

Marsilio Ficino e la melanconia. Condizione determinante o spazio di libertà?

Marsilio Ficino and Melancholy. Determinant Condition or Space of Freedom?

Valentina Zaffino

Pontificia Università Lateranense – Rome Global Gateway, University of Notre Dame
zaffino@pul.it – v.zaffino@nd.edu

DOI: 10.17421/2498-9746-08-10

*Experimur quoque nonnumquam si
vapor aliquis bilis atrae,
quam melancholiam Graeci vocant,
arcem corporis obsederit expugnaveritque
statim reginam inde nostram,
ipsam videlicet rationem, ut ita dicam,
praecipitari,
ac manifesta homines insania corripit.
Theol. Plat., XIV 7 (E. Vitale, p. 1334).*

Riassunto

Lo scopo di questo contributo è duplice: da una parte, ci si propone di dimostrare che, a differenza di quanto la storiografia ha sinora considerato, per Marsilio Ficino la nozione di melanconia non assume solo un significato positivo, ma egli accoglie anche la visione tradizionale di questo fenomeno, che è presentato come una vera e propria malattia. Se nel primo caso, infatti, il melanconico è indotto a eccellere nelle arti e nelle scienze, nel secondo caso costui vive un profondo stato di afflizione e di ripiegamento su se stesso, che può provocare conseguenze estreme, come il dubbio circa l'immortalità dell'anima. Dopo aver messo in luce quest'ultimo aspetto della questione, si ricostruirà la posizione di Ficino in merito alla possibilità che la condizione melanconica ammetta una qualche forma di libertà per il soggetto sottoposto all'azione determinante di Saturno e, più in generale, degli astri.

Parole chiave: Marsilio Ficino, malinconia, immortalità dell'anima, libertà, determinismo

Abstract

The purpose of this paper is twofold: on the one hand it aims to demonstrate that, despite what historiography has hitherto dealt with, according to Marsilio Ficino, the notion of melancholy does not just have a positive meaning, but he also assumes the traditional understanding of this phenomenon, which is considered as a proper disease. If in the former case the melancholic excels in the arts and sciences, in the latter case he lives a deep state of affliction and withdrawal into himself, which has serious consequences, such as doubt about the immortality of the soul. After highlighting this aspect of the problem, the paper will reconstruct Ficino's position on free will. It will be investigated whether melancholy allows some kind of self-determination for people subjected to the determining action of Saturn and, more generally, of celestial bodies.

Keywords: Marsilio Ficino, Melancholy, Immortality of the Soul, Free Will, Determinism

INDICE

1	Introduzione	182
2	Melanconia come astrazione dal corpo e contemplazione delle realtà divine: un'interpretazione positiva	184
3	Melanconia come follia e perdita di sé: un'interpretazione negativa	187
4	Melanconia come concetto limite: tra determinismo astrale e libertà individuale	192
5	Conclusioni	195
	Bibliografia	195

1 INTRODUZIONE

Il tema della melanconia è stato oggetto di ampia attenzione da parte della storiografia filosofica, così come di quella letteraria e artistica¹. In particolare, l'accento spesso si è posato sulla declinazione che questo argomento ha acquisito durante il Rinascimento, non senza considerare in maniera significativa i suoi richiami

¹Cfr. R. Burton, *Anatomia della malinconia*, J. Starobinski (a cura di), Marsilio, Venezia 1983. Cfr. anche, tra gli altri studi, L. Rabb, *The Elisabethan Malady. A Study of Melancholia in English Literature from 1580 to 1642*, Michigan-State University Press, East Lansing 1951; R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art*, Nelson, London 1964; J. F. Sena (a cura di), *A Bibliography of Melancholy. 1660-1800*, Nether Press, London 1970; L. Rotondi Secchi Tarugi (a cura di), *Malinconia ed allegrezza nel Rinascimento*, Nuovi Orizzonti, Milano 1999; J. Radden (a cura di), *The Nature of Melancholy: from Aristotle to Kristeva*, Oxford University Press, Oxford 2002; P. Colonnello, *Melanconia*, Guida, Napoli 2004; C. Crignon-De Oliveira, *De la mélancolie à l'enthousiasme. Robert Burton (1577-1640) et Anthony Ashley Cooper, comte de Shaftesbury (1671-1713)*, Honoré Champion, Paris 2006.

antichi. Tra gli autori rinascimentali che hanno favorito l'affermarsi della categoria antropologica di melanconia emerge certamente la figura di Marsilio Ficino², che nella *Theologia Platonica de immortalitate animorum* e nel *De vita libri tres* ha consegnato alla tradizione successiva una specifica accezione positiva di questo fenomeno psicologico³. Benché la critica abbia dato ragione dell'importanza e della specificità di Ficino nel dibattito sulla melanconia, appare ancora sfumato un certo aspetto della questione, che qui ci proponiamo di approfondire.

Infatti, con lo studio di Klibansky, Panofsky e Saxl — il quale, a partire dall'analisi della celebre incisione di Dürer, propone una trattazione che è un riferimento canonico per gli studi sulla melanconia — Ficino è stato considerato apripista di un nuovo modo di intendere il temperamento melanconico, ovvero come via privilegiata alla contemplazione delle realtà divine e, soprattutto, come causa principale della propensione artistica, ma anche di quella filosofica e speculativa in senso lato. Da questa prospettiva, le menti eccellenti e le personalità geniali sarebbero tali in virtù dell'influsso di Saturno e, quindi, dell'umore melanconico causato dal pianeta. Quest'ultimo, a sua volta, non sarebbe più soltanto un astro che determina nell'uomo conseguenze negative, ma, piuttosto, un corpo celeste che porta l'uomo a esaltare la propria stessa natura. Tale posizione fa di Ficino un autore originale, che si distacca dall'interpretazione classica degli effetti provocati dall'umore melanconico. Ciò ha dato, a buona ragione, la possibilità di rintracciare nella storia della filosofia rinascimentale e moderna una certa lettura positiva di un fenomeno che, sino a quel momento, era stato comunemente interpretato in modo negativo.

Scopo di questo articolo è mettere in luce la presenza nelle opere di Ficino della tradizionale accezione negativa della melanconia, accezione che si affianca comunque a quella positiva a cui si è appena fatto riferimento, e che pure sarà ripresa all'interno di questo studio. Sarà sottolineato che all'autore non è estranea la connotazione "passiva" del fenomeno melanconico. Si tratta del carattere che, in età antica, tardo-antica e medievale, era stato quasi unanimemente riconosciuto all'influsso di Saturno sulle vicende umane e, più in particolare, sul temperamento dell'individuo afflitto dalla presenza eccessiva della bile nera. Osserveremo, dunque, che da Ficino la melanconia è considerata un valore aggiunto che consente a taluni uomini di elevarsi fino alla contemplazione del divino — e in questo, come hanno evidenziato Klibansky, Panofsky e Saxl, egli è innovativo

²Cfr. G. W. McClure, *Sorrow and Consolation in Italian Humanism*, Princeton University Press, Princeton 1991, pp. 132-154; J. Radden (a cura di), *The Nature of Melancholy*, cit., pp. 87-94; V. Rees, *The Care of the Soul: States of Consciousness in the Writings of Marsilio Ficino*, «Aries», 8 (2008), pp. 1-19; S. Clucas, P. Forshaw, V. Rees (a cura di), *Laus Platonici Philosophi*, Brill, Leiden 2011, pp. 25-43; C. A. S. Carvalho, *O tratamento da melancolia em Ficino*, «Revista Filosófica de Coimbra», 56 (2019), pp. 297-354.

³Cfr. R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn and Melancholy*, cit., pp. 254-274.

rispetto alla tradizione che lo ha preceduto —, ma sarà altresì sottolineato che per Ficino la melanconia è anche una propensione problematica, che spinge l'uomo a chiudersi in se stesso, a patire il proprio temperamento cupo e solitario e, addirittura, a disperare dell'immortalità dell'anima.

In maniera preliminare, possiamo rintracciare la descrizione, priva di evidenti giudizi di valore, che Marsilio offre della condizione melanconica⁴. Vediamo che l'autore ripropone il tema classico relativo sia alla eziologia del fenomeno (l'influenza di Saturno che provoca una mancata armonia tra i quattro umori presenti nel corpo umano, con un eccesso nell'organismo di bile nera), sia alla sua sintomatologia. Afferma Ficino che la complessione corporea necessita che nell'organismo siano introdotte alcune specifiche sostanze o alcuni specifici cibi, a seconda che quest'ultimo sia segnato da un determinato umore o da un altro. Ad esempio, il melanconico preferisce i cibi acidi, chi ha un temperamento sanguigno apprezza i cibi dolci, chi ha un temperamento collerico gradisce l'acido o l'acre, mentre il flemmatico sceglie i cibi teneri e insipidi. Ciascuna di queste tipologie di uomo non conosce la causa per la quale predilige al gusto un certo cibo a un altro, ma agisce per istinto, mossa dalla natura della propria complessione. E ciò non vale solo per il gusto, ma è così per tutti e cinque i sensi, che sono indirizzati verso alcune preferenze dall'umore che contraddistingue l'individuo in questione. Pertanto, in ciascun uomo sono presenti i cinque fomenti che per natura spingono a prediligere le cinque qualità che sono più vicine ai cinque sensi, in base al prevalere in ciascun corpo del sangue, della bile nera, della bile gialla o del flegma.

2 MELANCONIA COME ASTRAZIONE DAL CORPO E CONTEMPLAZIONE DELLE REALTÀ DIVINE: UN'INTERPRETAZIONE POSITIVA

Nel 1964 la pubblicazione da parte di Klibansky, Panofsky e Saxl del famoso testo *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art* ha segnato un passo fondamentale negli studi sulla melanconia. Gli autori, muovendo dall'analisi dell'incisione düreriana e approfondendo gli sviluppi che la nozione di melanconia ha conosciuto nel corso della storia, hanno rintracciato proprio in Marsilio Ficino un momento di svolta. Costoro, infatti, hanno individuato nel filosofo fiorentino il responsabile di un vero e proprio cambio di paradigma, ovvero del passaggio da una considerazione per lo più negativa della condizione melanconica a una visione positiva⁵. In realtà, in qualche modo quest'ultima posizione non è del tutto innovativa, perché già i *Problemata* pseudoaristotelici ne avevano fatto cenno⁶ e, in particolare, Dante Alighieri, definito

⁴Cfr. M. Ficino, *Theol. Plat.*, XI 5 (E. Vitale, pp. 998-999).

⁵Cfr. R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn and Melancholy*, cit., pp. 254 ss.

⁶Cfr. Pseudo-Aristotele, *Problemata*, XXX 1. La stessa argomentazione è rintracciata da Ficino in Platone, *Fedro*, 245a e *Teeteto*, 144a-b, e in Democrito, fr. 68, B 17-18 DK. In *De vita*, 6 Ficino per

da Boccaccio «melanconico e pensoso»⁷, nel canto XXI del *Paradiso* aveva posto le anime speculari — tra le quali primeggiano Pier Damiani e Benedetto da Norcia — nel cielo di Saturno⁸. Tuttavia, fino al Medioevo l'idea per cui l'influenza di Saturno provoca una certa elezione dei soggetti interessati è ancora fumosa, restando «hinted at and still concealed behind general symbols»⁹.

I passaggi principali per cogliere la nuova sensibilità manifestata da Ficino sono anzitutto nella *Theologia Platonica*, al capitolo 2 del libro XIII, e nel *De vita*, al capitolo 5 del libro I¹⁰. Nel primo passo l'autore attesta che:

*scribit Aristoteles omnes in qualibet arte viros excellentes melancholicos extitisse, sive tales nati fuerint, sive assidua meditatione tales evaserint. Quod ego ob eam causam arbitror evenire, quoniam humoris melancholici natura terrae sequitur qualitatem, quae numquam late sicut caetera elementa diffunditur, sed arctius contrahitur in seipsam. Ita melancholicus humor animam et invitat, et iuvat, ut in seipsam se colligat*¹¹.

Ebbene, Ficino afferma che, come aveva scritto Aristotele, gli uomini eccellenti in qualsivoglia forma di arte sono sempre soggetti all'azione di Saturno e, di conseguenza, sono affetti dall'umore melanconico. La spiegazione che Marsilio offre di questo fenomeno tiene conto delle caratteristiche del temperamento melanconico e della loro affinità con le qualità della terra, elemento naturale profondamente legato all'azione di Saturno. La terra, infatti, non si diffonde e non si estende, come invece fanno gli altri elementi, che tendono a espandersi, ma essa è portata per natura a contrarsi in sé, così come avviene all'anima colpita da melanconia. In altre parole, l'umore melanconico favorisce nel soggetto che lo ospita il raccoglimento e il ripiegamento su se stesso. Per Ficino questa condizione di melanconia assume un significativo risvolto positivo, in quanto accompagna gli uomini di genio, presentandosi quasi come una condizione privilegiata. Del resto — osserva Kristeller — in un momento di debolezza l'uomo può arrivare a lamentarsi per la melanconia che lo affligge, ma la sopporterà sempre volentieri e con

questo tema rimanda anche ad Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, X 3 e *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, IV 2; V 6. A ben vedere, però, solo nei *Problemata* possiamo cogliere il nesso tra melanconia ed eccellenza nelle arti. Cfr. B. Centrone (a cura di), *Problemata XXX, 1. Perché tutti gli uomini straordinari sono melanconici*, ETS, Pisa 2018.

⁷G. Boccaccio, *Trattatello in laude di Dante*, XX.

⁸Cfr. R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn and Melancholy*, cit., pp. 254-255.

⁹Ivi, p. 255.

¹⁰Cfr. V. Zaffino, *Marsilio Ficino e il dibattito antiavverroista sulla provvidenza. Per una lettura rinascimentale del De mundo*, «Rivista di Storia della Filosofia», 77 (2022), p. 6, n. 24.

¹¹M. Ficino, *Theol. Plat.*, XIII 2 (E. Vitale, p. 1178). «Aristotele scrive che, in qualsivoglia arte, tutti gli uomini più eccellenti sono stati melanconici, o perché sono nati già tali, o perché sono divenuti tali a causa dell'assidua meditazione. Cosa che io ritengo avvenga a causa del fatto che la natura dell'umore melanconico accompagna la qualità della terra, la quale non si diffonde mai estesamente come gli altri elementi, ma tende a contrarsi totalmente in essa. Così l'umore melanconico invita ed aiuta l'anima a raccogliersi in se stessa» (ivi, p. 1179).

fierezza, considerandola una parte essenziale della propria vocazione spirituale e intellettuale¹².

È interessante precisare che qui Ficino fornisce una duplice spiegazione, o forse due possibili spiegazioni, del nesso appena tracciato fra mente eccellente e stato melanconico: o i melanconici sono tali per natura, ovvero dalla nascita, e in virtù di ciò emergono come menti sublimi e raffinate, oppure la melanconia è indotta dal loro stile di vita, quindi è effetto della propensione del soggetto all'assidua meditazione¹³.

Anche nel *De vita* l'autore, riportando le argomentazioni di Aristotele, di Platone e di Democrito¹⁴, nota che gli studiosi, allo stesso modo dei sacerdoti delle Muse, o sono melanconici per natura o lo diventano nel corso della loro vita, tanto da sembrare essere divini¹⁵. Nel trattato sulla vita le cause per cui gli uomini di ingegno sono per lo più melanconici sono invece tre. In primo luogo, emergono ragioni celesti, e questo si verifica quando Mercurio e Saturno raggiungono una condizione fredda e secca, che partecipano agli uomini di studio. In secondo luogo, vi sono cause naturali, che intervengono quando gli uomini di scienza, desiderosi di comprendere i misteri della natura, si chiudono nell'attività contemplativa, che richiede raccoglimento in se stessi e isolamento. Infine, vi sono varie motivazioni umane, come l'ozio del corpo e, anzitutto, il fatto che il filosofo è propenso a distogliere la propria attenzione dalla realtà sensibile e corporea, rivolgendo la mente alle realtà incorporee; in tal modo, come avrebbe riscontrato anche Platone nel *Timeo*¹⁶, il corpo del filosofo rimane quasi esanime, in preda a uno stato melanconico¹⁷. In questa molteplicità di soluzioni, resta comunque aperto il problema della relazione causa-effetto che lega la melanconia alla dimensione della genialità, sia artistica che filosofica.

Ficino attesta inoltre che la melanconia è di due specie: vi è la *melancholia naturalis* e vi è la *melancholia adusta*¹⁸. La prima può essere utile all'acquisto della sapienza ed, essendo sottilissima, consiste nella parte più densa e secca del sangue. La melanconia surriscaldata, che è sempre contraria alla sapienza, perché il surriscaldamento provoca demenza e pazzia, si divide a sua volta in quattro tipologie: essa deriva dalla combustione o della melanconia naturale, o di una parte più pura del sangue, o della bile, o della pituita salata¹⁹.

¹²Cfr. P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Le Lettere, Firenze 2005, p. 226.

¹³Come ricorda Vitale nella sua edizione italiana della *Teologia Platonica*, questo riferimento può essere tratto da Cicerone, *Tuscolanae disputationes*, I 33, 80. Cfr. M. Ficino, *Teologia Platonica*, E. Vitale (a cura di), Bompiani, Milano 2011, p. 1982.

¹⁴Cfr. nota 6.

¹⁵Cfr. M. Ficino, *De vita*, I 5 (A. Tarabochia Canavero, pp. 104-105).

¹⁶Cfr. Platone, *Timeo*, 88a.

¹⁷Cfr. M. Ficino, *De vita*, I 4 (A. Tarabochia Canavero, p. 103).

¹⁸Cfr. *ivi*, I 5; R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn and Melancholy*, cit., pp. 261-262.

¹⁹Cfr. M. Ficino, *De vita*, I 5 (A. Tarabochia Canavero, p. 105).

L'autore afferma ancora che gli spiriti sottili sono capaci di sostenere per molto tempo l'attività intellettuale, sicché l'animo può dedicarsi con passione alla ricerca ed è in grado di giudicare con lucidità i risultati ottenuti, per poi trattenerli a lungo nella memoria. Tradizionalmente, anche Ficino riconosce in Saturno il motore che eleva l'uomo di studio alla ricerca delle verità più alte. Così i filosofi, quando il loro animo si avvicina alle realtà divine e si fa loro strumento, appaiono come uomini singolari e diversi dagli altri. Essi sono altresì oggetto degli influssi divini e, al modo degli oracoli, predicono il futuro e parlano a nome di Dio²⁰.

Con riferimento all'accezione positiva che il fenomeno della melanconia assume nel pensiero ficiniano, vogliamo dar brevemente conto anche della riflessione dell'autore sul tema dell'inquietudine. Come rileva Kristeller²¹, in *Theologia Platonica*, XVI 7 Marsilio, recuperando un tema caro ad Agostino²² e, in generale, alla tradizione neoplatonica²³, osserva che l'uomo nella sua vita sulla Terra è costantemente turbato dall'anelito che lo muove verso la patria celeste. Ficino percepisce chiaramente l'inutilità e la vanità di ogni bene terreno nel placare il turbamento umano, causato in realtà dallo stato di esilio nel quale siamo confinati. Certo, la questione dell'inquietudine è diversa e a tratti lontana da quella della melanconia (positiva), eppure il nesso che in Ficino congiunge le due nozioni è interessante. Entrambi i fenomeni, infatti, 1) rappresentano la condizione dell'uomo che tende verso le realtà alte e divine; 2) sottolineano lo stato di provvisorietà dell'uomo nella sua dimensione terrena (questo passaggio sarà per Ficino essenziale nell'argomentare la propria tesi dell'immortalità dell'anima); 3) manifestano l'insoddisfazione di fondo che caratterizza la vita dell'uomo, in particolare dell'uomo consapevole della fragilità della propria natura e della necessità di mirare alla conoscenza delle verità eterne²⁴.

3 MELANCONIA COME FOLLIA E PERDITA DI SÉ: UN'INTERPRETAZIONE NEGATIVA

Uno degli argomenti originali di questo contributo — la ricostruzione del discorso di Ficino circa la melanconia “negativa” — è, in realtà, un tema classico della sto-

²⁰Questa idea di Ficino riporta all'antico tema dell'entusiasmo religioso e dell'entusiasmo filosofico.

²¹Cfr. P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., p. 223.

²²Cfr., tra gli altri, Agostino d'Ipbona, *Confessiones*, I 1, 1.

²³Ad esempio, come ricorda P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., p. 224, Plotino ha sottolineato il turbamento che contraddistingue l'anima alla ricerca dell'unione suprema con l'Uno (cfr. Plotino, *Enneadi*, IV).

²⁴«L'affanno indeterminato della coscienza interiore è un'esperienza filosofica che forma la base comune su cui poggiano sia la teoria dell'inquietudine che quella della malinconia, di cui ciascuna la riflette e esprime in modo diverso» (P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., p. 226).

riografia filosofica, se considerato come non circoscritto al nostro autore, bensì inserito in un quadro di riferimento più ampio. Infatti, mentre tradizionalmente la melanconia è stata, nel corso dei secoli, intesa come una malattia che affligge alcuni uomini, provocandone la follia e un profondo stato di isolamento che rende quasi impossibile la convivenza sociale, abbiamo osservato che Ficino è protagonista di un'inversione di significato. Scopo di questo studio è mettere in luce che, a fronte di una significativa posizione ficiniana che valorizza la melanconia quale matrice di una forma singolare e privilegiata di genialità, vi è negli scritti dell'autore un'esigenza altrettanto significativa di connotare lo stato del melanconico come problema, ovvero come infermità che causa al soggetto una chiusura profonda e, in alcuni casi, addirittura l'inclinazione a negare l'immortalità dell'anima, inclinazione che per l'autore è la peggiore che possa riguardare un uomo.

La valutazione al negativo della melanconia proviene dall'antichità, quando, in forza della teoria degli umori di Galeno, si riscontra in questa condizione una vera e propria patologia fisica, dovuta alla mancata armonia dei quattro umori che si compongono tra di loro²⁵. Più in generale, tale discrasia può provocare l'indole iraconda, quella flemmatica, quella passionale e quella, appunto, melanconica. In età rinascimentale quest'ultima è associata all'eccesso nell'organismo umano della bile nera, a sua volta provocato dall'influenza astrologica del pianeta Saturno.

Ficino, recuperando l'impostazione classica, nel libro IX della sua *Theologia* pare voler offrire una spiegazione, parzialmente diversa da quella che abbiamo conosciuto sinora, del fatto che alcuni uomini sono più ingegnosi di altri. Adirittura — come leggiamo — egli afferma che la mancanza di genio può essere dovuta allo stato di pazzia che affligge la mente umana, pazzia a sua volta causata dall'eccesso di bile nell'organismo umano:

Fit etiam ut alii aliis ingeniosiores appareant propter spirituum diversitatem, quamquam differentiam hominum in artibus addiscendis non tam ingenii quam voluntatis diversitati censeo tribuendam. Qualibet enim maxima quaeque, si studiose contendit, assequitur. Fit insuper, ut quidam dicantur amantes, quia vel non utantur mente vel abutantur, quippe cum omnis intentio animi in his sit circa vehementiores phantasiae

²⁵In M. Ficino, *Theol. Plat.*, IV 1 l'autore fa un chiaro riferimento alla tradizionale teoria degli umori, attribuendola anche a quel grande vivente che è il cosmo «*Quidnam in causa est quod, licet contraria inter se sint mundi membra, in unum tamen conspirant et alia aliis vires suas communicant, nisi quia una anima huius ingentis animalis humores quamvis diversos contemperat, ac membra per situm seiuncta et qualitatem vitae et motus conspiratione continuat?*» (E. Vitale, pp. 276-278). «Quale mai è la causa del fatto che le membra cosmiche, pur essendo contrarie tra loro, tendono tuttavia ad un unico scopo e condividono reciprocamente le proprie potenze, se non perché un'unica anima tempera i pur diversi umori di questo ingente animale e unisce armonicamente le sue membra separate per luogo e qualità di vita e di moto?» (ivi, pp. 277-279).

*illusiones nimium occupata. Sed vacuata bile vel atra vel crocea, quae causam praebet illusionis, resipiscunt subito, utpote qui mentem non amiserunt*²⁶.

Marsilio sostiene che le differenze che riscontriamo tra gli uomini nella propensione alle arti devono essere attribuite solo secondariamente alla diversità dell'ingegno di ciascun soggetto rispetto a un altro, perché in prima istanza questa attitudine dipende dalla volontà. Infatti chiunque, a fronte di tanto impegno, può accedere alle conoscenze più alte. Inoltre, taluni sono definiti folli o perché non si servono della loro mente, o perché la adoperano in modo sbagliato, rivolgendo l'attenzione alle illusioni della fantasia. Queste illusioni sono provocate — a parere di Ficino — dall'eccesso nell'organismo umano della bile (sia essa nera o gialla); una volta eliminata la bile, gli uomini che prima erano folli tornano a essere normali, senza alcuna conseguenza sul loro stato psico-fisico. In questo passo è evidente che l'autore considera la bile, e la melanconia da essa causata, non come fonte di ispirazione e via privilegiata alla dimensione artistica, ma, al contrario, come limite gnoseologico, che induce l'uomo a dare l'assenso alle illusioni della sua mente ammalata dall'eccesso di bile.

È soprattutto nel libro XIV, al capitolo 10, che Ficino precisa la propria opinione negativa della melanconia. Qui l'autore ribadisce che molti uomini eccellenti nelle arti e nelle scienze o sono melanconici per natura²⁷, o lo diventano²⁸. L'umore melanconico è freddo, secco e nero, presentando così tre qualità contrarie alla vita. A motivo di ciò, la melanconia allontana dalla speranza vitale («*spem vitalem*»²⁹) chi ne è afflitto, suscitando sfiducia nell'immortalità dell'anima, sfiducia che per Ficino è quanto di più dannoso alla vita possa esservi³⁰: «*Talis*

²⁶Ivi, IX 5 (E. Vitale, p. 784). «Capita anche che alcuni appaiano più ingegnosi di altri a causa della diversità degli spiriti. Tuttavia, personalmente ritengo che la differenza tra gli uomini nell'apprendere le arti debba essere attribuita non tanto alla diversità dell'ingegno quanto a quella della volontà. Chiunque infatti è in grado di conseguire tutte le cose più importanti, se con impegno si sforza di ottenerle. Avviene, inoltre, che alcuni siano definiti pazzi, o perché non si servono della mente o perché ne fanno un cattivo uso, poiché in costoro tutta l'attenzione dell'animo è eccessivamente rivolta alle più forti illusioni della fantasia. Ma, una volta eliminata la bile nera o gialla, che è la causa che determina l'insorgere di quelle illusioni, essi rinsaviscono immediatamente, come se non avessero mai perduto il senno» (ivi, p. 785).

²⁷Il rimando ficiniano va a Eraclito, Aristotele e Crisippo.

²⁸Ficino menziona a riguardo Democrito, Zenone, Avempace e Averroè.

²⁹M. Ficino, *Theol. Plat.*, XIV 10 (E. Vitale, p. 1364). «Speranza vitale» (ivi, p. 1365).

³⁰Questa condizione sarebbe condivisa, ad esempio, anche da Aristotele e da Averroè, che per Ficino avrebbero negato la mortalità dell'anima a causa del proprio temperamento melanconico (cfr. *ibidem*). Per alcuni riferimenti a questa tesi ficiniana cfr. C. Martin, *Subverting Aristotle. Religion, History & Philosophy in Early Modern Science*, John Hopkins University Press, Baltimore 2014, p. 44; V. Zaffino, *Marsilio Ficino e il dibattito antiavverroista sulla provvidenza*, cit., p. 6. Per un rimando al particolare rapporto che lega Ficino ad Averroè cfr., tra gli altri, T. Leinkauf, *Ficino und Averroes. Ein vorläufiger Kommentar zu Ficinios Auseinandersetzung mit Averroes im Buch XV der Theologia Platonica*, «Annuario Filosofico», 35 (2019), pp. 44-91.

itaque humor tamquam vitae contrarius aufert spem vitalem et animo suspicionem iniicit contra vitam. Quo fit ut de immortalitate animi nonnumquam ambigant et diffidant»³¹.

Ficino afferma che il terribile sospetto della mortalità dell'anima non è provocato dall'ingegno superiore proprio degli artisti, ma dalla condizione melanconica di cui costoro sono vittime. A riprova di questa tesi, egli considera che vi sono anche casi di persone incolte e ottuse («*rudes hebetesque homunculi*»³²) che cadono nella disperazione, perché oppresse dalla melanconia. Anzi, i sapienti, se non sono colpiti dall'azione nefasta di Saturno, sono assai spesso ricchi di speranza nell'immortalità dell'anima, perché è questa la propensione più conveniente agli uomini di scienza. Addirittura, continua Ficino, coloro che possiedono un ingegno raffinato, se anche sono colpiti dalla melanconia fin dalla loro giovane età, in virtù della potenza e della stabilità della natura³³ riescono talvolta a superare i dubbi che li assillano circa la vita dopo la morte e, infine, si accordano ai dettami della religione.

Pertanto, a differenza di quanto ha fatto a proposito della melanconia positiva, Ficino afferma che la melanconia negativa è una vera e propria malattia, che deriva dall'influenza astrale e che, dunque, colpisce alcuni uomini sin dalla loro nascita³⁴. Infatti, Saturno e Mercurio affliggono gli uomini che noi chiamiamo melanconici e costoro, mossi dall'azione dei due pianeti, divengono inclini alla contemplazione e al ripiegamento su se stessi. Per Marsilio, quindi, l'azione celeste provoca il temperamento melanconico e, con esso, la disposizione all'attività artistica e speculativa, che è così conseguenza e non causa della melanconia stessa: «*Nam hae stellae invitant ad contemplandum, quoniam ad interiora spiritus contrahunt*»³⁵. Peraltro, nello stesso passo Ficino attesta che vi sono due possibili influenze esercitate da Saturno e Mercurio nei confronti degli uomini. Se i due astri procedono in avanti lungo l'orbita, essi sviluppano l'intelligenza dell'uomo senza intaccare il suo senso religioso; se invece procedono all'indietro lungo l'ellittica, essi colpiscono l'uomo col temperamento melanconico negativo,

³¹M. Ficino, *Theol. Plat.*, XIV 10 (E. Vitale, p. 1364). «Pertanto, l'umore melanconico, al modo di ciò che è contrario alla vita, toglie la speranza vitale, suscitando nell'animo un sospetto avverso alla vita. Per cui sovente essi dubitano e diffidano dell'immortalità dell'animo» (ivi, p. 1365).

³²Ivi, p. 1364. «Gli omuncoli incolti ed ottusi» (ivi, p. 1365).

³³«*Tanta est ipsius naturae vis, tanta stabilitatis*» (ivi, p. 1364). «Tanto grande è la potenza e la stabilità della natura stessa» (ivi, p. 1365).

³⁴«*Quapropter suspiciones illae nihil habent momenti ad animorum mortem significandam, cum neque ab ingenio neque a sapientia, sed a morbo proficiscantur. Quinetiam illi saepe sunt acutiores, in quorum ortu Saturnus et Mercurius possunt quam plurimum*» (ivi, p. 1364). «Per cui, quei sospetti non hanno alcuna rilevanza come indizi della caducità degli animi, dal momento che non derivano né dall'intelligenza né dalla sapienza, ma dalla malattia. Anzi, spesso sono più acuti, in coloro sui quali alla nascita Saturno e Mercurio esercitano la massima influenza» (ivi, p. 1365).

³⁵Ivi, p. 1364. «Difatti, queste stelle invitano alla contemplazione, poiché contraggono gli spiriti all'interno» (ivi, p. 1365).

che provoca dubbi in merito a ogni conoscenza, tanto più in merito alle verità di fede. Pare così risolversi la questione che abbiamo sollevato più sopra circa il ruolo che la contemplazione assume nella vita del melanconico: essa non è prope-deutica alla melanconia e non ne è la causa, bensì è l'effetto stesso di quel morbo che è provocato da una particolare disposizione degli astri.

Altrettanto chiara è l'opinione ficiniana circa le tesi sostenute degli uomini melanconici. Costoro sono spesso empi e, allo stesso tempo, sono ignavi, o dissoluti, o folli. Con un'immagine chiara Ficino afferma che, come per quanto riguarda il sapore e le qualità del vino non è bene dar credito al parere di un ammalato, così per quanto riguarda la vita dopo la morte non si può prestar fede ai pensieri di un folle, ovvero di un melanconico. Scrive infatti l'autore:

*meminisse oportet eam opinionem sive affectionem non satis habere fidei, quae sequitur aut ingenium melancholicum, aegrum et quodammodo vitae contrarium, aut indecentem et noxiam positionem siderum, quae etiam complexionem pervertit humanam ac defectum affert secum, non modo quantum spectat ad vitae fiduciam, sed etiam quantum ad humanarum rerum gubernationem*³⁶.

Anche nel trattato *De vita libri tres* Marsilio presenta la propria riflessione sugli effetti negativi dell'eccesso di bile nell'organismo umano. In un passaggio del libro I, al capitolo 4, dopo aver spiegato quali sono le cause umane che possono provocare la melanconia — più sopra abbiamo già trattato di questo argomento —, l'autore precisa che l'animo è reso mesto e timoroso a causa dell'oscurità che lo assilla, giacché le tenebre interiori suscitano più tristezza e terrore delle tenebre esterne. Continuando con la disamina dei favori e degli svantaggi apportati dalla melanconia all'uomo di scienza³⁷, tra questi ultimi Ficino elenca la pituita, l'atra bile, i piaceri sessuali, la sazietà e il sonno eccessivo, considerando le prime due degne di essere evitate alla stessa maniera in cui i naviganti evitano Scilla e Cariddi³⁸.

In ultimo notiamo che, sempre nel *De vita*³⁹, è proposto il tema dell'inquietudine associato al fenomeno della melanconia, e in questo caso è descritto in termini negativi. Infatti, Ficino osserva che, quando nel corpo umano sovrabbonda l'atra bile, essa infiammandosi affligge l'animo con uno stato di inquietudine

³⁶Ivi, p. 1367. «È doveroso ricordare che non è sufficientemente degna di fede l'opinione o la disposizione, che segue una intelligenza melanconica, malata e in certo modo contraria alla vita, o una disposizione degli altri inadeguata e nociva, che corrompe anche la complessione umana ed è causa di debolezza non solo per quanto riguarda la fiducia nella vita, ma anche per quanto concerne il governo delle cose umane» (ivi, p. 1368).

³⁷È interessante osservare che, come afferma Ficino in *De vita*, I 7 (A. Tarabochia Canavero, p. 109), aver dato conto dei modi e dei motivi per i quali la bile è favorevole all'ingegno è stata una mera digressione all'interno del discorso principale, ovvero quello sulla nocività della melanconia.

³⁸Cfr. *ibidem* e ivi, I 3 (A. Tarabochia Canavero, p. 101).

³⁹Cfr. *ibidem* (A. Tarabochia Canavero, pp. 101-102).

costante, che provoca delirio e compromette la facoltà di giudizio. Di conseguenza, gli uomini di studio sarebbero certamente i più felici e i più sapienti se non fossero spinti dalla bile nera a vaneggiare e a chiudersi in se stessi, incorrendo in una condizione di profonda tristezza.

4 MELANCONIA COME CONCETTO LIMITE: TRA DETERMINISMO ASTRALE E LIBERTÀ INDIVIDUALE

Una volta attestato che la nozione di melanconia acquista in Ficino un duplice significato, sia positivo che negativo, resta da considerare un altro tema a questo affine, anch'esso solo marginalmente indagato dalla storiografia tradizionale: il ruolo della melanconia nell'ambito del più ampio dibattito rinascimentale sul determinismo antropologico. In altre parole, come, per Ficino, la melanconia — sia essa positiva o negativa — influenza il tema della libertà individuale? Avere una natura melanconica, dalla nascita o indotta dall'esperienza, significa essere obbligati e assoggettati, ovvero asserviti alle dinamiche coercitive dello stato melanconico, oppure resta comunque aperto un certo spazio di libertà, nel quale l'uomo può esplicare il proprio giudizio e la propria libera volizione? Nel caso della melanconia positiva, può il soggetto interessato svincolarsi dall'inclinazione che lo induce a eccellere in un particolare ambito delle arti o delle scienze, oppure questa disposizione è determinante, sicché egli non ha alcun merito rispetto ai risultati raggiunti? Nel caso della melanconia negativa, è possibile riscattarsi da questo stato di mestizia e di afflizione, o tale condizione non può in alcun modo essere superata?

Benché il tema della libertà trovi un certo riscontro nelle opere ficiniane⁴⁰, sono pochi i passi in cui esso è posto in relazione con il problema della melanconia. Possiamo tentare di ricostruire la posizione dell'autore a partire da un passaggio fondamentale, contenuto in *Theologia Platonica*, XIII 2, vale a dire nel capitolo dedicato ai sette generi di libertà («*Septem vacationis genera*»), nel libro incentrato sulla questione del dominio esercitato dall'anima sul corpo. Qui l'autore si domanda, preliminarmente alla propria indagine, quando siamo liberi dai nostri pensieri tanto da poter riconoscere l'influsso esercitato dagli esseri celesti. E Ficino individua quali condizioni di libertà il sonno, lo svenimento, l'umore melanconico, la complessione equilibrata, la solitudine, la meraviglia e la castità.

Il terzo di questi sette generi di libertà consiste proprio nella melanconia. Dunque, in prima battuta pare che essa sia da Ficino descritta come garanzia di libertà,

⁴⁰Cfr. M. Heitzman, *La libertà e il fato nella filosofia di Marsilio Ficino*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 28 (1936), pp. 350-371; T. Albertini, *Intellect and Will in Marsilio Ficino. Two Correlatives of a Renaissance Concept of the Mind*, in M. J. B. Allen, V. Rees (a cura di), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 203-225; V. Zaffino, *Marsilio Ficino e il dibattito antiavverroista sulla provvidenza*, cit., pp. 1-18.

nel senso che la melanconia distoglie l'anima dalle attività esterne, ripulendola da ogni pensiero sia nel momento della veglia, che nel momento del sonno: «*Tertius vacationis modus fit ex melancholici humoris contractione animam ab externis negotiis sevocantis, ut anima tam cavet homine vigilante, quam solet dormiente quandoque vacare*»⁴¹. Tuttavia, a questa affermazione ne segue un'altra, che delinea i contorni di una libertà assai diversa dall'autodeterminazione:

*Certe, quemadmodum commodissimum instrumentum carere oportet motu proprio, ne forte, quando faber movere ipsum ad dextram statuit fabricando, ipsum interim feratur motu proprio ad sinistram, sic animum ilium, quo divina providentia uti ad vaticinium statuit quasi aliquo instrumento, quietum esse necessarium est, quales sunt melancholici saepe*⁴².

Ficino propone un'immagine esemplificativa del suo discorso, affermando che, come lo strumento usato da un artigiano deve necessariamente essere privo della capacità di muoversi da se stesso — altrimenti si rischierebbe che l'azione dell'artigiano fallisca —, così deve essere in uno stato di quiete quell'animo che la divina provvidenza ha scelto come proprio strumento, per far sì che profetizzi a nome di Dio. Tale stato di quiete è proprio quello in cui si trovano i melanconici. Da questo passo emergono altresì alcune riflessioni importanti per il nostro problema. 1) Ficino prende in causa solo l'accezione positiva della melanconia, trascurando — almeno in questo caso — di dar conto anche di quella che abbiamo definito melanconia negativa. 2) Come abbiamo osservato più sopra, emerge il tema dell'entusiasmo, cioè di quella disposizione che consente all'uomo di parlare in nome di Dio, vaticinando proprio perché si è inabitati dalla divinità⁴³. 3) La forma di libertà qui presa in considerazione da Ficino non corrisponde alla nozione

⁴¹M. Ficino, *Theol. Plat.*, XIII 2 (E. Vitale, 1216). «Il terzo modo di essere liberi è determinato dalla contrazione dell'umore malinconico, il quale fa in modo che l'anima si distolga dalle attività esterne, si da renderla sgombra sia quando l'uomo è sveglio, sia quando è addormentato» (ivi, p. 1217).

⁴²Ivi, p. 1216. «Certo, come è necessario che uno strumento assolutamente adatto sia privo di un proprio movimento, in modo da evitare che causalmente, qualora un artigiano abbia deciso di muoverlo verso destra per lavorare, quello strumento invece si sposti autonomamente verso sinistra, così è necessario che l'animo, di cui la divina provvidenza ha stabilito di avvalersi come di uno strumento atto al vaticinio, si trovi in uno stato di quiete, come spesso capita ai melanconici» (ivi, p. 1217). Seguono numerosi esempi forniti da Ficino di personaggi antichi (da Socrate, a Timarco, a Carmide) che nel loro stato di melanconia hanno trovato la libertà dai condizionamenti esteriori e la possibilità massima di lasciarsi infiammare dalla scintilla divina che li aveva rapiti.

⁴³Etimologicamente, infatti, il termine, composto da *ἐν* e da *θεός*, deriva dal verbo *ἐνθουσιάζω*, che significa "essere posseduto dalla divinità". In questa sede non è possibile approfondire il tema dell'entusiasmo, così come esso si è sviluppato in seno alla tradizione platonica, a partire da Platone stesso (cfr. *Critone*, 54d 2-e 1; *Eutidemo*, 277d 4-e 2; *Fedro*, 228b 1-c 1; 234d 1-6; 249d; 265b; *Ione*, 533d 3-536d 3; *Leggi*, 790d 3-791b 2; *Simposio*, 215c 2-e 4) fino all'età moderna, connotandosi anche in senso mistico. Si rimanda, solo in maniera esemplificativa, al famoso trattato di Henry More, *Enthusiasmus Triumphatus* (1656 e 1679).

moderna di autodeterminazione, ovvero di libertà di fare ciò che si ritiene essere più vantaggioso o opportuno per sé; si tratta, piuttosto, di una forma di affrancamento dai vincoli materiali, la quale consente di predisporre a essere strumenti del volere divino.

Lo stato di quiete a cui si fa riferimento è proprio l'assenza delle passioni umane, dettate dall'interesse intenso per le attività esterne, vale a dire per quelle attività che rendono l'uomo schiavo degli interessi corporei e materiali. Il melanconico, in quanto tale, vive una condizione di disinteresse, di apatia nei riguardi del mondo esterno, essendo egli chiuso in se stesso e intento a meditare circa la propria realtà intima e privata. Questa disposizione fa sì che costui sia il più indicato tra le varie tipologie di uomini ad accogliere l'azione divina, che in lui trova lo spazio in cui operare. Pertanto, la libertà dalle dinamiche corporee genera una libertà più profonda, che in virtù dell'azione divina si trasforma in capacità di profetizzare in nome di Dio stesso, ossia in capacità di farsi strumento della volontà celeste. Questa forma di libertà non è assimilabile alle nozioni di libero volere o di libero arbitrio, ma si iscrive nell'ambito più generale della libertà dai vincoli materiali.

Un altro breve passo della *Theologia Platonica* ci aiuta a ricostruire la visione ficiniana della libertà legata alla condizione del melanconico e all'influenza esercitata dagli astri sull'umore dell'uomo. Avviando un discorso che sarà ripreso nei libri del *De vita*⁴⁴, Marsilio si riferisce al temperamento sanguigno, commentando che le medesime dinamiche che interessano questo caso valgono per tutti gli altri temperamenti. Ebbene, l'uomo affetto dall'influenza astrale non conosce la causa per cui preferisce un cibo a un altro — per estensione, non conosce le cause che lo inducono a comportarsi in un certo modo, o a volere alcune cose piuttosto che altre —, perché le sue preferenze non sono la conseguenza di una deliberazione, bensì dell'istinto, a sua volta determinato dalla natura della complessione: «*Nescit sanguineus quam ob causam dulcia probet, quia non commendat consilio, sed naturali complexionis instinctu*»⁴⁵.

Come si osserva, in questo caso Ficino non differenzia la melanconia positiva da quella negativa, ma il suo discorso pare applicato in generale all'influsso di Saturno, senza distinguere gli effetti che tale influsso sortirà sulla vita e sulle azioni dell'uomo. Peraltro, la nozione di libertà è qui del tutto assente. L'autore, infatti, non accenna ad alcuna forma di libera determinazione, asserendo che il soggetto interessato dall'azione astrale non conosce affatto le cause che lo spingono ad agire e a deliberare, o a desiderare qualcosa piuttosto che qualcos'altro. Nondimeno, nessuna forma di riscatto dalla materia e dagli interessi corporei è

⁴⁴Cfr. M. Ficino, *De vita*, I 3 (A. Tarabochia Canavero, pp. 101-102).

⁴⁵M. Ficino, *Theol. Plat.*, XI 5 (E. Vitale, p. 998). «Il sanguigno non conosce la causa per la quale apprezza ciò che è dolce, perché non lo preferisce in base ad una deliberazione, ma istintivamente a causa della natura della sua complessione» (ivi, p. 999).

qui considerata. Pare, piuttosto, che il melanconico non conosca alcuna forma di autodeterminazione e, al contempo, che l'eventuale innalzamento rispetto alle dinamiche materiali non interessi pienamente questa tipologia di uomo, ma piuttosto sia causa strumentale dell'azione celeste.

5 CONCLUSIONI

Dopo aver indagato il tema della melanconia nei testi di Marsilio Ficino, possiamo giungere ad alcune conclusioni. Anzitutto, sebbene resti sempre valido l'importante riconoscimento da parte di Klibansky, Panofsky e Saxl del ruolo cruciale che la melanconia "positiva" ha svolto nello sviluppo del pensiero ficiniano, risulta altrettanto fondato rintracciare sia nella *Theologia Platonica* che nel *De vita libri tres* l'approccio tradizionale al tema della melanconia, ovvero quello che la interpreta in senso "negativo". In quest'ultimo caso, l'eccesso di bile nera causa una vera e propria malattia, che induce chi ne è afflitto a condurre una vita ritirata, dimessa e incline al ripiegamento su se stesso.

In particolare, con Ficino emerge una conseguenza importante e funesta dell'umore melanconico, vale a dire la mancanza della speranza vitale, tale da indurre il melanconico a dubitare dell'immortalità dell'anima e a negare la vita dopo la morte. Questo, per l'autore, è il peggiore tra gli effetti sortiti dalla malattia provocata da Saturno.

Mentre la distinzione tra melanconia positiva e negativa è attestata apertamente nei testi ficiniani, è meno immediata la ricostruzione di un altro problema, cioè la questione del ruolo giocato dalla libertà individuale nella condizione del melanconico. Come abbiamo osservato, quando Marsilio si riferisce alla melanconia positiva in qualche modo salva una certa forma di libertà, seppure distante dai concetti moderni di autodeterminazione e di libero arbitrio. Tale forma di libertà coincide con l'astrazione dal corpo e dalle sue passioni e con la possibilità, una volta entrati in uno stato di purificazione, di farsi strumento dell'azione provvidente divina. Quando, invece, Ficino non distingue le due sfumature del termine melanconia, ogni forma di libertà viene meno ed è negata la possibilità, per il soggetto interessato dall'eccesso della bile nera — così come per tutti coloro che subiscono un'influenza astrale — di autonomi atti di deliberazione e di volizione.

BIBLIOGRAFIA

Edizioni

Agostino d'Ipbona, *Confessioni*, G. Reale (a cura di), Bompiani, Milano 2012.
Aristoteles, *Problemata Physica*, H. Flashar (a cura di), De Gruyter, Berlin 2009.

- Avicenna, *Liber de anima, seu, sextus de naturalibus*, S. van Riet (a cura di), Peeters, Louvain 1968-1972.
- Avicenna, *Liber de philosophia prima, sive, scientia divina*, S. van Riet, G. Verbeke (a cura di), Peeters, Louvain 1977-1983.
- Boccaccio G., *Trattatello in laude di Dante*, L. Sasso (a cura di), Garzanti, Milano 1995.
- Burton R., *Anatomia della malinconia*, J. Starobinski (a cura di), Marsilio, Venezia 1983.
- Cicerone M. T., *Tusculanae disputationes*, E. Narducci, L. Zuoccoli Clerici (a cura di), Milano, Rizzoli 1996.
- Ficino M., *Sulla vita*, A. Tarabochia Canavero (a cura di), Rusconi, Milano 1995.
- Ficino M., *Teologia Platonica*, E. Vitale (a cura di), Bompiani, Milano 2011.
- More H., *Opera philosophica*, S. Hutin (a cura di), Olms, Hildesheim 1966.
- Platone, *Tutti gli scritti*, G. Reale (a cura di), Bompiani, Milano 2000.
- Plotino, *Enneadi*, G. Faggin (a cura di), Bompiani, Milano 2000.

Studi

- Allen M. J. B., V. Rees (a cura di), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Brill, Leiden–Boston–Köln 2002.
- Carvalho C. A. S., *O tratamento da melancolia em Ficino*, «Revista Filosófica de Coimbra», 56 (2019), pp. 297-354.
- Centrone B. (a cura di), *Problema XXX, 1. Perché tutti gli uomini straordinari sono melanconici*, ETS, Pisa 2018.
- Clucas S., Forshaw P., Rees V. (a cura di), *Laus Platonici Philosophi*, Brill, Leiden 2011.
- Colonnello P., *Melanconia*, Guida, Napoli 2004.
- Crignon-De Oliveira C., *De la mélancolie à l'enthousiasme. Robert Burton (1577-1640) et Anthony Ashley Cooper, comte de Shaftesbury (1671-1713)*, Honoré Champion, Paris 2006.
- Heitzman M., *La libertà e il fato nella filosofia di Marsilio Ficino*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 28 (1936), pp. 350-371.
- Klibansky R., Panofsky E., Saxl F., *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art*, Nelson, London 1964.
- Kristeller P. O., *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Le Lettere, Firenze 2005.
- Leinkauf T., *Ficino und Averroes. Ein vorläufiger Kommentar zu Ficanos Auseinandersetzung mit Averroes im Buch XV der Theologia Platonica*, «Annuario Filosofico», 35 (2019), pp. 44-91.
- Martin C., *Subverting Aristotle. Religion, History & Philosophy in Early Modern Science*, John Hopkins University Press, Baltimore 2014.

- McClure G. W., *Sorrow and Consolation in Italian Humanism*, Princeton University Press, Princeton 1991.
- Rabb L., *The Elisabethan Malady. A Study of Melancholia in English Literature from 1580 to 1642*, Michigan-State University Press, East Lansing 1951.
- Radden J. (a cura di), *The Nature of Melancholy: from Aristotle to Kristeva*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- Rees V., *The Care of the Soul: States of Consciousness in the Writings of Marsilio Ficino*, «Aries», 8 (2008), pp. 1-19.
- Rotondi Secchi Tarugi L. (a cura di), *Malinconia ed allegrezza nel Rinascimento*, Nuovi Orizzonti, Milano 1999.
- Sena J. F. (a cura di), *A Bibliography of Melancholy. 1660-1800*, Nether Press, London 1970.
- Zaffino V., *Marsilio Ficino e il dibattito antiavverroista sulla provvidenza. Per una lettura rinascimentale del De mundo*, «Rivista di Storia della Filosofia», 77 (2022), pp. 1-18.

© 2022 Valentina Zaffino & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)

