2013), 187-206.

<sup>117</sup> Claude Fleury, *Traité du choix et de la méthode des études* (Paris, 1686), 126.

J. Hankins conjectura que no *De Vita* Ficino não torna explícito o combate à irreligiosidade, conforme aos fins da *Teologia Platónica*, por forma a não afugentar os estudiosos aderentes às ideias heterodoxas: “já ateístas ou inclinados para a impiedade”<sup>118</sup>. Ao seguirem os tratamentos propostos eles poderiam, inadvertidamente, vir a curar a compleição física causadora do ateísmo. Apesar de discutível, esta hipótese de uma forma de intervenção espiritual pela via dietética sem o conhecimento do leitor/paciente<sup>119</sup>, é tentadora. Ela confirmaria a convicção de Ficino numa base fisiológica e astral para a irreligiosidade dos intelectuais e, por acréscimo, a conformidade do seu projeto não apenas com a ortodoxia cristã, mas também com a sua vocação proselitista. Hankins sustenta a sua tese numa passagem da “Apologia” do *De Vita* em que Ficino refere que “o título funcionará como um engodo agradável, aliciando à prova o maior número possível, penso que muitos serão ignorantes, e não poucos maliciosos.”<sup>120</sup>

Por outro lado, na *Teologia Platónica* é destacada a importância do equilíbrio e qualidade dos humores e os efeitos do excesso de melancolia no instigar da dúvida em matérias religiosas<sup>121</sup>. É desse modo que, ao arrepio de muita da reflexão cristã, Ficino recusa o padecimento melancólico como instrumento de provação divina: “da corrupção da compleição nasce não a religião mas a impiedade”<sup>122</sup>.

Ainda que ao longo do texto ficiniano ressalte uma conceção normativa da saúde, patente em todas as fases do processo terapêutico, a sua prioridade é demarcar a legitimidade de uma intervenção com base na magia natural dos elementos, concordante com a doutrina das semelhanças, do recurso à magia negra.

Ficino não se limita a reiterar o cuidado do corpo como admissível à luz da religião, torna-o imperativo para a devoção ordenada. Através de uma multiplicidade de influências Ficino continua recetivo ao enraizamento primeiro do termo terapia do qual nos dá conta a etimologia e a historiografia, aquele que releva da relação entre os homens e os deuses. Esta origem apresenta um movimento duplice. Por um lado, a terapia refere a entrega

<sup>118</sup> James Hankins, “Monstrous melancholy: Ficino and the physiological causes of atheism”. In *Laus Platonici philosophi: Marsilio Ficino and his influence*. Eds. S. Clucas, P.J. Forshaw e V. Rees. Leiden/Boston: Brill, 2011, 25-44, 42.

<sup>119</sup> Com as devidas reservas poderíamos ler aqui uma forma benigna de supressão do consentimento do paciente.

<sup>120</sup> “Igitur esca tituli tam suavis quam plurimos alliciet ad gustandum, sed in numero tanto ignorantes plerique futuri sunt (ut arbitrator), maligni quoque non pauci.” *De Vita*, Apologia, 394.

<sup>121</sup> Ficino, *Platonic Theology* vol. 4, XVI:10, 308 e ss.

<sup>122</sup> “Non igitur a corruptione complexionis religio, sed impietas nascitur.” Ficino, *Platonic Theology* vol. 4, XVI: 10, 310.

sacrificial dos homens às divindades, sobretudo aquelas que estão associadas a corpos celestes primordiais. Mas a par deste sentido, desde os antigos escritos hipocráticos e galênicos, apesar da diferenciação primeira da causalidade supranatural e fisiológica, bem vincada no *Acerca da Medicina Antiga*, as aquisições médicas surgem como revelações ou mesmo dádivas dos deuses<sup>123</sup>.

O entorpecimento físico, a persistência e intensidade do medo e da tristeza, mas também os impedimentos cognitivos, são traços constantes de tal forma patológica. Já na *Teologia Platónica* Ficino abordara a melancolia do génio identificando-a com o furor. Como assinala A. Gowland, resulta aí claro que as qualidades proféticas, a criatividade literária e a profundidade filosófica, não decorrem da interioridade do indivíduo ou das suas capacidades racionais e volitivas diferenciadoras, por norma afetadas, mas do esvaziamento de si<sup>124</sup>. Sob essa influência divina, que Ficino compara àquela que os humanos exercem sobre um instrumento musical a alma experimenta uma desincorporação parcial e torna-se recetiva ao divino, sob a forma de um *daimon*, como no caso de Sócrates, ou de Deus<sup>125</sup>. Mas tal interrupção da quietude tem variações consoante a constituição corporal. Quando os melancólicos são “tomados pela divindade, na medida em que seus corpos são densos, tornam-se mais excitados do que outros tipos e, se ateados, são mais ferventes do que os corpos finos”<sup>126</sup>. É assim evidente que os dons religiosos que advêm do furor melancólico, nomeadamente os proféticos, resultam de uma abertura à mente divina de tipo intuitivo, possibilitada pela libertação da prisão corpórea<sup>127</sup>.

---

<sup>123</sup> Este sentido está primeira presente na mitologia tendo como figuras cimeiras Apolo e Asclépio, cf. *De Vita* III: 21, 356.

<sup>124</sup> Cf. Angus Gowland, “Medicine, Psychology, and the Melancholic Subject in the Renaissance” In *Emotions and Health, 1200–1700*. Ed. E. Carrera (Leiden: Brill, 2013), 185-219, 216 e Id. *The Ethics of Renaissance Melancholy*, 103-117.

<sup>125</sup> Brann, *Debate over the Origin of Genius*, 89; Sophia Howlett, *Marsilio Ficino and His World* (New York: Palgrave Macmillan, 2016), 143-5.

<sup>126</sup> “...quando numine rapiuntur, tanto ceteris concitiores fiunt, quanto corpora densa; si accendantur, ferventius urunt quam corpora rara.” Ficino, *Platonic Theology* vol. 4, XIII: 2, 162.

<sup>127</sup> Wouter J. Hanegraaff “The Platonic Frenzies in Marsilio Ficino,” in *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*. Eds. J. Dijkstra, J. Kroesen e Y. Kuiper (Leiden: Brill, 2010), 553-568, 561-3.

## 8. Resposta terapêutica (dietética, farmacêutica e astral)

Certos tratamentos propostos por Ficino são direcionados para os diferentes tipos de espírito corpóreo, ainda que, a qualidade do sangue assim como as formas mais simples de espírito (o “natural” e o “vital”) fomentem as formas mais subtis do espírito.

Os alimentos e os fármacos nutrem diretamente os espíritos naturais. Neste primeiro nível a cura procede do contrabalançar da quantidade e qualidade dos humores, pela ingestão de substâncias que favorecem uma ação contrária, consistindo, portanto, numa espécie de tratamento pelos opostos.

Ficino atenta também a formas de tratamento dependentes da receção de estímulos sensíveis. É esse o caso dos aromas, que influem diretamente no espírito vital, ao passo que a música, em virtude de sua composição etérea mais pura e complexa<sup>128</sup>, afeta a qualidade dos espíritos animais<sup>129</sup>. Estas influências têm lugar a partir do princípio da semelhança<sup>130</sup>. Os aromas doces têm efeito na produção e revitalização dos espíritos naturais:

pois cada um deles, o odor e o espírito são um determinado vapor e o similar é nutrido pelo similar, não restando dúvidas de que o espírito e o homem com muito espírito obtém alimento a partir dos odores<sup>131</sup>.

Ficino explica o carácter imediato das reações e das paixões curativas a partir da motilidade dos espíritos, sobretudo dos mais finos e voláteis, capazes acorrer instantaneamente ao coração a partir das diversas partes do corpo, sendo que “de outra forma, tendo em conta a viscosidade tenaz dos humores, a vida desertaria e acorreria às partes do corpo de modo mais lento”<sup>132</sup>.

As respostas terapêuticas para a melancolia podem ser agrupadas de acordo com as três causas delineadas, ainda que sejam frequentes sobreposições respeitantes tanto à etiologia como aos tratamentos. Os tratamentos de tipo dietético e regimental respondem às formas de melancolia com origem humana, os recursos médicos e farmacológicos dão resposta à melancolia cuja base é natural e os procedimentos mágico-astrológicos visam um reajuste da influência astral nociva.

<sup>128</sup> *De Vita* III: 21, 358.

<sup>129</sup> *De Vita* II: 28, 222-226.

<sup>130</sup> *De Vita* II: 16, 214.

<sup>131</sup> “Cum igitur uterque videlicet odor et spiritus sit vapor quidam, et simile simili nutriatur, nimirum et spiritus et spiritalis homo plurimum ab odoribus accipit alimentum.” *De Vita* II: 28, 220-22.

<sup>132</sup> “Alioquin propter horum crassam tenacitatem tardius admodum accederet vita membris atque recedere” *De Vita* II: 18, 224.



No que concerne à prescrição dietética Ficino segue as grandes linhas já estabelecidas na obra de Rufus de Éfeso, o *De melancholia* de Constantinus Africanus e o *Regimen salernitanum* veiculado por Arnaldo de Villanova. Já na farmacologia segue sobretudo autores árabes como, Mesue o Jovem, autor de *Antidotarium*, Serapião o jovem, autor do *Liber aggregatus in medicinis simplicibus*, mas também os electuários de Rhazes e Pietro d'Abano. Tal como os seus contemporâneos Ficino adapta as receitas herdadas<sup>133</sup>, sendo clara a tentativa de as adaptar aos princípios da astrologia.

Uma primeira aproximação à superabundância de flegma e bÍlis negra prima pela aplicação de terapias dietético-regimentais.

Para prevenir a acumulação de flegma é recomendado o exercício físico uma vez que este tem uma função excretória, sendo importante garantir a extração do suor, em que se concentram os subprodutos da atividade fisiológica<sup>134</sup>. Como cura recomenda pilulas compostas de ingredientes que contrariam o frio e a humidade<sup>135</sup>.

Já a profilaxia da bÍlis negra passa por evitar alimentos que propiciam extremos de temperatura mas também os que dificultam a digestão, salientando Ficino a necessidade de uma cozedura ótima dos alimentos. Para uma digestão mais fácil recomenda o consumo moderado de alimentos leves, evitando os sabores pronunciados, o doce e o ácido<sup>136</sup>. O sono e o estudo privam o estômago dos espÍritos e do calor necessários à digestão. Deve abster-se d':

o que quer que cause calor ou frio, mas também secura e tudo o que é negro; a raiva, medo, piedade, tristeza, preguiça, solidão, e o que quer que fira o olhar, o cheiro e a audição, e principalmente o escuro.<sup>137</sup>

O estudo deve ser intervalado favorecendo a renovação e a concentração dos espÍritos dispersos<sup>138</sup>. Para lá dos excessos típicos dos académicos,

---

<sup>133</sup> James Shaw e Evelyn Welch salientaram que tais adaptações à composição dos medicamentos respondiam primeiramente à eficácia, mas eram também impulsionadas pela pressão de redução de custos e pela necessidade de diferenciação dos produtos. A estes fatores não é estranha a segmentação do mercado e a expansão de compostos suplementares que, como é o caso de vários xaropes, mesmo que acompanhando a terapia principal e a função curativa, visavam o bem-estar, sendo direcionados às famílias mais afluentes. James Shaw, Evelyn Welch, *Making and marketing Medicine in Renaissance Florence* (Amsterdam/New York: Rodopi B.V. 2011), 48-54.

<sup>134</sup> *De Vita* I: 9, 130-132.

<sup>135</sup> *De Vita* I: 13, 140.

<sup>136</sup> *De Vita* I: 11, 136-137.

<sup>137</sup> *De Vita* I: 10, 132.

<sup>138</sup> *De Vita* I: 8, 130.

refere Ficino o jejuar e a sede como agressões que propiciam uma secura que afeta a qualidade dos espíritos<sup>139</sup>.

No capítulo XVIII do livro I sintetiza os princípios básicos para restabelecer a saúde daquele que é afetado pela melancolia. É crucial elevar a humidade do corpo, sobretudo da cabeça, pois sua secura propicia a combustão dos espíritos mais finos e voláteis. Ficino recorda a advertência de Galeno, a ânsia de eliminar a bÍlis negra de modo imediato está votada ao fracasso pois os métodos mais radicais atingem apenas as partes mais fluídas do humor, tornando o remanescente mais seco. É assim exigida a paciência para empreender um tratamento gradual capaz de transformar a qualidade do humor. Apesar de seus efeitos modestos, as comidas com propriedades humedecedoras e os banhos tépidos são os mais apropriados. É também necessário minimizar os efeitos do arrefecimento, sobretudo quando influem na produção do calor vital, sendo recomendadas substâncias que aqueçam a zona do peito. Ficino refere ainda o imperativo de “olhar, ouvir, cheirar e pensar coisas agradáveis continuamente, mantendo apartadas as que não o são”<sup>140</sup>.

Já no âmbito das terapias naturais, os medicamentos recomendados para o melancólico visam a manutenção ou o restabelecimento do calor e da humidade, contrariando sintomas precisos, sejam eles eminentemente fisiológicos, como o corrimento nasal e a visão turva ou fraca, ou relativos às capacidades e ao ânimo, como o esquecimento, a insónia e formas de anedonia<sup>141</sup>. Se alguns são simples, por exemplo a ingestão de frutas, outros são compostos, nestes se incluindo dois tipos de preparados propostos por Ficino. Um destes destina-se às compleições delicadas:

dourado ou mágico, em parte imitando os Magos, em parte invenção nossa, composto sob a influência de Júpiter e Vénus destinado à fácil extração da flegma, da bÍlis amarela e da bÍlis negra, fortalecendo as partes corpóreas e aquecendo e iluminando os espíritos<sup>142</sup>.

Mas quando se trata de dissolver ou expelir a melancolia, essa primeira fórmula é insuficiente, adicionando a alguns dos seus ingredientes, nomeadamente as três espécies de *myrobalanum*, a mirra, as rosas e o aloé, também processados com o melhor vinho, o agárico, o polipódio, a *epithymi*, o sene,

<sup>139</sup> *De Vita* I: 9, 130-132.

<sup>140</sup> “Aspiciantur quoque et audiantur, odorentur et cogitentur assidue quae oblecent, contraria vero longius arceantur” *De Vita* I: 18, 146.

<sup>141</sup> *De Vita* I: 13-20; I: 24-25.

<sup>142</sup> “...aureae sive magicae nominari possunt, partim Magorum imitatione, partim nostra inventione sub ipso Iovis Venerisque influxu compositae, quae pituitam, bilem, atram bilem educunt absque molestia, singula membra corroborant, spiritus acuunt et illuminant.” *De Vita* I, 20, 148.

o lápis lazúli e a pedra arminiana<sup>143</sup>. Diz Ficino que sua composição e preparação são as mais apropriadas para os académicos [ut litterarum studiosi convenit] e é atendendo à natureza delicada destes que evita expressamente o recurso à helebórea<sup>144</sup>.

Dentre os meios farmacológicos de cura a helebórea deve ser evitada precisamente devido à sua agressividade. Para lá dos preparados, na forma de xaropes, eleituários e pilulas, são considerados métodos purgativos como clisteres que, apesar de seus riscos<sup>145</sup>, podem tornar mais eficaz a ação dos preparados. Em todo o caso, deve garantir-se que os mesmos são capazes de: “amaciar, separar e dissolver o humor melancólico” condição para que os espíritos sejam “aguçados e iluminados, favorecendo a inteligência e fortalecendo a memória<sup>146</sup>”.

Os metais e minerais, com destaque para o ouro, a prata e achas vulcânicas [*spodium*]<sup>147</sup> têm propriedades mágicas pois, ainda que preservados nas entranhas da terra, sua geração ocorre sob a influência de entidades astrais particulares das quais recebem determinadas propriedades<sup>148</sup>. Eles influenciam o espírito através da contração, da expansão e do aclaramento. Mas a sua ingestão requer certos cuidados devido à sua dureza.

Em consonância com a medicina da época, Ficino nota a importância de considerar a fase astral mais propícia à toma de medicamentos<sup>149</sup>. No final do livro II, seguindo Pietro d’Abano, Ficino torna explícita a aliança da medicina e da astrologia na promoção da saúde. De acordo com o filósofo a vida saudável e longa não pode ser inteiramente atribuída à fortuna, dependendo também do vigor com que o indivíduo se adjudica determinadas

---

<sup>143</sup> *De Vita* I: 20, 148.

<sup>144</sup> *De Vita* I: 20, 150

<sup>145</sup> *De Vita* I:13, 140

<sup>146</sup> “...melancholicus humor mollitur et digeritur atque solvitur, spiritus acuuntur et illustrantur, fovetur ingenium, memoria confirmatur” *De Vita* I: 19, 146.

<sup>147</sup> *De Vita* II: 9, 192; II: 19, 228–30.

<sup>148</sup> “Uma vez que coisas belíssimas, quase celestiais, não poderiam ser criadas sob a terra senão por dádiva suprema dos céus, é provável que em tais coisas estejam impressas maravilhosas virtudes celestes” [Cum enim sub terra nequeant speciosissima et quasi coelestia procreari absque summo quodam beneficio coeli, probabile est rebus eiusmodi mirificas coelitus inesse virtutes.] *De Vita* II: 14, 206. Sua conceção da irradiação dos astros incidindo perpendicularmente no centro da terra será desenvolvida em maior detalhe em: *De Vita* III: 16; 320-2.

<sup>149</sup> Por exemplo a ingestão de pó de ouro exige que, para além da sua adequada maceração, a preparação e toma decorram aquando da entrada da Lua numa determinada posição relativamente aos demais planetas e constelações, cf. *De Vita* II: 10, 194. Tal ocorre devido aos efeitos que tal planeta tem sobre os fluidos, tornando-os mais volumosos e diluídos, cf. *De Vita* III: 10, 286.

regras a si próprio. Recomenda assim: “indaga junto dos médicos qual a dieta que te é natural e dos astrólogos que estrelas favorecem tua vida”<sup>150</sup>.

De certo modo é possível reconduzir todos os tipos de intervenção para a cura ou alívio da melancolia à dimensão astrológica uma vez que os elementos utilizados para esse efeito entram no jogo de remissões horizontais e verticais cuja eficácia depende, em última análise, das influências astrais visíveis na ascendência de cada elemento e na atenção ao momento correspondente a uma configuração astral que garanta a eficácia da ação curativa<sup>151</sup>. Antes de Ficino, já Guillaume d’Auvergne, reconhecendo a associação da melancolia a Saturno, havia defendido que a mesma se torna prejudicial apenas em resultado de certos descuidos<sup>152</sup>. A astrologia médica de Ficino enfatiza a necessidade de contrabalançar a influência de Saturno com as qualidades das três graças: Sol, Júpiter e Vénus<sup>153</sup>. A Júpiter é atribuído um papel mediador das influências, uma vez que, no modelo cosmológico que guia Ficino, ele está numa posição intermédia. Se o Sol é demasiado quente, gerando *secura*, Vénus é demasiado húmido.

## 9. A ordem do cosmos e o uso das influências

A relação entre macro e microcosmos articula-se em correspondências e coordenações entre as posições e movimentos dos astros e os ritmos da natureza. É a própria constituição natural do homem que é responsável pela sua sobredeterminação, sendo o destino traçado pela influência mágica dos astros. Esse determinismo cósmico, traduzido num inatismo constitutivo, abrange todas as características e aptidões do indivíduo, influenciando em seus humores, sensibilidade e disposições, e até na própria espiritualidade. Tal teoria forja símbolos de uma dupla proveniência, por um lado aqueles que remetem ao domínio do supralunar, por outro aos elementos terrestres cujas combinações são a causa material da diversidade da criação. O ser humano ocupa uma posição ontológica intermédia e nele se reproduzem as sequências de signos que caracterizam cada uma daquelas cadeias.

Além de mediador da relação entre mente e corpo, o *spiritus humanus* é influenciável pelo *spiritus mundanos* que lhe transmite as qualidades astrais. Com o conceito de *spiritus mundi*, Ficino percorre uma via considerada perigosa por Bacon, que entendera o modo de influência dos espíritos (celes-

<sup>150</sup> “... perquirere a medicis quae naturaliter tua sit diaeta, et ab astrologis quae stella vitae faveat” De Vita II: 20, 232.

<sup>151</sup> Klibansky et al., *Saturn and Melancholy*, 267-70.

<sup>152</sup> Klibansky et al., *Saturn and Melancholy*, 169.

<sup>153</sup> Kaske e Clark, “Introduction”, 34.

tes e malignos) agindo sobre a imaginação individual, como *fascinatio*. Se a sintonia que se origina entre o *spiritus* e o corpo ocorre naturalmente, no que se refere à alma, a influência do *spiritus mundanos* aproxima-se da determinação. A explicação para esse modelo dúplice de influência decorre do modo hierárquico como Ficino ordena as faculdades da alma.

A hipótese de que o intelecto seja diretamente afetado pela bÍlis negra implicaria uma redução do livre-arbítrio. Ficino admite o seu impacto na performance das faculdades inferiores. A imaginação é tradicionalmente considerada a faculdade cognitiva mais afetada, em virtude do seu papel preponderante no processamento dos dados dos sentidos<sup>154</sup>. Ao longo do *De Vita* essa hipótese de uma afetação da *vis imaginativa*<sup>155</sup> está implícita nas diversas indicações quanto às consequências do desgaste ou corrupção dos espÍritos animais<sup>156</sup>, elo entre as moções do corpo e da alma, mas também quando refere que a abundância da bÍlis negra provoca delÍrios e absurdos<sup>157</sup>.

Na *Teologia Platónica* a alma é o elemento que permite articular a comunicação entre o Uno e o corpo.

Na natureza Deus e o corpo são extremos e completamente diversos um do outro. Os Anjos não os ligam, pois o todo do anjo ascende a Deus e negligencia o corpo. Pois é com justiça que a mais perfeita das criaturas de Deus e aquela que lhe é mais próxima seja inteiramente divina e transite para Deus. Também a qualidade não conecta os extremos pois descende ao corpo, retira-se dos superiores e, abandonando os incorpóreos, torna-se corpórea. Até aqui todos são extremos, o superior e o inferior repelem-se pois carecem de vínculo. Mas a terceira essência existente entre eles é tal que se liga ao superior sem abandonar o inferior e nela, e nela se coligam o superior e o inferior<sup>158</sup>.

---

<sup>154</sup> Klibansky *et al.*, *Saturn and Melancholy*, 91-2; Kaske e Clark, "Introduction, 49.

<sup>155</sup> "It is because of his belief in free will that he locates the psychological effects of the stars in the medical spirits and the *vis imaginativa*, but no higher." Kaske e Clark, "Introduction, 58.

<sup>156</sup> *De Vita* I: 8, 128

<sup>157</sup> *De Vita* I: 2, 102.

<sup>158</sup> "Deus et corpus extrema sunt in natura, et invicem diversissima. Angelus haec non ligat, nempe in deum torus erigitur, corpora negligit. Iure perfectissima et proxima creatura dei fit tota divina transitque in deum. Qualitas etiam non connectit extrema, nam declinat ad corpus, superiora relinquit, relictis incorporeis fit corporalis. Hucusque extrema sunt omnia, seque invicem superna et inferna fugiunt competenti carentia vinculo. Verum essentia illa tertia interiecta talis existit ut superior teneat, inferiora non deserat, atque ita in ea supera cum inferis colligantur." Ficino, *Platonic Theology* vol. 1, III: 2, 234-235.

De acordo com o relato do *Timeu*, o mundo tem uma alma que lhe foi conferida pelo seu criador (30a-b), concebida de acordo com um modelo eterno e imutável que, a cada momento permite restituir a beleza, a moralidade e a funcionalidade das formas viventes (87a-e). É através deste conceito de “alma do mundo” [*anima mundi*], de proveniência pitagórica, que Ficino procura solução para o problema da causação mágica. Mas Ficino adapta-o mantendo-se fiel ao esquema concêntrico do cosmos aristotélico-ptolemaico, sem que a sua metafísica da luz, bem patente na ideia de que os raios celestes são como os olhos do Céu sobre as formas viventes<sup>159</sup>, o leve a abdicar de uma perspectiva “fiscalista”. A alma do mundo permite compreender a geração e as modificações das espécies terrenas tendo em conta que é ela o receptáculo da influência celeste, nomeadamente através das razões seminais<sup>160</sup>.

Nesse sentido enfatiza que o homem:

sofre esta influência não apenas pelos raios da estrela e do demónio, mas pela própria alma do mundo ubiquamente presente, pois a razão de qualquer estrela ou demónio vigora nela, sendo em parte razão seminal votada à geração e em parte uma razão exemplar votada ao conhecimento<sup>161</sup>.

A razão seminal recebe, retém e atualiza as formas transmitidas pela Ideia divina, sendo que esta contém todas as figuras do possível<sup>162</sup>:

[a]través do poder divino a alma do mundo possui tantas razões seminais das coisas como as ideias que existem na mente divina, razões pelas quais ela fabrica o mesmo número de espécies na matéria. Por isso cada espécie corresponde através de sua própria razão seminal à sua ideia e frequentemente pela razão pode facilmente receber algo da ideia, pois pode ser feita pela razão a partir da ideia. Daí que, se em algum momento a espécie degenera de sua forma, ela pode ser formada novamente pela razão enquanto meio próximo e, pela ideia como meio, facilmente reformada<sup>163</sup>.

<sup>159</sup> *De Vita* III: 2, 250.

<sup>160</sup> *De Vita* III: 1, 244. Hiroshi Hirai expôs a variedade de aplicações que Ficino desenvolve a partir dos *logoi spermatikoi* da doutrina estoica focando justamente o *De vita coelitus comparanda*, cf. Id. “Concepts of Seeds and Nature in the Work of Marsilio Ficino,” in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*. Eds. M. Allen e V. Rees (Leiden: Brill 2002), 257-284, 271 e ss.

<sup>161</sup> “Atque hunc non modo per ipsos stellae daemonisque radios, sed etiam per ipsam mundi animam ubique praesentem, in qua et cuiuslibet stellae daemonisque ratio viget, partim quidem seminalis ad generandum, partim etiam exemplaris ad cognoscendum.” *De Vita* III: 1, 244.

<sup>162</sup> Kaske e Clark, “Introduction”, 42.

<sup>163</sup> “Accedit ad haec quod anima mundi totidem saltem rationes rerum seminales divinitus habet, quot ideae sunt in mente divina, quibus ipsa rationibus totidem fabricat

Assim se torna evidente que a cura não é concebida por Ficino como uma mudança indeterminada, mas antes num ajustamento aos elementos que prevalecem como índices rígidos da identidade. Trata-se sempre de uma conformação. Assim o expõe ao nível astral na relação entre Vénus e Saturno, sustentando que aqueles que entram na velhice:

devem considerar que os jovens são significados por Vénus enquanto os seniores são significados por Saturno, sendo que segundo os astrónomos estas estrelas são profundamente hostis entre si. Portanto, os saturninos devem evitar atos venéreos pois eles abatem consideravelmente a vida, mesmo entre os jovens<sup>164</sup>.

Ambos os planetas são considerados como providos de uma “libido generandi”<sup>165</sup>, em Vénus de tipo corpóreo e em Saturno de tipo espiritual.

O mago prepara a matéria e as combinações entre elementos por forma a atrair as figuras celestiais. Ficino estabelece analogias entre tais procedimentos e a atividade do agricultor no processo de germinação e do macho no processo de procriação<sup>166</sup>.

O filósofo que saber acerca dos objetos naturais e estrelas, a que com propriedades chamamos Mago, faz exatamente as mesmas coisas: sazonalmente introduz o celestial no terreno por via de engodos tal como o agricultor interessado na enxertia coloca o novo enxerto no velho tronco<sup>167</sup>.

O conhecimento da regência dos astros sobre os ritmos naturais, sobretudo sobre as colheitas e as marés, ter-se-á consolidado desde tempos imemoriais. Nos modelos cosmológicos vigentes à época de Ficino, a eficácia desse saber decorre do facto de os astros terem uma natureza distinta dos objetos sublunares, submetidos ao ciclo da geração e corrupção, sendo que os seus movimentos além de não afetarem sua permanência, são providos

---

species in materia. Unde unaquaeque species per propriam rationem seminalem propriae respondet ideae, facileque potest per hanc saepe aliquid illinc accipere, quandoquidem per hanc illinc est effecta. Ideoque si quando a propria forma degeneret, potest hoc medio sibi proximo formari rursum perque id medium in de facile reformari.” *De Vita* III: 1, 242.

<sup>164</sup> “... cogitent Venerem quidem significare iuvenes, Saturnum vero senes, atque has apud astronomos stellas inter se maxime omnium inimicas existere. Rem ergo Veneream Saturnii fugiant, quae iuvenibus etiam vitae plurimum detrahit” *De Vita* II: 8, 188.

<sup>165</sup> *De Vita* II: 15, 212.

<sup>166</sup> *De Vita* III: 26, 386-8.

<sup>167</sup> “Idem quoque philosophus naturalium rerum astrorumque peritus, quem proprie Magum appellare solemus, certis quibusdam illecebris coelestia terrenis opportune quidem nec aliter inserens quam insitionis studiosus agricola veteri recentem stipiti surculum.” *De Vita* III: 26, 386.



de regularidade. Justamente por conta da influência da astrologia e da iatro-matemática no pensamento de Ficino, o valor atribuído a cada espécie não depende das suas funções ou utilidade intrínsecas, mas de associações simbólicas, do modo como o mesmo dá sinais de uma sintonia com as três graças e os demais elementos astrais. De acordo com W. Hanegraaff, em diferentes níveis o predomínio do pensamento analógico leva a uma substancialização dos referentes. Trata-se de um “fascínio persistente com a ‘linguagem natural’ dos ‘símbolos reais’ (altamente relevante para a astrologia e magia dos talismãs), no qual os sinais são tratados como *sendo* o que significam, de modo que os nomes ou imagens não se ‘referem’ apenas a pessoas ou coisas, mas são tomados como contendo de algum modo a sua essência mesma”<sup>168</sup>.

Como esclareceu Kristeller: “onde quer que se verifiquem contrastes ou diferenças acentuadas na série do Ser devemos assumir a existência de algum elemento intermediário. Ficino formula este princípio no comentário ao *Filebo*: ‘De um extremo ao outro não podemos proceder sem um termo médio’”<sup>169</sup>.

Mais do que uma congruência ele procura uma unidade orgânica:

o Céu, noivo da Terra, não a toca como se pensa amiúde, não a abraça; ele olha-a pelos raios de suas estrelas que são, por assim dizer, os seus olhos; e olhando-a ele frutifica-a e assim cria vida<sup>170</sup>.

Todos os seres estão imbuídos destas forças que compõem a harmonia do cosmos. Mas se os objetos inanimados e as criaturas mais simples estão remetidos a uma passividade recetora de tais influências, o mesmo não ocorre nas criaturas providas de consciência.

Em conformidade com Plotino é sobretudo a relação dos existentes com a irradiação solar que distingue positivamente os seres particulares e o benefício que deles pode advir. No caso dos materiais destaca aqueles que, a exemplo do ouro, melhor sustém a irradiação sem alterarem a sua forma e aspeto, entre as plantas os que se mantêm recetivos à luz, como o loureiro, e, entre os animais, os que indiciam uma veneração ao Sol, como o galo ou o falcão<sup>171</sup>.

Mas Ficino apresenta uma outra escala, mais abrangente e complexa, onde afere o valor dos meios de tratamento. A sua avaliação não se cinge aos recursos materiais, com os quais se ocupa tradicionalmente a medicina, inci-

<sup>168</sup> Wouter J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy: Rejected knowledge in Western Culture* (Cambridge: Cambridge University Press 2012), 190.

<sup>169</sup> Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, 101.

<sup>170</sup> *De Vita* Apologia, 574.

<sup>171</sup> *De Vita* III: 14, 308-12.

dindo também nos espirituais. A partir da posição dos sete planetas no firmamento, estabelece “sete graus em que a atracção procede das entidades mais elevadas para as inferiores”<sup>172</sup>. Seguindo uma ordem ascendente faz corresponder as pedras e os metais à Lua; as plantas, frutos e animais a Mercúrio; os póis e os vapores que exalam de pedras e os odores das plantas a Vénus. Seguidamente apresenta as palavras, melodias e sons como correspondentes ao Sol. É já no quinto nível que encontramos os elementos espirituais. Os referentes a Marte envolvem as formas, movimentos e afeções [formae, motus, affectus] associados à imaginação, seguidos dos elementos da razão discursiva, referentes a Júpiter. As operações da inteligência, que apelam a Saturno, encerram a escala.

As características de Saturno, o mais distante e lento dos Planetas, revelam-no como indiferente aos parâmetros da vida. A sua ânsia volta-se sempre para uma plenitude perdida, anterior à sua queda no tempo. Tais projeções adensadas na mitologia clássica vêm a corresponder a disposições consistentes do melancólico. Estas prestam-se a uma afinidade com aquela que é a caracterização da contemplação filosófica advogada por Sócrates: “todos os que se dedicam verdadeiramente à filosofia a nada mais aspirem do que a morrer e a estarem mortos”<sup>173</sup>. Este postulado remete para uma atitude existencial que se traduz no cuidado da alma permitindo, no momento da morte, a serenidade para a receber. Ele é também consistente com o recolhimento da alma, o seu isolamento em relação aos cuidados do corpo. Esta proximidade da atitude filosófica à disposição natural do melancólico será retomada pela tradição. A arte de viver explorada ao longo dos três livros depende em grande medida da possibilidade de tornar produtiva tal disposição, apresentando as formas de influir nesse humor negro, sobretudo nos efeitos nefastos do frio e do seco.

Não negligencie o poder de Saturno. Pois os Árabes têm-no como o mais poderoso de todos, sendo que os planetas submetem sua força àqueles relativamente aos quais se aproximam, e todos se aproximam dele e não o contrário, agindo todos os planetas em conjugação com ele e em concordância com a sua natureza. Entre todos os planetas ele é o que tem a trajetória mais larga (...). Saturno está também na vizinhança de inúmeras estrelas, sendo similar ao motor imóvel pois o seu circuito é longo<sup>174</sup>.

<sup>172</sup> *De Vita* III, 21, 354-6.

<sup>173</sup> Platão, *Fédon*. trad. de Carlos Alberto Nunes (Belém: UFPA, 2002), 64a.

<sup>174</sup> “Tu vero potestatem Saturni ne negligas. Hunc enim ferunt Arabes omnium potentissimum. Planetas sane vires eorum subire ad quos accedunt, omnes vero ad eum accedere potius quam vicissim, planetasque coniunctos illi natura illius agere. (...) Saturnus item stellis proximus est innumeris, primoque mobili quam simillimus; longum agit circuitum.” *De Vita* III : 27, 366.

Ainda que Saturno seja destacado como ascendente da excelência<sup>175</sup> surge por vezes associado a Mercúrio que desde os egípcios fora patrono dos geómetras. Outros planetas surgem em conjunção com Mercúrio no caso das performances excepcionais, Apolo (Sol) e Vénus como patronos dos Ora-dores e Júpiter dos juristas. A natureza seca de Mercúrio parece justificar esta justaposição de patronos: “Mas aquele que é estimulado pelo perscrutar curioso nas coisas secretas deve saber-se não só Mercurial mas também Saturnino”<sup>176</sup>. É certo que Ficino também destaca o rigor e celeridade próprios de Mercúrio, mas Saturno acaba por prevalecer pela capacidade de atrair e reter as formas ideais.

## 10. Os recursos da magia natural

Por forma a legitimar a complementaridade do sacerdócio com a medicina, Ficino, em consonância com diversos teólogos seus contemporâneos, enaltece o papel curativo de Cristo como exemplar da missão da Igreja. Já a sua incursão em matérias científicas e técnicas como a astrologia e a magia, fontes da sua conceção de medicina astral, extravasam a curiosidade admissível a um sacerdote<sup>177</sup>. Ficino contrapõe formas naturais e legítimas de magia a formas ilegítimas ou demoníacas<sup>178</sup>. Ciente da necessidade dessa demarcação, no *De Vita* Ficino elabora uma estratégia de defesa face a acusações de magismo, argumentando que o estudo das religiões gentias, em particular o Hermetismo, é legítimo pois nelas se encontram fortes sinais premonitórios da doutrina e missão cristãs<sup>179</sup>.

Ficino considera as configurações astrológicas na prescrição de tratamentos médicos, prática vigente no período medieval<sup>180</sup>. Mas as inovações são notórias, sobretudo no que respeita à introdução de formas de magia

<sup>175</sup> *De Vita* III: 9, 294

<sup>176</sup> *De Vita* III: 24, 376.

<sup>177</sup> Ficino usa da sua rede de amigos e influência para veicular a sua conceção de magia natural e evitar o espectro de heterodoxia e heresia que eclode em 1490, Cf. Howlett, *Marsilio Ficino*, 15-6, 53-4.

<sup>178</sup> Além destas há formas aparentes de magia utilizadas por charlatães que, no melhor dos casos, são inócuas Cf. e.g. *De Vita* Apologia, 396-8.

<sup>179</sup> *De Vita* III: 18, 388.

<sup>180</sup> “It was absolutely inevitable that a medical treatise of the Middle Ages or the Renaissance should make use of astrological presuppositions universally taken for granted. Medical prescriptions were normally based on assumptions such as that the signs ruled different parts of the body, that different bodily temperaments were related to different planets.” Frances A. Yates, “Ficino’s Natural Magic”, in Id. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (London: Routledge and Kegan Paul, 1964), 62-83, 62.

envolvendo o recurso a diversos materiais e artefactos. O uso desses elementos deve a sua eficácia ao modo como a imaginação processa a energia natural e os sinais, ainda que Ficino esteja longe de o esclarecer<sup>181</sup>. Ainda assim, sublinha que tal heterodoxia não é essencial para as teses que expõe, sobretudo tendo em conta o seu alcance médico<sup>182</sup>: “[n]ão se pense que estamos a adorar as estrelas, mas a imitá-las e desse modo a captá-las”<sup>183</sup>.

Em regra, os seus conselhos vão no sentido de evitar todos os elementos com ascendência saturnina, contrabalançando seus efeitos através da proximidade aos elementos sob a ascendência de planetas mais joviais, sobretudo das “três graças”; o Sol, Júpiter e Vénus. A força de tais planetas<sup>184</sup> pode ser encontrada em minerais, plantas e animais ou suas associações simbólicas. É desse modo que toma o ouro como imbuído de espíritos solares, plantas como a *Crocus* favorecidas pela força de Júpiter e o verde, associado à fertilidade, como revitalizante, próprio de Vénus, mas também de Vesta/Ceres<sup>185</sup>.

Adaptando a doutrina hipocrática que relaciona o gosto agradável de determinados alimentos e os seus efeitos benéficos, Ficino foca também aqui o necessário ajuste entre as potencialidades da realidade sensível e a sensibilidade.

No livro III insere Ficino a sua doutrina dos talismãs<sup>186</sup> e recupera a tripartição da alma: intelecto, mundo e corpo. Trabalhando a conceção plotiniana das hipóstases do Uno, a alma do mundo ocupa uma posição intermédia entre o intelecto/*mens* e o *corpus mundi*. Nela se depositam as razões em

---

<sup>181</sup> “In the present scheme, that is, of natural magic, the planets and the operator are not supposed to act directly on anything higher than the spirit, which is the vehicle of the imagination. The effects produced on inanimate things or directly on bodies (unless by the *vis rerum*) are more difficult to explain without assuming a supernatural agent (angelic, demonic or divine) than the purely psychological ones; the same is true of the more odd or abnormal psychosomatic ones, for example, stigmatization or nervous diseases, as opposed to blushing or sleep. There is therefore a strong tendency for the effects of natural magic to be confined to the purely psychological, and the more ordinary psychosomatic ones. The more miraculous effects could be explained as natural, but only by assuming a power in the human spirit which was not generally admitted” Daniel Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella* (London: Warburg Institute, 1958), 76-78.

<sup>182</sup> Veja-se “As palavras de Marsilio Ficino” que antecedem o Livro III (*De vita coelitus comparanda*), *De Vita*, 238-40.

<sup>183</sup> “... ne putes nos impraesentia de stellis adorandis loqui, sed potius imitandis et imitatione captandis.” *De Vita* III: 21, 356.

<sup>184</sup> Justamente para escapar às imputações de heterodoxia, Ficino privilegia a referência aos planetas e não aos patronos das constelações (Decanos). Consulte-se Panofsky, *The Life and Art*, 159

<sup>185</sup> *De Vita* II: 14.

<sup>186</sup> O uso de amuletos surgira no *De Augmentis Scientiarum* de Francis Bacon como via natural de fortificar a imaginação.

estrita dependência das ideias contidas no intelecto, detendo a possibilidade de interferir e ser afetado pelas espécies materiais da alma do corpo. Significa isto que para Ficino, que aqui parece seguir as doutrinas de Zoroastro, a alma do mundo é o recetáculo das imagens divinas que permitem concretizar as espécies materiais à sua semelhança. A dinâmica desta escala da criação é pensada concedendo uma autonomia relativa à alma do mundo, dependente não das determinações das constelações ou do zodíaco, mas da influência mágica. Este esquematismo comporta a ideia de corrupção das espécies materiais mas também a sua restituição a um estado anterior. Isso mesmo é possível pela reativação das imagens do intelecto não a partir de uma reprodução direta, mas mediada na alma do mundo, que, enquanto recetáculo das razões seminais, pode restituir as espécies materiais à sua integridade. O mago, assim como o padre, são os intermediários desta restituição, capazes de convocar as imagens da forma adequada.

A admissão destas possibilidades exige a revisão da associação dos talismãs à invocação de demónios, prática que fora sancionada, entre outros, por São Tomás de Aquino<sup>187</sup>. Sustenta Ficino que o seu uso mobiliza as forças da natureza promovendo uma reflexão das formas divinas no domínio sensível. Explica Ficino que os magos egípcios, seguindo Hermes Trismegisto, atribuíam o seu poder aos demónios como agentes causais. Suas estátuas e sacrifícios eram na verdade *mundana numina*, sendo aquela invocação dos demónios um expediente para atemorizar os Homens e persuadi-los de seu real poder<sup>188</sup>.

Quando uma matéria é exposta às coisas superiores, como um espelho à tua face e uma parede à tua voz, sofre imediatamente uma influência supernal através daquele agente poderoso, de maravilhosa força e vida, presente em todo o lado, logra poder dessa experiência, tal como a partir da face o espelho reproduz uma imagem e da voz a parede reproduz um eco<sup>189</sup>.

---

<sup>187</sup> Como afirma Daniel Walker: “Ficino could claim that the characters and invocations were directed to the operator’s intelligence and imagination, not to an *intelligentia separata*, i.e. an angel or demon; that when he sang a hymn to the sun, he did not hope to make the sun do anything out of the ordinary, but to make his own spirit more solarian, to make it more receptive to the natural influxes from the sun.” Id. *Spiritual and Demonic*, 44.

<sup>188</sup> *De Vita* III: 26.

<sup>189</sup> “Ubique enim materia quaedam sic superis exposita est, sicut speculari vitrum vultui tuo pariesque oppositus voci, subito superne patitur ab agente videlicet potentissimo a potestate vitaeque mirabili ubique praesente, virtutemque passione reportat, non aliter quam et speculum imaginem repraesentat ex vultu et ex voce paries echo.” *De Vita* III: 26, 388.

O uso ou mesmo a proximidade a certas criaturas ou sensações tem por objetivo o influxo de *spiritus* de corpos celestes que aqueles atraem. Tais *spiritus* estão difundidos pelo ar sendo mobilizados pelo vento.

Para obter a influência de um corpo celeste particular é recomendada a sua figuração num material específico, atrator de seu *spiritus*. No caso de Saturno, utilizado para atingir uma idade avançada, a imagem a ser inscrita numa safira é a de:

... um homem velho sentado num trono elevado ou num dragão, com um capuz de linho negro em sua cabeça, elevando a mão sobre a cabeça pegando numa foice ou num peixe, com um vestido negro<sup>190</sup>.

Em qualquer de suas formas, os talismãs devem recuperar a harmonia do mundo. Isso mesmo é tido em conta quando Ficino, no capítulo XIX, fornece instruções para a composição de um talismã que visa minimizar a influência de Saturno (e Marte) através das três graças.

Também a música e a voz têm características terapêuticas, podendo reestabelecer a conexão com a harmonia através do influxo dos *spiritus* dos planetas favoráveis. A diferença está na natureza do médium. A simpatia mágica gerada pelo talismã é eminentemente visual, ao passo que os poderes encantatórios da música instrumental e vocal<sup>191</sup> dependem do meio aural. Também no caso da música, Ficino reitera que a sua eficácia deriva de magia natural e não da invocação de demónios. O filósofo adapta a teoria dos eflúvios a um modelo mais fisicalista, descrevendo o modo como o ar, hoje diríamos a frequência, permite esquecer ou mobilizar ideias fixas, reabrindo a alma às influências propícias.

Para que capte eficazmente a sintonia dos astros benfazejos a música deve ser produzida por materiais nobres, aqueles que se apresentam como recetáculos da radiação astral. É que mesmo sendo produto do artifício humano, a feitura dos instrumentos a partir de elementos naturais permite-lhes constituírem-se como recetáculo e veículo do espírito do mundo. Uma propriedade particular da música, apenas parcialmente presente nas demais artes com poder transformador dos humores, como é o caso da pintura, é a capacidade de aceder às figuras em movimento, à dinâmica numérica dos astros:

---

<sup>190</sup> “... homo senex in altiore cathedra sedens vel dracone, caput tectus panno quodam lineo fusco, manus supra caput erigens, falcem manu tenens aut pisces, fusca indutus veste.” *De vita*, XVIII: 334-6.

<sup>191</sup> Ainda que o texto não seja explícito, Ficino está provavelmente a aludir aos hinos órficos como forma-tipo.

Não ignoras que a composição através de números e proporções tem o maravilhoso poder de acalmar, mover e influenciar o espírito, a alma e o corpo. As proporções constituídas a partir de números são figuras, feitas a partir de pontos e linhas, mas em movimento. De modo semelhante as figuras celestiais dispõem-se à ação pelo seu próprio movimento. De facto, seus raios e movimentos harmoniosos tudo penetram, diariamente influenciando o nosso espírito em segredo, tal como a música poderosa o faz abertamente. Além disso, sabes o quão facilmente a figura do enlutado suscita a misericórdia de muitos, e o quão a figura da pessoa amável instantaneamente afeta e move os olhos, a imaginação, o espírito e os humores. A figura celeste não é menos viva e eficaz.<sup>192</sup>

Também neste reavivar das concepções pitagóricas do poder da música vemos que, em Ficino, a ação terapêutica assenta num complexo esquema de influências em que ao particular compete captar as fontes da harmonia do todo.

## Conclusão

Dos escritos de Ficino dedicados à melancolia a tradição reteve duas das valências delineadas pelo autor, uma pode dizer-se contemplativa ou teórica e a outra prática. Do ponto de vista teórico, Ficino elabora uma nova síntese da constituição melancólica, combinando elementos da teoria humoral (hipocrática e aristotélica), da teoria platónica dos furores e do movimento hermético-cabalista que reaviva. Dessa combinação resulta um enaltecer da vocação contemplativa do melancólico, caracterizada por uma imaginação exacerbada, que Ficino contrapõe a todos os sintomas da impotência e letargia que caracterizam a “fase” depressiva do melancólico. A par deste projeto despontam aplicações práticas que, fundadas nessa árdua e problemática combinação, visam sobretudo um uso terapêutico, incluindo uma vertente profilática e pedagógica, relativa à potenciação das próprias capacidades. O que confere unidade a estes dois desideratos é a assunção de uma continui-

---

<sup>192</sup> “Non ignoras concentus per numeros proportionisque suas vim habere mirabilem ad spiritum et animum et corpus sistendum, movendum, afficiendum. Proportiones autem ex numeris constitutae quasi figurae quaedam sunt, velut ex punctis lineisque factae, sed in motu. Similiter motu suo se habent ad agendum figurae coelestes. Hae namque harmonicis tum radiis, tum motibus suis omnia penetrantibus spiritum indies ita clam afficiunt, ut musica praepotens palam afficere consuevit. Nosti praeterea quam facile multis misericordiam moveat figura lugentis, et quantum oculos imaginationem – que et spiritum et humores afficiat statim atque moveat amabilis personae figura. Nec minus viva est et efficax figura coelestis.” De Vita III, 28: 330.



dade entre as dimensões orgânica, psíquica e cósmica, passíveis de “afinações” por via comportamental, farmacológica e/ou mágica. Estes três vetores de uma gestão da própria saúde e das capacidades individuais, retiram a sua eficiência da “sintonia” com as correspondências benéficas que constam dos eixos horizontal e vertical da hierarquia do cosmos. Ficino admite que a Gnose, ao presentificar no espírito as formas puras da alma do mundo, pode influenciar a compleição física do homem<sup>193</sup>. Cabe ao próprio indivíduo -nas figuras do académico, do amante e do religioso-, por si próprio ou auxiliado por um mago, o reconhecimento dos símbolos bem como o seu uso e aplicação ritual por forma a extrair benefícios para a saúde e/ou para as aptidões pessoais.

O papel central que a historiografia atribui ao tratamento ficiniano da condição melancólica decorre em grande medida ao reavivar das concepções apresentadas no *Problema XXX* através da adaptação da teoria do furor platónico e de modelos de influência mágica e astral. Ao mesmo tempo, Ficino reitera a abordagem galénica predominante entre os seus contemporâneos, baseada nas correlações entre variáveis fisiológicas e o uso das faculdades cognitivas e morais. É a conjugação destas duas grandes vias que permite a Ficino considerar a bilis negra e a disposição melancólica a uma nova luz, ainda que os espectros da patologia e do pecado continuem a confirmar a sua face nefasta.

Tal como ocorrerá em autores posteriores, a investigação detalhada das causas e tratamentos da melancolia que Ficino empreende nos *Três Livros sobre a Vida* decorre de queixas e preocupações existenciais que o filósofo explica a partir da ascendência saturnina que partilha com Platão. Os aspetos fundamentais da sua teoria, nomeadamente os referentes às causas, prevenção e tratamento da melancolia, são aí desenvolvidos a partir de um exame das especificidades do labor dos literatos. Por força de sua abrangência e detalhe, aquela obra confere consistência às observações anteriores de Ficino acerca da melancolia, patentes no *De Amore*, na correspondência epistolar e na *Teologia Platónica*, nomeadamente concernentes à melancolia amorosa e religiosa.

---

<sup>193</sup> É sob a influencia de Avicena que, também noutros textos, Ficino se aproxima da gnose. “Ficino’s magic has been mischaracterized because modern students of his theories of the occult have focussed [sic] on the *De vita*, his main work on the subject, which explicitly presents itself as a program for non-demonic, non-transitive operations, limited to healing and harmonizing human nature.” James Hankins, “Ficino, Avicenna and the Occult Powers of the Rational Soul”. In *Tra antica sapienza e filosofia naturale: La magia nell’Europa moderna, Atti del convegno (Firenze, 2-4 ottobre 2003, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento)* Ed. F. Meroi (Florence: Leo S. Olschki, 2007). <http://www.olschki.it/Prosp/SP/2007/57499.pdf>

Se, salvaguardando a devida distância sócio-histórica, pretendermos categorizar o *De Vita*, teremos de integrá-lo no género “autoajuda”, mesmo que, tendo em conta as suas considerações quanto ao papel mediador do mago, o projeto extravase esse âmbito inscrevendo-se num modelo mais abrangente de mediação propriamente terapêutica. Além do facto de apelar à aplicação de preceitos e instruções que têm em vista a compreensão e a transformação da condição e da conduta dos leitores, para aquela categorização concorre de sobremaneira o relevo que a obra atribui à magia, considerando-a Ficino o meio mais eficaz de cura dos padecimentos abordados. Contudo, a magia revela-se como mais do que um meio de cura. Por um lado, ordena o campo do conhecimento relativo às causas do padecimento, nomeadamente o desalinhamento das influências benéficas. Por outro, a sua apreciação da ordem das hipóstases, dos fluídos e das relações entre os viventes, por implicar a alteração da ordem contingente, convoca à reflexão acerca da sua legitimidade de tal recurso e à dedução das responsabilidades inerentes ao mesmo.

A compleição individual, que Ficino toma como determinada pelo horóscopo, predispõe o indivíduo para uma determinada mistura ótima dos humores. Para além das qualidades específicas de cada humor – o quente, o frio, o húmido e o seco – a tradição antiga expôs associações entre cada um dos humores e a matéria constitutiva do cosmos, nomeadamente o fogo, o ar, a água e a terra, mas também as estações do ano. A relação entre um humor particular e determinados traços de personalidade que se consubstancia no conceito de temperamento está dependente de uma categorização baseada na conjugação entre os aspetos quantitativos, qualitativos e simbólicos de cada um dos humores. Para lá dos elementos e combinatória que herda da tradição antiga, Ficino renova a rede de associações astrais de cada um dos temperamentos já maturada na cultura árabe. Mas seja como for que se conceba o inatismo na base do temperamento, para Ficino ele não implica um determinismo estrito.

Tal como os autores antigos, Ficino foca o papel dos alimentos e da bebida na produção de alterações humorais. Mas, sendo certo que os alimentos podem propiciar o secretar de certos humores, é importante ter em conta que o nível e qualidade de um humor condicionam à partida os efeitos da ingestão de um alimento ou bebida particular. Neste interacionismo fisiológico, aquém da dietética, Ficino observa o modo como determinadas atividades, sobretudo quando recorrentes, promovem um determinado tipo de qualidades humorais. Neste âmbito, Ficino parece capaz de descrever processos fisiológicos com relativa independência face a considerações morais. As atividades são tomadas como boas ou más para a saúde independentemente da sua índole.

Apesar de o tratamento da melancolia proposto por Ficino poder em certos pontos ser depurado dos elementos míticos e mágicos, sobretudo no que

concerne à dietética e à farmacologia, é justamente a sua adaptação da teoria dos humores, da psicologia moral e da cosmologia neoplatónica às convicções mágicas de índole irracional que lhe confere unidade.

A autoinspeção da vivência do transtorno melancólico, já explorada na poética de Petrarca teve ténue réplica nos escritos médico-morais do século seguinte. A esse respeito, Ficino contribui para complementar os níveis explicativo e existencial da morbilidade. Mobiliza contributos da teoria médica, astral e mágica, de modo a compreender não só os aspetos de cariz estritamente patológico associados à melancolia, mas também a sua origem e significação pessoal. Essa perspetiva integrativa e proto-interacionista do físico, do psíquico e do comportamental será renovada sobretudo na *Anatomia da Melancolia* de Burton.

A descoberta saudada entre os círculos humanistas de que o próprio Platão nascera sob a influência de Saturno é insuficiente para apaziguar Ficino. Tal como ocorrerá noutros autores maiores dedicados à exploração da melancolia, a incursão que empreende no *De Vita* tem primeiramente uma motivação pessoal, visa encontrar meios profiláticos e de alívio eficazes. Não obstante as distintas veredas que percorre para a generalização de sua “oferta” à humanidade, seu motor anímico é a situação particular do autor.

Revelando-se cauteloso sempre que a investigação dos desígnios astrais parece colidir com o dogma teológico do livre-arbítrio, recusando a integral determinação das aptidões e do destino do homem pelos astros, Ficino reconhece a influência de tais elementos cósmicos como causa e fator não despiçando da prevenção e tratamento do mal-estar e das patologias.

A sua observação totalizante do cosmos concede uma atenção limitada à relevância da melancolia em diferentes esferas de atividade. Ficino está atento ao modo como a conduta e os hábitos do académico, do amante e do religioso acarretam riscos e potencialidades, originando ou reforçando a sua compleição melancólica, mas as repercussões estéticas e políticas da melancolia permanecem latentes. Ainda assim, a sua leitura opera a uma seleção de temas e a divisões que se cimentam como ponto de partida das reflexões modernas sobre o tratamento da disposição melancólica.

Na obra de Ficino é já discernível uma tensão entre as antigas teorias da individuação expressiva e as bases modernas da subjetividade, não obstante o labor do filósofo pela harmonização dessa oposição. A cosmologia neoplatónica e a ciência dos astros participam de uma conformação do indivíduo num papel recetivo e fechado, ao passo que o padecimento dos académicos, dos amantes e dos artistas, sintomas de mutações ao nível da diferenciação da sociedade, expõe uma semântica da inconformidade do indivíduo. A auto-observação e o cuidado de si do melancólico propostos por Ficino, além de auscultarem a vertigem da liberdade contida naqueles discursos, abrem a um projeto de autodeterminação. Ao longo dos séculos XVI e XVII, essa

semântica desenvolver-se-á nos cruzamentos entre a representação teatral e a política, sustentando uma compreensão naturalista das afeções e primando pela manipulação dos pressupostos da teoria humoralista entretanto consolidada. Ao mesmo tempo que representa uma das formas mais aprimoradas do indivíduo/microcosmos como reflexo da ordem cósmica, Ficino prenuncia elementos da irredutibilidade do indivíduo, enfatizando a atividade contemplativa como modo superior de demarcação relativamente à condição corpórea e às ocupações ordinárias.

## Referências

- Giorgio Agamben, *Altíssima pobreza: Regras monásticas e forma de vida* [Homo Sacer, IV, 1], trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014.
- Aristóteles, *Problems II*, trans. W. S. Hett, Loeb Classical Library. London / Cambridge: William Heinemann / Harvard University Press, 1957.
- Günther Bader. *Melancholie und Metapher. Philosophische Gedanken zur Bedeutung der Melancholie*. Tübingen: Mohr, 1990.
- Noel L. Brann “Alchemy and Melancholy in Medieval and Renaissance Thought: A Query into the Mystical Basis of their Relationship” *Ambix*, Vol. 32, Issue 3 (1985), 127-148.
- Noel L. Brann, *The Debate Over the Origin of Genius During the Italian Renaissance: The Theories of Supernatural Frenzy and Natural Melancholy in Accord and in Conflict on the Threshold of the Scientific Revolution*. Leiden: Brill, 2002.
- Gabriel Bunge, *Despondency: The spiritual teaching of Evagrius Ponticus*, trad. Anthony Gythiel. Crestwood: Vladimir’s Seminary Press, 2012.
- Robert Burton, *The anatomy of melancholy, what it is, with all the kinds, causes, symptoms, prognostics, and several cures of it. In three partitions...* Philadelphia: Claxton & Company, 1883.
- Cláudio Carvalho, “O Problema XXX e o tratamento da condição melancólica em Aristóteles”. *Revista Filosófica de Coimbra*, 2015, n.º 46, 27-78.
- Mário Santiago de Carvalho, “Uma modernidade perdida. Da melancolia à alegria racional na antropologia do homem superior, segundo D. Duarte” *Revista Filosófica de Coimbra*, 2013, n.º 43.
- Ernst Cassirer, *Individu et Cosmos dans la philosophie de la Renaissance*. Paris: Minuit, 1983.
- John R. Clark, “The Manuscript Tradition of Marsilio Ficino’s *De vita libri tres*”, *Manuscripts* 27 (1983), 158-64.
- Brian Copenhaver, “How to do magic, and why: philosophical prescriptions” In: *Magic in Western culture: from antiquity to the Enlightenment*, ed. B. Copenhaver. New York: Cambridge University Press, 2015.
- Werner Deuse, *Untersuchungen zur mittelpatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*. Mainz: Wiesbaden, 1983.
- Évágrio Pôntico, “The Monk: A. Treatise on the Practical Life” In *Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus*, trad. Robert Sinkewicz. New York: Oxford University Press, 2006.

- James Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, vol. 1. New York: Brill, 1990.
- James Hankins, "Monstrous melancholy: Ficino and the physiological causes of atheism". In *Laus Platonici philosophi: Marsilio Ficino and his influence*. Eds. S. Clucas, P.J. Forshaw e V. Rees. Leiden/Boston: Brill, 2011.
- James Hankins, "Ficino, Avicenna and the Occult Powers of the Rational Soul". In *Tra antica sapienza e filosofia naturale: La magia nell'Europa moderna, Atti del convegno (Firenze, 2-4 ottobre 2003, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento)* Ed. F. Meroi. Florence: Leo S. Olschki, 2007. <http://www.olschki.it/Prosp/SP/2007/57499.pdf>
- Ian Johnston, *Galen on Diseases and Symptoms*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Wilhelm Kahl, »Die älteste Hygiene der geistigen Arbeit. Die Schrift des Marsilius Ficinus De vita sana sive de cura valetudinis eorum, qui incumbunt studio litterarum (1482)«, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik*, 18 (1906), 482-546.
- Carol Kaske e John Clark "Introduction" in Marsilio Ficino, *Three Books on Life*, ed. crítica e trad. Carol Kaske e John Clark. Binghampton, NY: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1989.
- Raymond Klibansky, Erwin Panofsky e Fritz Saxl *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*. Nendeln: Kraus, 1979 [1964].
- Paul O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, trad. Virginia Conant. New York: York: Columbia University Press, 1943.
- Paul O. Kristeller, "Philosophy and humanism in Renaissance perspective" in *The Renaissance Image of Man and the World*, ed. B. O'Kelly. Columbus: Ohio State University Press, 1966.
- Paul Oskar Kristeller, "Philosophy and Medicine in Medieval and Renaissance Italy" in *Organism, Medicine, and Metaphysics: Essays in Honor of Hans Jonas*, ed. Stuart F. Spicker. Dordrecht: D. Reidel, 1978.
- Paul Oskar Kristeller, "Die mittelalterlichen Voraussetzungen des Renaissance humanismos" in Id., *Acht Philosophen der italienischen Renaissance. Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazi, Telesio, Patrizi, Bruno*, trad. Elisabeth Blum (Weinheim: Acta Humaniora, 1986), 125-140.
- Marie-Claude Lambotte, *Esthétique de la mélancolie*. 2ª ed. Paris : Aubier, 1999 [1984].
- Raphael Falco, "Marsilio Ficino and vatic myth", *Modern Language Notes*, CXXII, 1 (2007), 101-111.
- Marsilio Ficino, *Commentary on Plato's Symposium* [Commentarium marsilii ficini florentini in convivium platonis de amore], trad. Sears Reynolds Jayne. Columbia: University of Missouri 1944.
- Marsilio Ficino, *De Vita Libri Tres / Three Books on Life*, ed. crítica e trad. Carol Kaske e John Clark. Binghampton, NY: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 198.
- Marsilio Ficino, *Le Divine lettere del gran Marsilio Ficino tradotte in lingua toscana da Felice Figliucci senese*, Ed. S. Gentile. Roma: Storia e Letteratura, 2001.

- Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, 6 vols. Cambridge/London: Harvard University Press, 2001.
- Claude Fleury, *Traité du choix et de la méthode des études*. Paris, 1686.
- Michel Foucault, *As palavras e as coisas: Uma arqueologia das ciências humanas*, 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- Eugenio Garin, *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*. Laterza: Roma-Bari, 1986.
- Eugenio Garin, *Ciência e vida civil no Renascimento italiano*, trad. Cecília Prada. São Paulo: EUEP, 1994.
- Stephen Gaukroger, *The Emergence of a Scientific Culture Science and the Shaping of Modernity 1210–1685*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Angus Gowland, “The Ethics of Renaissance Melancholy” *Intellectual History Review* 18:1 (2008).
- Angus Gowland, “Medicine, Psychology, and the Melancholic Subject in the Renaissance” In *Emotions and Health, 1200–1700*. Ed. E. Carrera. Leiden: Brill, 2013.
- Wouter J. Hanegraaff “The Platonic Frenzies in Marsilio Ficino,” in *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*. Eds. J. Dijkstra, J. Kroesen e Y. Kuiper. Leiden: Brill, 2010, 553-568.
- Wouter J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy: Rejected knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Hiroshi Hirai “Concepts of Seeds and Nature in the Work of Marsilio Ficino,” in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*. Eds. M. Allen e V. Rees. Leiden: Brill 2002).
- Sophia Howlett, *Marsilio Ficino and His World*. New York: Palgrave Macmillan, 2016.
- David Lines, “Humanism and the Italian Universities” In *Humanism and Creativity in the Renaissance: Essays in Honor of Ronald G. Witt*, eds. C. S. Celenza e K. Gouwens, Leiden and Boston, 2006.
- Arthur Lovejoy, *The great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*. Harvard University Press 1936.
- George W. McClure, *Sorrow and Consolation in Italian Humanism*. Princeton, New Jersey, 1990.
- Erwin Panofsky, *The Life and Art of Albrecht Dürer*, 4ª ed. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1955.
- Platão, *Fédon*, trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2002.
- Jennifer Radden, *Moody Minds Distempered: Essays on Melancholy and Depression*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Paul Russell, „Ficino’s Consiglio contro la pestilentia in the European tradition“, in: *Verbum. Analecta Neolatina* 1(1999), 86–97.
- James Shaw e Evelyn Welch. *Making and marketing Medicine in Renaissance Florence*. Amsterdam/New York: Rodopi B.V. 2011.
- Winfried Schleiner, *Melancholy, Genius and Utopia in the Renaissance*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991.
- Heinrich Schipperges, “Diätetik für den »homo literatus«. Ein historischer Beitrag zur Gesundheit der Gelehrten.”. In: *Semper Attentus. Beiträge für Heinz Götze*. Berlin: Springer, 1977.

- Michael Theunissen, *Vorentwürfe von Moderne. Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters*. Berlin: de Gruyter, 1996.
- Daniel Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. London: Warburg Institute, 1958.
- Achim Wurm, *Platonikus amor. Lesarten der Liebe bei Platon, Plotin und Ficino*. Berlin: de Gruyter, 2008.
- Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge and Kegan Paul, 1964.
- Frances A. Yates, *The Occult Philosophy of the Elizabethan Age*. London and New York: Routledge Classics, 2001 [1979].
- Giancarlo Zanier, *La medicina astrologica e la sua teoria: Marsilio Ficino e i suoi contemporanei*. Roma: Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, 1977.
- Joseph Ziegler, *Medicine and Religion c.1300. The Case of Arnau de Vilanova*. Oxford: Claredon, 1998.



