



SU EPIDEMIA E MALINCONIA  
TRA MEDIOEVO E RINASCIMENTO  
ROBERTO MELISI\*

**Abstract:** The essay presents some links between the concepts of epidemic and melancholy between the mid-fourteenth and the early seventeenth centuries. Starting with the terrible upheaval caused by the plague of 1348, I consider some medical treatises which, in proposing remedies for the plague, on the one hand, invite patients, among other things, to avoid melancholy but, on the other hand, consider black bile the strongest humor against the “poisonous vapors”. After the analysis of the concept of melancholy in this period, through themes and problems that constantly arise on the border between different disciplines, the meaning of the terms “disease” and “madness” is questioned. Finally, the hypothesis of the contagiousness of melancholy, as well as the plague, appears not only as a form of explanation philosophically consistent with the principles of Renaissance physics, but also as the ultimate outcome of a centuries-old history that has its roots in the theories on air poisoning.

**Keywords:** Plague; Melancholy; History of Medicine; Medieval Philosophy; Renaissance Philosophy

*Talvolta si tratta di vero e proprio contagio: gli spiriti dei melanconici, come quelli emessi dai fedeli nelle chiese affollate, sono funesti e fuliginosi e, se penetrano in noi, contaminano il nostro sangue e rischiano di farci cadere nella melanconia.*

Giulio Cesare Vanini

### *La peste*

Firenze, settembre 1478. La città è colpita da una violenta epidemia di peste che miete numerose vittime<sup>1</sup>. Erano trascorsi poco più di vent'anni

---

\* Dottore di ricerca in Storia della Filosofia Medievale – Università Federico II Napoli.

<sup>1</sup> Cfr. Luca Landucci, *Diario fiorentino dal 1450 al 1516: continuato da un anonimo fino al 1542*, a cura di Iodoco Del Badia, Firenze 1883 (rist. anast., Sansoni, Firenze 1985), p. 27: «E a di 14 settembre 1478 [...] morì uno di morbo nella casa del Capitano, in prigione, el quale v'era per la vita, e funne cavato uno malato, da quegli ch'erano sopra el morbo, e portato nello Spedale della Scala, dove si portavano gli altri amorbati. E in questo tempo ci faceva danno assai el morbo in modo che fu otta che n'era amalati in quello spedale 40, o

dall'ultima ondata fiorentina del contagio<sup>2</sup> che dal terribile 1348 flagellava l'Europa<sup>3</sup>. Il ricordo dell'immane tragedia della Grande Peste doveva essere ancora molto vivido nelle menti dei fiorentini se Marsilio Ficino nel suo *Consilio contro la pestilentia*, redatto in lingua volgare tra il 1478 e il 1479 e pubblicato nel 1481<sup>4</sup>, scrive: «poi l'agosto [1478] nacque la peste, tale quale non fu già fa più di cento anni»<sup>5</sup>.

Per osservare da vicino quanto grave fosse stata la situazione vissuta dai fiorentini durante la peste del Trecento, è sufficiente leggere la seguente pagina della *Nuova Cronica* di Giovanni Villani:

Nel detto anno e tempo, come sempre pare che segua dopo la carestia e fame, si cominciò in Firenze e nel contado infermeria, e apresso mortalità di genti, e specialmente in femine e fanciulli, il più in poveri genti, e durò fino al novembre vegnente MCCCXLVII [...]; in di grosso si stimò che morissono in questo tempo più di IIIIm persone, tra uomini e più femmine e fanciulli; morirono bene de' XX l'uno; e fecesi comandamento per lo Comune che niuno morto si dovesse bandire, né

---

più, e morivane quando 7, o quando 8 per di, e già vi fu di d'undici, e anche per la terra, che non andavano allo spedale».

<sup>2</sup> Cfr. Jean-Noël Biraben, *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, 2 voll., De Gruyter Mouton, Paris 1975, I, pp. 395-396: l'autore fa risalire al 1456 l'ultima ondata di peste a Firenze dall'inizio del XV secolo. Si veda anche Alan S. Morrison - Julius Kirshner - Anthony Molho, *Epidemics in Renaissance Florence*, "American Journal of Public Health", 75, 5 (1985), pp. 528-535.

<sup>3</sup> Cfr. John Aberth, *The Black Death. The Great Mortality of 1348-1350. A Brief History with Documents*, Palgrave Macmillan, New York 2005; Dagmar Gottschall, *Scienza in volgare: Corrado di Megenberg e la peste del 1348*, in N. Bray - L. Sturlese (a cura di), *Filosofia in volgare nel Medioevo*, Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.) (Lecce, 27-29 settembre 2002), Brepols, Louvain-la-Neuve 2003, pp. 107-131. Per una conoscenza più generale della storia delle epidemie, rimando a Jacques Ruffié - Jean Charles Sournia, *Le epidemie nella storia*, Editori Riuniti, Roma 1985; William H. McNeill, *La peste nella storia. Epidemie, morbi e contagio dall'antichità all'età contemporanea*, Einaudi, Torino 1981.

<sup>4</sup> La datazione del trattato non è certa, cfr. Paul Oskar Kristeller, *Supplementum Ficinianum*, 2 voll., Olschki, Firenze 1937 (rist. anast. 1973), I, pp. 86-87; Id., *Ficino as a Man of Letters and the Glosses Attributed to Him in the Caetani Codex of Dante*, "Renaissance Quarterly", 36, 1 (1983), [pp. 1-47], p. 19; Paul A. Russell, *Ficino's Consiglio contro la pestilentia in the European Tradition*, "Verbum. Analecta neolatina", 1 (1999), [pp. 85-96], pp. 90-91.

<sup>5</sup> Marsilio Ficino, *Consilio contro la pestilentia*, XXIII, in Teodoro Katinis, *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino. Il Consilio contro la pestilentia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2007, p. 208.

sonare campane alle chiese, ove i morti si sotterravano, perché lla gente non isbigottisse d'udire di tanti morti<sup>6</sup>.

L'autore, poi, descrive minuziosamente la causa "celeste" dello scoppio dell'epidemia che, a dire degli astrologi, andava ricercata in una congiunzione astrale nefasta<sup>7</sup>. Dopo aver evidenziato che non bisogna interpretarla come una punizione divina, egli dapprima passa in rassegna le tappe della diffusione del contagio per poi illustrarne con precisione la sintomatologia<sup>8</sup>. Infine, ricorda come «acciò che Iddio la cessasse e guardasse la nostra città di Firenze e d'intorno, si fece solenne processione in mezzo marzo MCCCXLVII per tre dì»<sup>9</sup>. Giovanni però l'anno dopo proprio a causa del morbo che aveva così descritto. Il fratello minore Matteo – com'è noto – continuò la sua opera, ma la visione che egli propone presenta già delle interessanti differenze.

Nel primo libro della *Cronica* di Matteo Villani, si legge che la "peste nera" è inviata da Dio come grande castigo in quanto il numero di morti causato da essa è inferiore soltanto al giudizio universale; per alcuni, la causa va individuata nella «congiunzione di tre superiori pianeti nel segno

---

<sup>6</sup> Giovanni Villani, *Nuova Cronica*, XIII, 84, a cura di Giuseppe Porta, 3 voll., Fondazione Pietro Bembo / Ugo Guanda Editore, Parma 1990-1991, III, p. 485. Per le notizie biografiche sull'autore, si vedano Gian Maria Varanini, *Giovanni Villani*, in Vittore Branca (a cura di), *Dizionario critico della letteratura italiana*, 4 voll., UTET, Torino 1986, IV, pp. 443-446; Charles Till Davis, *Giovanni Villani*, in Richard K. Emmerson - Sandra Clayton-Emmerson (eds.), *Key Figures in Medieval Europe*, Taylor & Francis, New York - London 2006, pp. 647-651. Un'altra importante testimonianza è quella di Marchionne di Coppo Stefani, anch'egli autore di una *Cronaca fiorentina*, su cui si veda Amedeo De Vincentiis, *Scrittura storica e politica cittadina: la "Cronaca fiorentina" di Marchionne di Coppo Stefani*, "Rivista storica italiana", 108 (1996), pp. 230-297; in particolare, sul suo racconto della peste, cfr. Chiara Crisciani, *Città e medici di fronte alla peste*, "Rivista per le Medical Humanities", 29 (2014), [pp. 11-23], pp. 12-14.

<sup>7</sup> Giovanni Villani, *Nuova Cronica*, XIII, 84, cit., p. 486: «E lla detta mortalità fu predetta dinanzi per maestri di strolgia, dicendo che quando fu il sostizio vernale, cioè quando il sole entrò nel principio dell'Ariete del mese di marzo passato, l'ascendente che ffu nel detto sostizio fu il segno della Vergine, e 'l suo signore, cioè il pianeta di Mercurio, si trovò nel segno dell'Ariete nella ottava casa, ch'è casa che significa morte; e se non che il pianeta di Giove, ch'è fortunato e di vita, si ritrovò col detto Mercurio nella detta casa e segno, la mortalità sarebbe stata infinita, se fosse piaciuto a dDio».

<sup>8</sup> Ivi, p. 488: «Ed era una maniera d'infermità, che non giaccia l'uomo III dì, aparendo nell'anguinaia o sotto le ditella certi enfiati chiamati gavoccioli, e tali ghianducce, e tali gli chiamavano bozze, e sputando sangue».

<sup>9</sup> Ibidem. Cfr. Chiara Frugoni, *Paure medievali. Epidemie, prodigi, fine del tempo*, Bologna 2020, pp. 307-310.

dell’Aquario, della quale congiunzione si disse per gli astrolaghi che Saturno fu signore», ma per l’autore essa non basta a spiegare la gravità dell’epidemia: poiché la medesima congiuntura astrale non è inedita, la vera causa non può che essere trovata nel «divino giudizio» e nella «assoluta volontà di Dio». Peraltro, la palese inefficacia delle cure messe in atto dai medici spinge il Villani all’amara e desolante considerazione dell’inutilità dei loro metodi<sup>10</sup>.

La comparsa del morbo pestilenziale, tuttavia, inaugurò una nuova stagione nel campo della scienza medica medievale<sup>11</sup>. In particolare, ebbe inizio una nuova “variante” del genere letterario-scientifico del *consilium*. Se tradizionalmente esso nasceva, per così dire, dall’esigenza di riportare per iscritto un consulto tra medico e paziente o tra più medici in merito ad un caso singolare o a situazioni particolari<sup>12</sup>, e spesso su richiesta<sup>13</sup>, ora sembra tramutarsi in un *tractatus* a tutti gli effetti. Insomma, il “consiglio” si stacca progressivamente dalla pratica medica e dall’indagine sul *casus* (che diventa esemplare per curare casi simili), per acquisire la dignità di trattazione organica su un tema, con incursioni anche in altre discipline come l’astrologia o l’alchimia. È questo il caso, ad esempio, dei *consilia* di Gentile da Foligno

---

<sup>10</sup> Cfr. Giovanni Villani, *Cronica, con le continuazioni di Matteo e Filippo*, I, 2, a cura di Giovanni Aquilecchia, Einaudi, Torino 1979, pp. 292-295: «di questa pestifera infermità i medici in catuna parte del mondo, per filosofia naturale, o per fisica, o per arte d’astrologia non ebbono argomento né vera cura. Alquanti per guadagnare andarono visitando e dando loro argomenti, li quali per la loro morte mostrarono l’arte essere fitta, non vera». Celebri sono le invettive contro i medici del Petrarca, su cui si veda il saggio di Francesco Bausi, *Medicina e filosofia nelle Invettive contra medicum. Petrarca, l’Averroismo, l’eternità del mondo*, in Monica Berté - Vincenzo Fera - Tiziana Pesenti (a cura di), *Petrarca e la medicina*, Atti del Convegno di Capo d’Orlando (27-28 giugno 2003), Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici, Messina 2006, pp. 19-52; più in generale, cfr. Id., *Petrarca antimoderno. Studi sulle invettive e sulle polemiche petrarchesche*, Franco Cesati Editore, Firenze 2008.

<sup>11</sup> Per una conoscenza complessiva della medicina medievale, rimando a Nancy G. Siraisi, *Medieval and Early Renaissance Medicine. An Introduction to Knowledge and Practice*, University of Chicago Press, Chicago - London 1990. Karl Sudhoff sostiene che siano stati scritti almeno 288 trattati di medicina sulla peste nel periodo 1348-1500, cfr. Karl Sudhoff, *Pestschriften aus den ersten 150 Jahren nach der Epidemie des “schwarzen Todes” 1348*, “Archiv für Geschichte der Medizin”, 2 (1909) - 17 (1925).

<sup>12</sup> Cfr. Jole Agrimi - Chiara Crisciani, *Les consilia médicaux*, Brepols, Turnhout 1994, p. 10.

<sup>13</sup> Cfr. *ivi*, p. 19: «le *consilium* est un texte qu’un médecin écrit à la demande de quelqu’un au sujet d’un cas individuel (c’est-à-dire au sujet d’une maladie déterminée et présente chez un patient déterminé)». Cfr. anche Chiara Crisciani, *Consilia, responsi, consulti. I pareri del medico tra insegnamento e professione*, in Carla Casagrande - Chiara Crisciani - Silvana Vecchio (a cura di), *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004, pp. 259-279.

e Tommaso Del Garbo<sup>14</sup>. Ebbene, all'interno del *Consiglio contro la pestilentia* di quest'ultimo, nel capitolo XXV (*Dell'allegrezza della mente*), dedicato alla corretta profilassi in tempo di peste, leggiamo:

In prima non debbe l'uomo pensare nella morte, o vero haver passione di persona, di nessuna cosa si contristi, ma habbiasi il piensiero sopra di cose dilettevoli e piacevoli et giocose et al tutto si dee fuggire la malinconia<sup>15</sup>.

Coloro i quali vogliono tenersi lontani dal pericolo di venir contagiati dall'"aria corrotta" non soltanto devono guardarsi bene dall'aver «conversatione di troppa gente, quando la pestilentia è nel luogo» perché il «loro fiato è come veleno»<sup>16</sup>, ma devono adottare anche dei comportamenti equilibrati per rendersi meno vulnerabili al potenziale contagio. Dunque, la *meditatio mortis*, poiché intristisce l'animo, deve essere bandita ma, al di sopra di tutto, bisogna fuggire la malinconia.

Nel corso del Cinquecento, il trattato di Tommaso Del Garbo venne stampato quasi sempre proprio insieme al *Consilio* di Marsilio Ficino<sup>17</sup>. Il filosofo fiorentino, però, nel capitolo III (*Come si distende la peste et in quali persone*), dedicato all'analisi delle "complezioni" più vulnerabili al contagio del "vapore velenoso"<sup>18</sup>, afferma:

---

<sup>14</sup> Cfr. Teodoro Katinis, *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino. Il Consilio contro la pestilentia*, cit., pp. 29-53. Per le informazioni biografiche, cfr. Paolo Vian, *Gentile da Foligno*, in *DBI*, LIII, 1999, pp. 162-167; Augusto De Ferrari, *Del Garbo, Tommaso*, in *DBI*, XXXVI, 1988, pp. 581-585. Si veda anche Chiara Crisciani, *Gentile da Foligno e la medicina medievale*, in Antonio Pieretti (a cura di), *Presenze filosofiche in Umbria. II: Dal Medioevo all'Età contemporanea*, Mimesis, Milano - Udine 2012, pp. 75-91.

<sup>15</sup> Tommaso Del Garbo, *Consiglio contro la pestilentia*, in Marsilio Ficino, *Contro alla peste. Insieme con Tommaso del Garbo, Mengo da Faenza, & altri autori, e ricette sopra la medesima materia. Aggiuntovi di nuovo una Epistola dell'eccellente Giovanni Manardi da Ferrara, & uno Consiglio di Niccolò de' Rainaldi da Sulmona, non più stampati. Con due tavole, una de i capitoli, l'altra delle cose notabili*, Appresso i Giunti, Firenze 1576, p. 92.

<sup>16</sup> Ivi, p. 81.

<sup>17</sup> Cfr. Teodoro Katinis, *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino. Il Consilio contro la pestilentia*, cit., pp. 14-15.

<sup>18</sup> Marsilio definisce che cos'è *pestilentia* nei termini seguenti: «La pestilentia è uno vapore velenoso concreto nell'aria, inimico dello spirito vitale; inimico dico non per qualità elementale, ma per proprietà specifica; sì come è amica la tiriaca, la quale non è proprio amica perché sia calda o fredda o secca o humida, ma perché in tucta la compositione sua risulta una forma proportionata alla forma dello spirito vitale. Così quello vapore pestilente non proprio per calidità, frigidità, siccità, humidità è inimico, ma perché la proportionazione sua è

Può detto vapore maculare qualunque homore, ma maxime il sangue, secondo la colora, tertio flemma, quarto melancolia. Sì che e sanguigni sono più pericolosi, e collerici poco meno, poi flemmatici, meno che tutti e melancolici, perché l'omore freddo e secco non è apto a infiammarsi et putrefarsi, maxime perché hanno le vie strette ove à a passare el veleno<sup>19</sup>.

Qui il temperamento malinconico sembra rendere quasi immuni dal morbo; l'umore «freddo e secco», infatti, non è adatto ai processi naturali della patologia ma, anzi, sbarrando le porte, per così dire, al veleno impedendone la diffusione nell'organismo. Entrambi gli autori, sulla scorta dell'*auctoritas* di Avicenna<sup>20</sup>, concordano nel ritenere gli individui sanguigni i più esposti al contagio ed i melancolici i meno vulnerabili. Eppure, Del Garbo sostiene che per evitare rischi bisogna fuggire dalla malinconia più che dal pensiero della morte. Ma si riferisce alla stessa cosa? Oppure, con i termini *malinconia* e *melancolia* si intendono due realtà differenti? Rispondere a questo quesito risulta evidentemente determinante per la cura del paziente, ma per farlo occorre risalire alle origini della letteratura medica sulla *melancolia*.

### La “bile nera”

Il celebre aforisma di Ippocrate che recita «Se terrore e depressione perdurano a lungo, ciò significa melancolia»<sup>21</sup> rappresenta una delle prime forme di interpretazione medica della malinconia<sup>22</sup>. È nella letteratura ippocratica più tarda che appare la “bile nera” (*mélaina cholé*) come una delle sostanze che

---

quasi apuncto contraria alla proportione nella quale consiste lo spirito vitale del cuore», cfr. Marsilio Ficino, *Consilio contro la pestilentia*, I, cit., p. 159.

<sup>19</sup> Ivi, III, p. 163.

<sup>20</sup> Sull'influenza del *Canone* di Avicenna nella medicina tardo-medievale, rimando a Daniel Jacquart, *Lectures universitaires du Canon d'Avicenne*, in Jules Janssens - Daniel De Smet (eds.), *Avicenna and His Heritage*, Acts of the international colloquium, Leuven - Louvain-la-Neuve (September 8 - September 11, 1999), Leuven University Press, Leuven 2002, pp. 313-324. Per il periodo rinascimentale, cfr. Nancy G. Siraisi, *Avicenna in Renaissance Italy: The Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500*, Princeton University Press, Princeton 1987.

<sup>21</sup> Ippocrate, *Gli aforismi*, VI, 23, in Id., *Opere*, a cura di Mario Vegetti, UTET, Torino 1965, p. 406.

<sup>22</sup> Sul tema resta fondamentale il saggio di Jean Starobinski, *Storia del trattamento della malinconia*, in Id., *L'inchiostro della malinconia*, Einaudi, Torino 2014, pp. 5-112.

insieme al sangue, al flegma (o pituita) e alla bile gialla costituiscono il sistema dei cosiddetti “quattro umori”. Essi – com’è noto – sono ritenuti responsabili dello stato di salute o di malattia in base rispettivamente al loro equilibrio (*eucrasia*) o alla prevalenza di uno solo sugli altri (*discrasia*); di qui, tramite l’associazione degli umori ai quattro elementi (acqua, aria, terra, fuoco) e ad altrettante qualità (secco, umido, caldo, freddo), deriva la teoria dei “temperamenti” che determinano il carattere degli individui<sup>23</sup>. In questo contesto, tuttavia, come notava acutamente Jean Starobinski, emerge una prima ambiguità: il termine “malinconia”, da un lato, significa un umore naturale «che non può essere patogeno», dall’altro, «designa la malattia mentale prodotta dall’eccedenza o dall’alterazione di questo umore»<sup>24</sup>. Ad ogni modo, per quanto riguarda la prima accezione, Ippocrate sostiene che la malinconia sia comunque la condizione più vicina alla malattia, «pur non essendo di per sé una malattia»<sup>25</sup>.

La dialettica tra condizione patologica e disposizione naturale diventa ancora più forte all’interno della tradizione aristotelica. La complessità delle teorie sull’essenza della bile nera rinvenibili nelle opere autentiche di Aristotele, come ha recentemente evidenziato Bruno Centrone, non può

---

<sup>23</sup> Il trattato in cui compare per la prima volta la quadripartizione degli umori è il *De natura hominis*, attribuito a Polibio (dalla tradizione identificato con il genero di Ippocrate); cfr. Ippocrate, *La natura dell’uomo*, 4, in Id., *Opere*, cit., p. 417: «Il corpo dell’uomo ha in sé sangue, flegma, bile gialla e nera; questi costituiscono la natura del suo corpo e per causa loro soffre od è sano. È dunque sano soprattutto quando questi componenti si trovino reciprocamente ben temperati per proprietà e quantità, e la mescolanza sia completa. Soffre invece quando uno di essi sia in difetto o in eccesso o si separi nel corpo o non sia temperato con tutti gli altri»; per una storia del termine e dell’evoluzione della teoria degli umori, rimando a Bruno Centrone, *Alle radici della melanconia. Aristotele e il Problema XXX, 1*, in Simonetta Bassi - Maria Antonella Galanti - Valentina Serio (a cura di), *Figure della melanconia. Un fil noir tra filosofia, letteratura, scienza e arte*, Carocci, Roma 2020, [pp. 17-28], pp. 18-22; sulla nozione di melanconia nella letteratura fisiologica antica, cfr. Raymond Klibansky - Erwin Panofsky - Friz Saxl, *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Einaudi, Torino 1983, pp. 7-19.

<sup>24</sup> Jean Starobinski, *Storia del trattamento della malinconia*, cit., p. 11. Cfr. Ippocrate, *Épidémies*, VI, 8, 31, in *Oeuvres complètes d’Hippocrate*, 10 voll., éd. par Émile Littré, J. B. Baillièrre, Paris 1839-1861, V, p. 335; trad. it. Id., *Epidemie. Libro VI*, a cura di Daniela Manetti - Amneris Roselli, La Nuova Italia, Firenze 1982, pp. 193-195: «I melanconici per lo più tendono a diventare epilettici e gli epilettici melanconici. Prevale una di queste due malattie a seconda della direzione in cui si volge l’affezione, se al corpo sono epilettici, se alla mente melanconici».

<sup>25</sup> George Minois, *Storia del mal di vivere. Dalla malinconia alla depressione*, Edizioni Dedalo, Bari 2005, p. 16.



essere risolta alla luce di quanto si legge nel più celebre *Problema XXX, 1*<sup>26</sup>. Infatti, il successo avuto nei secoli da quest'opera pseudo-aristotelica che, probabilmente, è da attribuire a Teofrasto<sup>27</sup>, ha spinto alcuni studiosi a cercarne la compatibilità con le tesi autenticamente aristoteliche. Eppure, la drastica affermazione con cui si apre il trattato in questione «[...] tutti gli uomini rivelatisi straordinari, o nella filosofia, o nella politica, o nella poesia, o nelle arti appaiono essere stati melancolici, e alcuni a tal punto da essere vittima di quelle infermità che provengono dalla bile nera [...]»<sup>28</sup> appare difficilmente conciliabile con la connotazione negativa che emerge, in particolar modo, nei *Parva Naturalia* aristotelici.

Nel *De somno et vigilia*, si legge che i melancolici «giacché in essi la regione interna si raffredda tanto che in essi non si genera una gran quantità di esalazione [...] sono anche avidi di cibo ancorché siano gracili: i loro corpi sono come in uno stato per cui non traggono profitto da niente. La bile nera, essendo fredda, rende fredde la regione del nutrimento e le altre parti dove il residuo siffatto si trova in potenza»<sup>29</sup>. Essi, pertanto, sono poco predisposti al sonno che è un'affezione causata dal raffreddamento del calore indotto dall'evaporazione generata dal cibo. Ciò che appare qui non sembra altro che una situazione patologica. Inoltre, il riferimento alle particolari capacità divinatorie dei melancolici nel *De divinatione*<sup>30</sup>, che apparentemente sembrerebbe concordare con il dettato del *Problema XXX, 1*, tuttavia, appare insufficiente a giustificare la tesi della loro straordinarietà in campo filosofico, politico ed artistico. Ciononostante, l'autore del *Problema*, pur esprimendosi con categorie aristoteliche, sembra scostarsi dallo Stagirita quando propone per la prima volta nella storia del pensiero la fortunata sovrapposizione tra la figura del malinconico e quella dell'uomo di genio. È

<sup>26</sup> Cfr. Bruno Centrone, *Μελαγχολικός in Aristotele e il Problema XXX, 1*, in Id. (a cura di), *Studi sui Problemata physici aristotelici*, Bibliopolis, Napoli 2011 (Elenchos, 58), pp. 309-339.

<sup>27</sup> Cfr. Hellmut Flashar, *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*, De Gruyter, Berlin 1966, pp. 60-72.

<sup>28</sup> [Aristotele], *Problema XXX, 1. Perché tutti gli uomini straordinari sono melancolici*, a cura di Bruno Centrone, Edizioni ETS, Pisa 2018, p. 55.

<sup>29</sup> Aristotele, *Il sonno e la veglia*, 457a27-33, in Id., *L'anima e il corpo*. *Parva Naturalia*, a cura di Andrea L. Carbone, Bompiani, Milano 2002, p. 171.

<sup>30</sup> Cfr. Aristotele, *La divinazione nel sonno*, 463b17-20, in Id., *L'anima e il corpo*. *Parva Naturalia*, cit., p. 203: «[...] tutti quelli che hanno natura in certo qual modo loquace e melancolica hanno visioni di ogni tipo, perché sono soggetti a movimenti numerosi e di ogni tipo e pertanto si trovano ad avere rappresentazioni simili al vero, e in questi casi colgono nel segno come chi gioca a pari e dispari».



qui che troviamo una netta distinzione tra il melanconico patologico e il melanconico per natura. Dunque – concludono Klíbanky, Panofsky e Saxl – i quali vedono in questa teoria la vera e propria “rivoluzione” operata dai peripatetici, «è stata la filosofia naturale di Aristotele la prima a unificare la nozione puramente medica della melanconia e la concezione platonica del furore»<sup>31</sup>. Se è vero che su questo aspetto si fonderà la fortuna del trattato nel Rinascimento, ribattezzato «l'età della malinconia»<sup>32</sup> (su cui mi concentrerò successivamente), ora è necessario piuttosto sottolineare un dato prettamente fisiologico.

L'autore del *Problema XXX, I* assimila la natura della melanconia a quella del vino in quanto entrambi «hanno natura di spirito»<sup>33</sup>, vale a dire generano aria. Insomma, l'affezione melanconica è di natura aerea, come Aristotele aveva già rilevato nel trattato *Sui sogni*<sup>34</sup>. Emerge, dunque, una spiegazione di ordine puramente organico nella descrizione della fenomenologia del temperamento melanconico: l'alternanza tra stati depressivi ed eccitazione è dovuta alla straordinaria capacità della bile nera di raffreddarsi o riscaldarsi. Per tale ragione, conclude il *Problema XXX, I*: «poiché la potenza della bile nera è irregolare, irregolari sono anche i melancolici»<sup>35</sup>, non perché siano malati ma per la loro naturale costituzione<sup>36</sup>.

Una “razionalizzazione” della melanconia si ha, invece, nel *De locis affectis* di Galeno. Il libro III, che è ispirato al trattato sulla melanconia attribuito a Rufo d'Efeso<sup>37</sup>, presenta una visione totalmente organica del disturbo atrabiliare. È stato recentemente affermato che egli distingue tre tipi

<sup>31</sup> Raymond Klíbanky - Erwin Panofsky - Friz Saxl, *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, cit., p. 21.

<sup>32</sup> Cfr. Jean Starobinski, *L'inchiostro della malinconia*, cit., p. 44.

<sup>33</sup> Cfr. Aristotele, *Problema XXX. Saggezza, intelletto, sapienza*, a cura di Andrea L. Carbone, duepunti edizioni, Palermo 2011, p. 9.

<sup>34</sup> Cfr. Aristotele, *Sui sogni*, 461a21-24, in Id., *L'anima e il corpo. Parva Naturalia*, cit., p. 191: «[...] talvolta invece le visioni appaiono turbate e mostruose e i sogni non sono saldi, ad esempio nei melancolici, nei febbricitanti e nei bevitori. Tutte le affezioni siffatte, che attendono al pneuma, producono grande movimento e turbamento». Cfr. Bruno Centrone, *Μελαγχολικός in Aristotele e il Problema XXX, I*, cit., p. 314.

<sup>35</sup> Aristotele, *Problema XXX. Saggezza, intelletto, sapienza*, cit., p. 15.

<sup>36</sup> Ivi, p. 16: «[...] sono fuori dell'ordinario tutti i melancolici, non per malattia, ma per natura».

<sup>37</sup> Cfr. Hellmut Flashar, *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*, cit., pp. 84-104.

di bile nera<sup>38</sup>, ma sembra che, in realtà, egli ne abbia proposto una bipartizione in quanto non parla mai di un tipo, per così dire, “salutare” e non patologico. Lo scarto rispetto al *Problema* pseudo-aristotelico appare già evidente. Tre sono, invece, per Galeno le varietà diverse di melanconia<sup>39</sup>. Senza entrare in questioni complesse ed ancora aperte, tuttavia, ciò che interessa notare è il rovesciamento della fenomenologia: se prima il melanconico per natura era incline allo studio, adesso, viceversa, è l’intensa attività intellettuale a poter generare la melanconia<sup>40</sup>. Ecco che emerge la natura “psicosomatica” del disturbo melanconico che, pertanto, va inserito nella più vasta dinamica dei rapporti tra corpo e anima; come correttamente notava Jackie Pigeaud, piuttosto che considerare la melanconia come un disturbo dell’anima o del corpo, essa va indagata come una malattia della relazione tra l’anima e il corpo<sup>41</sup>. Il che equivale a domandarsi: è la bile nera la causa della tristezza, oppure, viceversa, questa è la causa della generazione dell’umore nero? Se è vera la seconda tesi, allora, chi non è melanconico per temperamento naturale, può comunque diventarlo; vi sarebbe, insomma, anche una melanconia “acquisita”.

### *Due “malinconie”*

È possibile ipotizzare, dunque, che i medici del Trecento si riferissero a due specie diverse di melanconia caratterizzate da un’opposta funzione rispetto al contagio pestilenziale? La prima, quella naturale, conferirebbe al paziente una sorta di “protezione” nei confronti del morbo; la seconda, quella “acquisita”, invece, costituirebbe un grave pericolo perché renderebbe l’individuo, per così dire, più vulnerabile e, pertanto, più esposto al contagio. Non bisogna dimenticare, però, che i filosofi medievali dovevano confrontarsi anche con una vasta letteratura spirituale, prodotta soprattutto in ambito monastico, in

<sup>38</sup> Cfr. Keith Andrew Stewart, *Galen’s Theory of Black Bile. Hippocratic Tradition, Manipulation, Innovation*, Brill, Leiden - Boston 2019, pp. 75-91.

<sup>39</sup> Cfr. Jean Starobinski, *L’inchiostro della malinconia*, cit., p. 28.

<sup>40</sup> George Minois, *Storia del mal di vivere. Dalla malinconia alla depressione*, cit., pp. 14-15. La distinzione tra una melanconia derivante da una combinazione naturale di umori e un’altra causata da un “cattivo regime” è già presente in Rufo d’Efeso, cfr. Rufus d’Éphèse, *Oeuvres*, éd. Charles Daremberg - Émile Ruelle, Imprimerie Nationale, Paris 1879, pp. 357-358: «Quelques-uns parmi les mélancoliques le sont de nature et en vertu de leur tempérament congénital, d’autres, au contraire, le sont venus à la suite d’un mauvais régime. Cette seconde variété se produit toujours avec lenteur et sourdement».

<sup>41</sup> Cfr. Jackie Pigeaud, *La maladie de l’âme. Étude sur la relation de l’âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Les Belles Lettres, Paris 1981, p. 125.

cui gran parte della sintomatologia melanconica era ascritta al peccato dell'*acedia*<sup>42</sup>. In questi scritti, evidentemente, la tristezza e l'angoscia vanno fuggite non per salvare il corpo dalla malattia, ma per risparmiare l'anima dalla dannazione eterna. Peraltro, è all'interno di questo contesto che trova spazio anche un'alternativa o concomitante eziologia del disturbo: il Maligno può agire sugli umori degli uomini oppure, al contrario, la loro particolare mescolanza può predisporre al suo influsso, come accade in particolare col temperamento melanconico che è terreno fertile per le tentazioni del Diavolo. Per dirla con le parole di Lutero: *melancholia balneum Diaboli*<sup>43</sup>. Si potrebbe a questo punto richiamare alla memoria il famoso "demone meridiano" o "demone di mezzogiorno" di cui parla il Salmo 90<sup>44</sup> e che, negli scritti spirituali, assale il monaco nella sua cella<sup>45</sup>. Evagrio Pontico (345ca-399), Giovanni Cassiano (360-435), Giovanni Climaco (579ca-649ca) sono soltanto alcuni dei Padri della Chiesa che prestano attenzione al tema, spesso rivolgendosi ai novizi con l'intento di prepararli all'assalto di Satana<sup>46</sup>. La fenomenologia della tentazione è la seguente: l'anacoreta inizia a ricordare la

<sup>42</sup> Cfr. Jean Starobinski, *L'inchiostro della malinconia*, cit., pp. 35-39.

<sup>43</sup> Cfr. Martin Lutero, *Tischreden* (1531-1546), 455, hrsg. von Ernst Kroker, 6 voll., in *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Böhlau, Weimar 1912-1921, I, p. 198: «Monachi dixerunt et vere: Melancholicum caput est paratum balneum diabolo. Ideo etiam. Ecclesiasticus monet: Expelle tristitiam etc.»; trad. it. Id., *Discorsi a tavola*, Einaudi, Torino 1969, p. 73: «Lo dissero i monaci, e avevano ragione: "Una testa malinconica è un bagno pronto per il Diavolo". Perciò anche l'*Ecclesiastico* ammonisce: "Scaccia la tristezza" ecc.». Per la fonte medievale, cfr. *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi. Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters in alphabetischer Anordnung*. Gesammelt und herausgegeben von Hans Walter, 6 voll., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963-1969, (Carmina medii aevi posterioris Latina II/1-6), I, 268, n. 2338a.

<sup>44</sup> *Sal* 90, 5-6: «Non timebis a timore nocturno; A sagitta volante in die, A negotio perambulante in tenebris; Ab incursu, et daemonio meridianis».

<sup>45</sup> Cfr. Evagrio Pontico, *Trattato pratico*, 12, in Luigi d'Ayala Valva (a cura di), *Il cammino del monaco. La vita monastica secondo la tradizione dei padri*, Qiqajon, Bose 2009, p. 774: «Il demone dell'*acedia*, che è chiamato anche *demone di mezzogiorno* (*Sal* 90,6) è il più opprimente di tutti i demoni. Assale il monaco verso l'ora quarta e assedia la sua anima fino all'ora ottava»; cfr. anche Giorgio Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino 1977, pp. 5-14.

<sup>46</sup> Cfr. Roberto Gigliucci (a cura di), *La malinconia. Dal monaco medievale al poeta crepuscolare*, Rizzoli, Milano 2009, pp. 64-68; per un'agile lettura di alcuni testi antologici sulle cause e i "rimedi" dell'*acedia* del monaco, si veda Luigi d'Ayala Valva (a cura di), *Il cammino del monaco. La vita monastica secondo la tradizione dei padri*, cit., pp. 769-793. Più in generale, cfr. Celestino Corsato, *Tristezza - malinconia - accidia nella letteratura patristica*, in Alessandro Grossato (a cura di), *Umana, divina Malinconia*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2010 («Quaderni di Studi Indo-Mediterranei», III), pp. 129-161.

sua vita precedente e a desiderare i beni del mondo che ha lasciato; così inizia a provare inquietudine fino a giungere ad un vero e proprio disgusto per la vita ascetica che sta conducendo ed al tentativo di fuggire dal luogo in cui si trova<sup>47</sup>. È celebre la tradizione iconografica dell'eremita Antonio che nel deserto è tentato dai demoni<sup>48</sup>. Nella letteratura monastica del Medioevo latino, a partire dalla “riforma” dei sette vizi capitali ad opera di Gregorio Magno<sup>49</sup>, tuttavia, l'*acedia* viene unita alla *tristitia*; come scriverà Tommaso

---

<sup>47</sup> Cfr. Evagrio Pontico, *Trattato pratico*, 12, cit., p. 774: «Innanzitutto [il demone dell'*acedia*] gli suscita l'impressione che il sole si muova lentamente o che sia immobile, e che il giorno sia di cinquanta ore. Poi lo costringe a fissare continuamente le finestre e a balzare fuori dalla cella, a osservare il sole per vedere quanto disti ancora dall'ora nona, e a guardare tutt'intorno, di qua e di là, se per caso [compaia] qualcuno dei fratelli. Gli ispira inoltre odio per il luogo, per il suo stesso genere di vita e per il lavoro manuale; e gli suggerisce che tra i fratelli è venuta meno la carità e che non c'è chi possa consolarlo. E se per caso in quei giorni qualcuno ha rattristato il monaco, il demonio si serve anche di questo per accrescere il suo odio. Lo spinge poi a desiderare altri luoghi in cui possa trovare facilmente il necessario per vivere ed esercitare un mestiere meno faticoso e più remunerativo; e aggiunge che l'essere graditi al Signore non è legato a un luogo, perché – come è detto – la divinità può essere adorata ovunque (cf. Gv 4, 21-24). A tutto ciò unisce anche il ricordo dei familiari e della sua vita passata, gli prospetta la lunga durata della vita, mettendogli davanti agli occhi le fatiche dell'ascesi; e, per così dire, mette in atto ogni stratagemma, affinché il monaco abbandoni la cella e fugga lo stadio».

<sup>48</sup> La fonte è la *Vita Antoni*, scritta nel IV secolo da Atanasio, su cui si veda Christine Mohrmann (a cura di), *Vite dei Santi. I: Vita di Antonio*, 8-9, 13, 51-53, ed. Gerhardus Johannes Marinus Bartelink, trad. it. di Pietro Citati e Salvatore Lilla, Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1974, pp. 26-31, 34-37, 105-107. Cfr. André Chastel, *La Tentation de Saint-Antoine ou le songe du mélancolique*, in Id., *Fables, Formes, Figures*, Flammarion, Paris 1978, pp. 137-148; Maxime Préaud, *Saturne, Satan, Wotan et saint Antoine Ermite*, “Les Cahiers de Fontenay”, 33 (1983), pp. 81-102. Sulla “lotta” di Antonio con il Demonio, testimoniata da un ricco apparato iconografico, rimando a Laura Fenelli, *Dall'eremo alla stalla. Storia di sant'Antonio abate e del suo culto*, Laterza, Roma - Bari 2011, in part. pp. 34-41.

<sup>49</sup> Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, XXXI, XLV, ed. Marc Adriaen, Brepols, Turnhout 1985 (Corpus Christianorum, Series Latina 143 B), pp. 1610-1611. Il sistema dei “vizi capitali” è nato in ambiente monastico ed il primo ad elaborare una vera dottrina sui vizi fu proprio Evagrio Pontico che ne individuò otto (gola, lussuria, avarizia, ira, tristezza, accidia, vanagloria, superbia), come conferma il suo discepolo Giovanni Cassiano. Fu, invece, Gregorio Magno a trasformarli in sette, aggiungendo l'invidia; cfr. Carla Casagrande - Silvana Vecchio, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino 2000, *passim*. Sull'eliminazione dell'*acedia* dal sistema gregoriano dei vizi, cfr. Sigfried Wenzel, *The Sin of Sloth: “Acedia” in Medieval Thought and Literature*, The University of North California Press, Chapel Hill Ca. 1967, pp. 23-28.

d'Aquino: «acedia vero est quaedam tristitia»<sup>50</sup>.

Insomma, si profilano due dimensioni della malinconia: una è quella umorale, derivante dalla spiegazione medica del temperamento individuale, l'altra è quella morale che, ispirata dalla religione cristiana, fa dell'angoscia e della disperazione una conseguenza del peccato nonché il terreno fertile per la tentazione diabolica<sup>51</sup>. Da una parte, dunque, l'interpretazione fisiologica, dall'altra, quella teologica.

L'Umanesimo eredita tutte queste tradizioni, a cui dobbiamo aggiungere quella astrologica che, probabilmente a partire dalla *translatio* dei testi arabi risalenti almeno al nono secolo, associa la melanconia all'influsso del pianeta Saturno<sup>52</sup>. Ed è in questo contesto culturale che si verifica un inedito incontro tra i molteplici motivi legati al tema dell'atrabile<sup>53</sup>; anzi, c'è anche chi ha notato che proprio nell'insistenza sul colore nero, in particolar modo nelle arti visive, è da ricercare ciò che accomuna la peste, la melanconia e il diavolo<sup>54</sup>. Certamente, il maggior interprete quattrocentesco della “costellazione melanconia” è stato il *melancholicus* Ficino<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 63, a. 2, ed. Leonina e trad. it. a cura dei Frati Domenicani, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014, p. 703: «Acedia vero est quaedam tristitia, qua homo redditur tardus ad spirituales actus propter corporalem laborem».

<sup>51</sup> Cfr. Ildegarda di Bingen, *Cause e cure delle infermità*, Sellerio, Palermo 2012, p. 218: «Nell'istante in cui Adamo trasgredi il precetto divino, nel suo sangue si coagulò la malinconia [...] da cui nascono la tristezza e la disperazione, perché il Diavolo al tempo della caduta di Adamo forgiò la malinconia, che talvolta rende l'uomo dubbioso e incredulo».

<sup>52</sup> Cfr. Raymond Klibansky - Erwin Panofsky - Friz Saxl, *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, cit., pp. 119 sgg.; Margot Wittkower - Rudolf Wittkower, *Nati sotto Saturno. La figura dell'artista dall'Antichità alla Rivoluzione francese*, Einaudi, Torino 2016<sup>3</sup>, pp. 116-123.

<sup>53</sup> Per un quadro complessivo delle varie declinazioni del tema in età umanistico-rinascimentale, si veda Luisa Rotondi Secchi Tarugi (a cura di), *Malinconia ed allegrezza nel Rinascimento*, Nuovi Orizzonti, Milano 1999.

<sup>54</sup> François Azouvi, *La peste, la mélancolie et le diable, ou l'imaginaire réglé*, “Diogène”, 108 (1979), pp. 124-143.

<sup>55</sup> La “complexione malinconica” di Marsilio viene confermata dalla sua prima biografia redatta da Giovanni Corsi a pochi anni dalla sua morte (1506): l'autore afferma che la salute del filosofo non era affatto stabile, perché soffriva molto di una debolezza di stomaco, e sebbene apparisse sempre allegro e festoso in compagnia, tuttavia si pensava che sedesse a lungo in solitudine e diventasse come intorpidito dalla malinconia. Ciò avveniva – continua Corsi – o dalla bile nera prodotta dall'eccessiva combustione della bile attraverso il continuo studio notturno, o, come Ficino stesso scrisse, da Saturno, che alla sua nascita era ascendente in Aquario e quasi in quadratura con Marte in Scorpione; cfr. Giovanni Corsi, *Vita Marsilii Ficini*, in Raymond Marcel, *Marsile Ficin (1433-1499)*, Les Belles Lettres, Paris 1958, [pp. 680-689], p. 686. Per l'“oroscopo” di Ficino, si veda Marsilio Ficino, *Scritti sull'astrologia*,

### *Tra mania e melanconia*

Nel capitolo quarto del primo dei *De vita libri tres*, il filosofo fiorentino indaga le ragioni per le quali i letterati sono o diventano malinconici (*Quot sint causae quibus litterati melancholici sint vel fiant*), distinguendo tre cause: celeste, naturale ed umana. La prima considera i pianeti Mercurio e Saturno, numi tutelari della ricerca, che essendo «freddi e secchi» come la malinconia, “partecipano” questa loro natura agli uomini di lettere. La seconda è da individuare nel loro sforzo di raccoglimento interiore, come dalla circonferenza al centro, che è tipico dell’elemento terra a cui è «assai simile l’atrabile». Infine, l’ultima, che «dipende da noi», è caratterizzata dalla dissoluzione degli spiriti a causa dell’attività della mente che porta ad un’essiccazione del cervello e del sangue, che diventano secchi e freddi<sup>56</sup>. Tutte queste cose – conclude Ficino – rendono «lo spirito melancolico e l’animo mesto e timoroso, dal momento che le tenebre interiori riempiono di tristezza e di terrore l’animo molto più di quelle esterne». Tra tutti, i più colpiti dalla melanconia sono proprio i filosofi<sup>57</sup>.

---

a cura di Ornella Pompeo Faracovi, Rizzoli, Milano 1999, p. 225: «Una melanconia che mi sembra impressa in me fin dalla nascita da Saturno, posto nel mio Ascendente più o meno alla metà dell’Aquario, e che nell’Aquario stesso riceve Marte e la Luna in Capricorno, e forma un quadrato con Sole e Mercurio, che in Scorpione occupano la nona casa»; cfr. Ornella Pompeo Faracovi, *Altissimus planetarum. Il tema di Saturno nel De vita*, “Bruniana & Campanelliana”, 19, 1 (2013), pp. 57-66.

<sup>56</sup> Cfr. Marsilio Ficino, *De vita libri tres*, I, 4, ed. and tr. by Carol V. Kaske - John R. Clark (*Three Books on Life*), Medieval and Renaissance Texts and Studies, Tempe, Arizona 1998, pp. 112-114. Per la nozione di *spiritus* nella filosofia ficiniana, cfr. Daniel Pickering Walker, *Medical Spirits and God and the Soul*, in Marta Fattori - Massimo L. Bianchi (a cura di) *Spiritus. IV Colloquio internazionale del Lessico intellettuale europeo*, (Roma, 7-9 gennaio 1983), Edizioni dell’Ateneo, Roma 1984, pp. 233-244; Id., *Magia spirituale e magia demoniaca da Ficino a Campanella*, Aragno, Torino 2002, pp. 9-20. Più in generale, cfr. Silvia Parigi, *Spiriti, effluvi, attrazioni. La fisica «curiosa» dal Rinascimento al secolo dei lumi*, Bibliopolis, Napoli 2011, pp. 23-52.

<sup>57</sup> Cfr. Marsilio Ficino, *De vita libri tres*, I, 4, cit., p. 114: «Haec omnia melancholicum spiritum maestumque et pavidum animum efficere solent, siquidem interiores tenebrae multo magis quam exteriores maerore occupant animum atque terrent. Maxime vero litteratorum omnium hi atra bile premuntur, qui sedulo philosophiae studio dediti mentem a corpore rebusque corporeis sevocant, incorporeisque coniungunt, tum quia difficilium admodum opus maiori quoque indiget mentis intentione, tum quia quatenus mentem incorporeae veritati coniungunt, eatenus a corpore disiungere compelluntur».



In seguito, Marsilio differenzia due specie di *melancholia*: la prima è quella che «i medici chiamano naturale», mentre la seconda è contingente e prodotta per surriscaldamento<sup>58</sup>. Più avanti, poi, egli, in maniera singolare, pur mantenendo ancora per entrambe la denominazione di *atra bilis*, definisce l'una *candida bilis*, che va cercata ed alimentata, in opposizione all'altra la quale, invece, deve essere evitata perché dannosa<sup>59</sup>. Sembra che, dunque, che Ficino abbia individuato per la prima volta una sorta di “bile bianca” (assente nella tradizione ippocratico-galenica) completamente diversa dalla pericolosissima “bile nera”<sup>60</sup>. Quest'ultima, la melanconia *adusta*, nasce dalla combustione degli umori, il cui vapore salendo al cervello nuoce alla capacità di giudizio e provoca quello stato di eccitazione che i greci chiamano *mania* «noi invece, furore»<sup>61</sup>. È questo il luogo dell'opera ficiniana in cui si sarebbe consumata l'unione tra le teorie pseudo-aristoteliche del *Problema XXX, 1* e il tema del “furore divino”<sup>62</sup>, che avrebbe portato, poi, alla nascita del concetto rinascimentale di “uomo di genio”<sup>63</sup>. Tuttavia, tanto nella dedica a Lorenzo de' Medici del *Commento allo Ione* quanto nell'orazione VII del

<sup>58</sup> Cfr. *ivi*, I, 5, p. 116: «Melancholia, id est atra bilis, est duplex: altera quidem naturalis a medicis appellatur, altera vero adustione contingit. Naturalis illa nihil est aliud quam densior quaedam sicciorque pars sanguinis. Adusta vero in species quattuor distribuitur: aut enim naturalis melancholiae aut sanguinis purioris aut bilis aut salsae pituitae combustione concipitur. Quaecunque adustione nascitur iudicio et sapientiae nocet».

<sup>59</sup> Cfr. *ivi*, I, 6, p. 122: «Quorsum haec de atrae bilis humore tam multa? Ut meminerimus quantum atra bilis, immo candida bilis eiusmodi, quaerenda et nutrienda est tanquam optima, tantum illam quae contra se habet (ut diximus) tanquam pessimam esse vitandam».

<sup>60</sup> Cfr. Armando Maggi, *La melanconia tra medicina e demonologia*, in Antonio Clericuzio - Germana Ernst (a cura di), *Il Rinascimento e l'Europa*, V: Le scienze, Angelo Colla Editore, Treviso - Costabissara (Vicenza) 2008, [pp. 281-295], p. 284; Laurent Cantagrel, *De la maladie à l'écriture. Genèse de la mélancolie romantique*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2004, pp. 55-61. Sulla “malinconia bianca”, rimando a Teresa Chevolet, *La mélancolie blanche: physiologies de l'inspiration poétique à la Renaissance*, “Versants: revue suisse des littératures romanes”, 26 (1994), pp. 67-94.

<sup>61</sup> Cfr. Marsilio Ficino, *De vita libri tres*, I, 5, cit., p. 116: «Nempe dum humor ille accenditur atque ardet, concitatos furentesque facere solet, quam Graeci maniam nuncupant, nos vero furorem».

<sup>62</sup> Il tema viene affrontato già nell'epistola giovanile *De divino furore* (1457), che si legge in Marsilio Ficino, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, a cura di Sebastiano Gentile, Olschki, Firenze 1990, pp. 19-28; cfr. Sebastiano Gentile, *In margine all'epistola «De divino furore» di Marsilio Ficino*, “Rinascimento”, 23 (1983), pp. 33-77.

<sup>63</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*, Brill, Leiden - Boston - Köln 2002, in partic. pp. 82-107.



*Commento al Simposio*, Ficino distingue anche due forme di “mania”. Egli, infatti, scrive che, nel *Fedro*, il furore è definito una forma di *alienatio mentis* distinta in due specie: l’una causata da una malattia dell’uomo, che andrebbe denominata “follia”, l’altra ispirata da Dio, il cui nome è “furore divino”<sup>64</sup>. Si potrebbe affermare che all’origine di questa “confusione” tra melanconia e mania vi sia la traduzione ciceroniana di *melancholia* con il termine *furor* nelle *Tusculanae Disputationes*<sup>65</sup>, ma certamente la teoria ficiniana presenta una più forte giustificazione filosofica nella *Theologia Platonica*.

Nel secondo capitolo (*Septem vacationis genera*) del libro XIII del suo capolavoro, Marsilio Ficino elenca sette generi di *vacatio animae*, espressione con cui egli indica alcuni stati speciali di separazione dell’anima dal corpo in cui essa si dimostra in grado di compiere azioni straordinarie: sonno, sincope, umore melanconico, complessione temperata, solitudine, meraviglia e castità<sup>66</sup>. La contrazione dell’*humor melancholicus* – scrive il filosofo – fa sì che l’anima si allontani dalle attività esterne in modo da renderla libera sia in stato di veglia che di sonno. In questa situazione di quiete, i melanconici «se vengono rapiti dalla volontà divina, diventano tanto più concitati degli altri, quanto i corpi densi, se sono accesi, ardono più

---

<sup>64</sup> Cfr. Marsilio Ficino, *Argumentum in Ionem*, ed. and tr. by Michael J. B. Allen (*Commentaries on Plato, Volume 1: Phaedrus and Ion*), The I Tatti Renaissance Library, Cambridge 2008, p. 194: «Plato noster, optime Laurenti, furorem in Phaedro mentis alienationem definit. Alienationis autem duo genera tradit, unam ab humanis morbis, alteram a deo provenientem: insaniam illam, hanc divinum furorem nuncupat»; Id., *El libro dell’amore*, a cura di Sandra Niccoli, Olschki, Firenze 1987, p. 187: «El nostro Platone diffinisce nel *Phedro* el furore essere alienatione di mente, e insegna due generationi d’alienatione, delle quale stima che l’una venga da infermità humana, l’altra da spiratione divina: la prima chiama stoltitia, la seconda furore divino».

<sup>65</sup> Cfr. Cicerone, *Le Tusculane*, III, 5, 11, a cura di Adolfo Di Virgilio, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1996, p. 206: «Hanc enim insaniam, quae iuncta stultitiae patet latius, a furore disiungimus. Graeci volunt illi quidem, sed parum valent verbo: quem nos furorem, μελαγχολίαν illi vocant; quasi vero atra bili solum mensa ac non saepe vel iracundia graviore vel timore vel dolore moveatur». Cfr. Laurent Cantagrel, *De la maladie à l’écriture. Genèse de la mélancolie romantique*, cit., pp. 68-69; Fabrizio Meroi, *Tra «miseria» e «dignitas». Immagini della follia da Alberti a Voltaire*, ETS, Pisa 2018, pp. 18-21.

<sup>66</sup> Cfr. Marsilio Ficino, *Theologia Platonica (de immortalitate animorum)*, XII, 2, edd. James Hankins - William R. Bowen, tr. by Michael J. B. Allen - John Warden (*Platonic Theology*), 6 voll., Cambridge - London 2001-2006, IV, pp. 150-168; cfr. Sylviane Bokdam, *La théorie ficinienne de la vacance de l’âme dans la Theologia platonica: songe, prophétie et liberté*, “Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance”, 57, 3 (1995), pp. 537-549.

intensamente di quelli meno densi»<sup>67</sup>. Come è stato recentemente rilevato da Daniele Conti, vi è uno stretto legame non solo teorico ma anche temporale tra la *Theologia Platonica* e il primo dei *De vita libri tres* a proposito della melanconia, anzi il secondo testo costituirebbe quasi una sorta di approfondimento dei presupposti fisiologici di quella condizione speciale che favorisce la profezia naturale, tematizzata nella prima opera<sup>68</sup>. Soprattutto, la concentrazione dei filosofi paragonata alla qualità dell'elemento terra – che abbiamo citato più sopra a proposito dei libri *De vita* – ritorna anche nella *Theologia*<sup>69</sup>. Tuttavia, il tema della profezia può rappresentare, per così dire, un ponte non soltanto tra queste due opere, ma anche tra esse e il *Consilio contro la pestilentia*.

### “*Simpatia*” e contagio

Nel trattato sulla peste, Ficino racconta i «dieci stupendi miracoli» verificatisi a Volterra nelle feste di Natale del 1477 in occasione del ritrovamento di alcune reliquie di San Pietro da cui egli predisse «extrema tribulatione di guerra et di peste» poiché questi «et simili sono segni di peste propinqua»<sup>70</sup>. Il medesimo episodio viene riportato anche in altri due luoghi degli *Opera omnia* del filosofo fiorentino: nell'epistola *Spiritus ubi vult spirat* indirizzata a papa Sisto IV, dove scrive che lui stesso e altri *conphilosophi* «et prophetiae et astrologiae pariter studiosi» hanno interpretato quei miracoli come segni di prossimi spaventosi sconvolgimenti<sup>71</sup>; e nel libro XVIII della *Theologia*

<sup>67</sup> Cfr. Marsilio Ficino, *Theologia Platonica (de immortalitate animorum)*, XII, 2, cit., p. 162: «Sed et hi quando numine rapiuntur, tanto ceteris concitiores fiunt, quanto corpora densa; si accendantur, ferventius urunt quam corpora rara».

<sup>68</sup> Cfr. Daniele Conti, *Marsilio Ficino: melancolia e profezia*, in Simonetta Bassi - Maria Antonella Galanti - Valentina Serio (a cura di), *Figure della melancolia. Un fil noir tra filosofia, letteratura, scienza e arte*, cit., [pp. 29-43], pp. 36-40.

<sup>69</sup> Cfr. Marsilio Ficino, *Theologia Platonica (de immortalitate animorum)*, XII, 2, cit., IV, pp. 122-124: «[...] Quod ego ob eam causam arbitror evenire, quoniam humoris melancholici natura terrae sequitur qualitatem, quae numquam late sicut cetera elementa diffunditur, sed arctius contrahitur in se ipsam. Ita melancholicus humor animam et invitat et iuvat ut in se ipsam se colligat. Rursus, anima, si frequenter ita ipsos in se spiritus colligit, propter continuam agitationem partibus humorum subtilibus resolutis complexionem corporis multo magis terream efficit quam acceperit, praesertim cum habitudinem corporis se colligendo reddat compressiorem. Talis autem est terrae natura».

<sup>70</sup> Cfr. Marsilio Ficino, *Consilio contro la pestilentia*, XXIII, cit., pp. 207-208.

<sup>71</sup> Cfr. Id., *Opera quae hactenus extitere et quae in lucem nunc primum prodire omnia*, ex officina Henricpetrina, Basileae 1576, rist. anast. con lettera di Paul O. Kristeller e premessa di Mario Sancipriano, 2 voll., Bottega d'Erasmus, Torino 1962 (d'ora in poi *Opera omnia*), I,

*Platonica* dove, invece, vengono riconosciuti come «indicium resurrectionis»<sup>72</sup>. Pertanto, se è vero che l'umore melanconico ricopre un posto di prestigio tra le *vacationes animae* in quanto “potenzia” le facoltà intellettive dell'anima, la sua “protezione” nei confronti del morbo diventa duplice. Esso, per così dire, da una parte, difende l'individuo sul piano fisiologico impedendo all'aria velenosa di corrompere gli organi, dall'altra, prevedendo con largo anticipo il futuro scoppio dell'epidemia, gli consente di mettere in atto tutte quelle forme tradizionali di profilassi per evitare il contagio (fuga dalla città, distanziamento sociale e permanenza solitaria in luogo idoneo, purificazione dell'aria, ecc.)<sup>73</sup>. L'“oro di Saturno”<sup>74</sup>, dunque, non sarebbe prezioso soltanto per i *Musarum sacerdotes* che, senza lamentarsi per gli effetti nefasti del vecchio e lento pianeta freddo e secco, devono piuttosto gioire dei suoi doni<sup>75</sup>, ma anche per tutti quelli che, grazie alla loro natura saturnina, possono difendersi meglio degli altri dalla minaccia della

---

p. 813: «[...] Inde conclusimus proximum biennium fore adeo miserabile, (ut vulgo putetur) supremum illud mundi exitium imminere, communem scilicet et extremam generis humani calamitatem bello, peste, fame praementem, principum cuiusque generis interitum plurimorum, novam deinde sub falso propheta haeresim surrecturam».

<sup>72</sup> Id., *Theologia Platonica (de immortalitate animorum)*, XVIII, 9, cit., VI, pp. 168-170: «Certe nostra aetate anno MCCCCLXXVII Decembre atque Ianuario reliquiae quaedam Petri Apostoli in urbe Volaterrana repertae miracula duodecim ostenderunt, et ingentia illa quidem et omni populo manifesta. Haec et similia potissima sunt resurrectionis indicia [...]». Su questo tema, mi sia consentito di rinviare a Roberto Melisi, *Miseria e dignità dell'uomo nel pensiero di Marsilio Ficino*, Città Nuova, Roma 2021, pp. 285-292.

<sup>73</sup> Cfr. Marsilio Ficino, *Consilio contro la pestilenzia*, XXIII, cit., pp. 208-209: «Allora fuggi in prima che sia el primo de' dodici mila segniati [...]. Ancora ti dico che fugga di lungi cioè in luogo che né persona né cose di tale luogo pervenga a te, et sia luogo ove non si oda né suono né romore alcuno del luogo morbato, et che vi sia monti alti in mezo che inpedischino che 'l vapore velenoso o per vento che di là soffi o pure per dilatatione et amplificazione, non vi aggiungha. Considera che luogo ove fuggi non si convenga con pestilente, in modo che sia simile in caldo, freddo, secco, humido, nebbie, piove, venti. [...] Tertio ti dico: torna tardi, perché per poca infectione che resti, basta a maculare subito quelli che per tempo se ne sono facti alieni. Però chi dopo 'l fuggire spesso visita el luogo pestilente, incorre più pericolo che chi vi sta fermo con cautela, perché mal sopporta la natura el nuovo et subito accidente, et oltre questo rimane la mala qualità per lungo tempo [...] nelle mura, legniami, panni et cetera. Inquanto alla qualità dell'aria, basta tre mesi, el quale spatio è una delle quarte dell'anno, in modo che ove nessuno per tre mesi è morbato, l'aria s'intende purghata [...]».

<sup>74</sup> Cfr. Thomas Moore, *Pianeti interiori. L'astrologia psicologica di Marsilio Ficino*, Moretti & Vitali, Bergamo 2008, pp. 198-202.

<sup>75</sup> L'oscillazione tra il biasimo e la lode dell'influsso saturnino è al centro di uno scambio epistolare tra Ficino e l'*amicus unicus* Giovanni Cavalcanti, cfr. Marsilio Ficino, *Scritti sull'astrologia*, cit., pp. 221-225.

“moria”. È in questo riconoscimento della funzione terapeutica dell’atrabile sia sul piano fisico che psicologico che Ficino si dimostra pienamente medico del corpo e dell’anima, come egli stesso si presenta nella dedica dei *De vita libri tres* a Lorenzo de’ Medici<sup>76</sup>.

Ulteriori legami tra i libri *De vita* ed il *Consilio contro la pestilentia* sono individuabili a proposito della descrizione del meccanismo del contagio. Il filosofo inserisce quest’ultimo all’interno della più vasta dinamica della *sympatheia* universale, secondo cui tutto il mondo è attraversato da intimi legami che lo rendono come un grande vivente che danza secondo principi musicali<sup>77</sup>. Anzi, è proprio il fenomeno della risonanza simpatetica ad essere scelto da Ficino sia per dimostrare la concordia cosmica<sup>78</sup>, sia il contagio del morbo, come emerge dal confronto tra i due testi.

Nel capitolo 17 del *De vita coelitus comparanda* si legge:

Non è forse vero che quando risuona una cetra ne risuona un’altra? E questo accade solamente a questa condizione, che anche quest’ultima abbia una figura simile e sia posta di fronte alla prima e le corde di entrambe siano poste e tese in modo simile. Che cosa mai provoca questo effetto, che una cetra subito sia influenzata da una cetra, se non una certa posizione e una certa conformità di figura<sup>79</sup>?

---

<sup>76</sup> Cfr. Marsilio Ficino, *De vita libri tres*, cit., p. 102: «Ego sacerdos minimus patres habui duos: Ficinum medicum, Cosmum Medicem. Ex illo natus sum, ex isto renatus. Ille quidem me Galieno tum medico tum Platónico commendavit; hic autem divino consecravit me Platoni. Et hic similiter atque ille Marsilium medico destinavit: Galienus quidem corporum, Plato vero medicus animorum»; sul tema, si veda Cesare Vasoli, *Un “medico” per i “sapienti”: Ficino e i Libri de vita*, in Burkhard Mojsisch - Olaf Pluta (hrsg.), *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag*, 2 voll., Grüner, Amsterdam 1991, II, pp. 1013-1028, ora anche in Cesare Vasoli, *Tra “maestri” umanisti e teologi*, Le Lettere, Firenze 1991, pp. 120-141.

<sup>77</sup> Cfr. Marsilio Ficino, *De vita libri tres*, III, 2, cit., p. 250: «Et quod maximus est, mundus animal in se magis unum est quam quodvis aliud animal, si modo est animal perfectissimus»; Id., *Opera omnia*, cit., II, p. 1746: «Totus mundus est animal unum ratione musica saltans [...]. Ipse quidem saltator intentione spectat primo insistam sibi musicam, deinde per hanc membrorum mundanorum revolutiones, tertio per eas prospicit quodammodo quae inde sequuntur vel saltem significantur».

<sup>78</sup> Cfr. Graziella Federici Vescovini, *L’expressività del cielo di Marsilio Ficino, lo Zodiaco medievale e Plotino*, “Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter”, 1 (1996), pp. 111-125.

<sup>79</sup> Marsilio Ficino, *De vita libri tres*, III, 17, cit., pp. 330-332: «Nonne sonante cithara quadam altera reboat? Ob id tantum, si et ipsa similem figuram habeat atque e conspectu sit posita, et

Nel *Consilio contro la pestilentia*, invece, egli si rivolge a chi assiste il malato di peste in questi termini:

Tu che governi l'infermo sappi che quanto più gli se' propinquo di sangue o più simile di complessione et constelatione, più porti pericolo di contagione, per che da soggetto simile al simile, agevolmente si distende la qualità, come da fuoco in aria, d'aria in acqua, d'acqua in terra, et quando due cithare o due corde sono in sulla medesima tempera, el movimento et suono dell'una risponde nell'altra<sup>80</sup>.

Il medesimo principio che, da un lato, spiega la dinamica della trasmissione della malattia pestilenziale, dall'altro, giustifica la cura più efficace per la melanconia. La "musicoterapia" ficiniana<sup>81</sup> è, infatti, fondata proprio sulla capacità dei suoni di combinarsi tra loro meglio dei preparati medicinali e di rigenerare efficacemente lo *spiritus*<sup>82</sup>. La possibilità di ottenere dai pianeti un influsso positivo, su cui si reggono le sue tecniche di "composizione astrologica"<sup>83</sup>, è dettata proprio dalla simpatia cosmica<sup>84</sup>. L'efficacia

---

fides in ea positae et intentae similiter. Quidnam hic efficit, ut cithara subito patiatur a cithara, nisi situs aliquis et quaedam figura conformis?».

<sup>80</sup> Id., *Consilio contro la pestilentia*, XXII, cit., p. 205. Cfr. Teodoro Katinis, *A Humanist Confronts the Plague: Ficino's Consilio contro la Pestilentia*, "MLN", 125, 1 (2010), [pp. 72-83], p. 75.

<sup>81</sup> Cfr. Jacomien Prins, *A Philosophic Music Therapy for Melancholy in Marsilio Ficino's Compendium in Timaeum*, in Andrea Sieber - Antje Wittstock (hrsg.), *Melancholie - zwischen Attitüde und Diskurs. Konzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit*, V&R Unipress, Göttingen 2010, pp. 119-143. Per l'interpretazione proposta dalla psicologia analitica, si veda Peter Ammann, *Music and Melancholy: Marsilio Ficino's Archetypal Music Therapy*, "The Journal of Analytical Psychology", 43, 4 (1998), pp. 571-588.

<sup>82</sup> Cfr. Marsilio Ficino, *De vita libri tres*, III, 21, cit., p. 358: «Eadem quoque virtute quando coelestia imitatur, hinc quidem spiritum nostrum ad coelestem influxum, inde vero influxum ad spiritum mirifice provocat. Iam vero materia ipsa concentus purior est admodum coeloque similior quam materia medicinae».

<sup>83</sup> La "musica astrologica" è inserita all'interno della più vasta "medicina astrologica", su cui si veda Giancarlo Zanier, *La medicina astrologica e la sua teoria: Marsilio Ficino e i suoi critici contemporanei*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1977. Per approfondire, mi permetto di rinviare al mio *Teoria musicale e tecniche di composizione astrologica in Marsilio Ficino*, "Studi filosofici", 36 (2013), pp. 9-26.

<sup>84</sup> Cfr. Marsilio Ficino, *De vita libri tres*, III, 21, cit., p. 360: «Tu igitur horum quattuor unumquemque cantibus tibi suis conciliabis, praesertim si competentes cantibus sonos adhibeas; adeo ut cum eorum more opportune canendo et sonando clamaveris, responsuri protinus videantur vel instar echo, vel sicut corda quaedam in cithara tremens, quotiens

terapeutica della musica nel trattamento del disturbo atrabiliare viene argomentata anche nel *Comento al Timeo*<sup>85</sup> e trova conferma in alcune belle pagine dell'*Epistolario*<sup>86</sup>.

Sebbene Ficino sostenga che vi sia uno stretto legame tra medicina e musica, in quanto entrambe derivano dal dio Apollo<sup>87</sup>, sorprendentemente nel *Consilio* non vi è traccia del ricorso ai suoni nella cura della peste. È un'assenza che non passa inosservata tanto più che nella trattatistica precedente e successiva ci si imbatte spesso in trattamenti musicali del morbo pestilenziale<sup>88</sup>. Tommaso Del Garbo, ad esempio, proprio dopo aver messo in guardia dalla melanconia – come abbiamo visto più sopra – tesse le lodi della musica per la corretta profilassi da adottare in tempo di peste<sup>89</sup>. Indicazioni simili, poi, si ritrovano in autori della prima età moderna come Johannes Salius, Nicolas de Nancel, Prospero Borgarucci o Giovanni Battista da Napoli<sup>90</sup>. Probabilmente la ragione di questa mancanza è da ricercare nella sostanziale difesa ficiniana del cosiddetto modello “miasmatico” del contagio<sup>91</sup>: se, come abbiamo rilevato, per Ficino «pestilentia è uno vapore

---

vibratur altera temperata similiter. Atque, ut vult Plotinus et Iamblichus, ita naturaliter id tibi continget e coelo, quemadmodum vel ex cithara reboatus sive tremor, vel ex opposito pariete fit echo».

<sup>85</sup> Cfr. Jacomien Prins, *Echoes of an Invisible World. Marsilio Ficino and Francesco Patrizi on Cosmic Order and Music Theory*, Brill, Leiden - Boston 2015, pp. 194-207.

<sup>86</sup> Cfr. Marsilio Ficino, *Scritti sull'astrologia*, cit., p. 225: «Quanto poi al mio essere troppo pauroso in rapporto alle contrarietà, cosa che ogni tanto mi rimproveri, ne attribuisco la colpa a una specifica complessione, la melanconia, che è, mi pare, molto amara, se non viene lenita e addolcita, in qualche modo, dal ricorso frequente al suono della cetra». Nelle lettere *Medicina corpus, musica spiritum, theologia animum curat* a Francesco Musani e *De musica* ad Antonio Canigiani, il filosofo giustifica il potere terapeutico della musica, cfr. Marsilio Ficino, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., pp. 92-93, 161-163.

<sup>87</sup> Cfr. Id., *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 161: «[...] Platonici autem nostri ad unum deum, scilicet Apollinem, referunt, quem prisci theologi medicine inventorem ac cithare pulsande regem existimaverunt. [...] Cum ergo idem sit musice dux medicineque repertor, quid mirum utranque artem sepe ab eisdem hominibus exerceri?»; Id., *De vita libri tres*, cit., p. 104: «Nam et Phoebus idem est medicinae repertor poesisque magister, vitamque ille suam nobis non tam per herbas quam per citharam cantumque largitur».

<sup>88</sup> Cfr. Remi Chiu, *Plague and Music in the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.

<sup>89</sup> Cfr. Tommaso Del Garbo, *Consiglio contro la pestilentia*, cit., p. 92: «Et udendo canti di melodia è buono, et usare con persone piacevoli è ancora buono. Tutte le letitie nel tempo predetto sono buone [...]».

<sup>90</sup> Cfr. Remi Chiu, *Plague and Music in the Renaissance*, cit., pp. 16-19.

<sup>91</sup> Per una ricostruzione dei diversi modelli esplicativi della dinamica del contagio nella storia della medicina, rimando a Vivian Nutton, *The Seeds of Disease: an Explanation of Contagion*

velenoso concreto nell'aria», potenzialmente tutta l'aria potrebbe essere corrotta e, pertanto, l'efficacia simpatetica della musica si rivelerebbe inefficace se non, addirittura, pericolosa. Essa, infatti, in particolar modo attraverso l'impiego del canto<sup>92</sup>, determinerebbe una maggiore assunzione di aria corrotta. La musica, pertanto, può curare i vapori melanconici, non quelli pestilenziali.

### *Un'epidemia di malinconia?*

I “vapori di malinconia” esalati dal malato, che vanno a formare quasi una sorta di alone atrabiliare intorno al *melancholicus*, vengono considerati contagiosi da alcuni autori rinascimentali<sup>93</sup>. Giulio Cesare Vanini<sup>94</sup>, in particolare, nel dialogo VII (*La guarigione delle malattie capitata miracolosamente ad alcuni al tempo della religione pagana*) del suo *I meravigliosi segreti della natura, regina e dea dei mortali (De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis)* descrive in termini chiarissimi questa dinamica, paragonandola, tra l'altro, proprio con quella dell'epidemia pestilenziale:

negli storici leggiamo che quando si respira anche la più piccola quantità di vapori di un corpo appestato non solo vanno in rovina intere famiglie, ma addirittura grandissime città. Taccio poi del veleno preparato da alcuni stregoni girovaghi, un veleno che uccide gli uomini che lo respirano. In Germania ho conosciuto un cattolico che nella settimana santa non visitava le pubbliche chiese, ma assisteva alle

---

*and Infection from the Greeks to the Renaissance*, “Medical History”, 27 (1983), pp. 1-34, ora in Id., *From Democedes to Harvey. Studies in the History of Medicine*, Variorum Reprints, London 1988, cap. XI.

<sup>92</sup> Sull'essenza del “canto”, cfr. Marsilio Ficino, *De vita libri tres*, III, 21, cit., p. 358: «Memento vero cantum esse imitatore omnium potentissimum. [...] Iam vero materia ipsa concentus purior est admodum coeloque similior quam materia medicinae. Est enim aer et hic quidem calens sive tepens, spirans adhuc et quodammodo vivens, suis quibusdam articulis artubusque compositus sicut animal, nec solum motum ferens affectumque praefrens, verum etiam significatum afferens quasi mentem, ut animal quoddam aerium et rationale quodammodo dici possit».

<sup>93</sup> Cfr. Jean Starobinski, *L'inchiostro della malinconia*, cit., p. 46.

<sup>94</sup> Per una presentazione generale del filosofo, rimando a Francesco Paolo Raimondi (a cura di), *Giulio Cesare Vanini. Filosofia della libertà e libertà del filosofare*, Atti del terzo Convegno internazionale di studi vaniniani (Lecce-Taurisano, 7-9 febbraio 2019), Aracne, Roma 2019 e alla recente monografia di Mario Carparelli, *Giulio Cesare Vanini. Il filosofo, l'empio, il rogo*, Liberlibri, Macerata 2021.



cerimonie sacre in una cappella privata, perché in tale periodo i cristiani sono in lutto ed emettono respiri melanconici e sospiri. Perciò egli non metteva piede nel tempio pieno di vapori molesti per non respirarli e perché non lo predisponessero alla melanconia<sup>95</sup>.

Il modello del contagio della peste, dunque, viene applicato dal filosofo salentino all'“avvelenamento” dell'aria nelle chiese affollate durante i riti della Settimana Santa a causa dei *suspiria* e *afflatus* melanconici dei fedeli cristiani. Il cattolico tedesco che preferisce assistere ai riti della Passione nella cappella privata per evitare di “contagiarsi” di melanconia nei templi pubblici non fa nient'altro che adottare una misura di prevenzione già sperimentata da secoli nella lotta alla peste: la fuga. Quella che sembra paventare Vanini è paragonabile ad una “epidemia di malinconia”: come il corpo di un solo appestato può contagiare un'intera famiglia, è sufficiente la presenza di un solo cristiano malinconico per predisporre alla melanconia tutti i partecipanti al rito. I vapori molesti da lui emessi appaiono, pertanto, estremamente contagiosi.

Non stupisce, poi, il riferimento del filosofo salentino al fenomeno del tarantismo, la cui dinamica viene spiegata esclusivamente *de naturalibus* escludendo qualsiasi causa soprannaturale. Egli ricorre ad un'altra “storiella” per dimostrare la tesi della spiegazione fisica del “contagio” della danza: mentre si trovava a Lione, venne a conoscenza di un episodio verificatosi in un albergo cittadino dove, chi entrasse in una camera, subito iniziava a saltare. Mentre i cattolici e gli ugonotti attribuivano la causa di questi episodi ad un “artificio diabolico”, egli li ascriveva ad una “causa naturale”: polvere di falangio (vale a dire la “tarantola”, il ragno ritenuto responsabile del “morso” che provoca la danza) essiccato versata nel vino<sup>96</sup>. Ma, dal momento che non

<sup>95</sup> Giulio Cesare Vanini, *I meravigliosi segreti della natura, regina e dea dei mortali*, a cura di Francesco Paolo Raimondi, Congedo Editore, Galatina 1990, p. 486.

<sup>96</sup> Cfr. *ivi*, pp. 484-485: «Nel mese di marzo, trovandomi a Lione, seppi di alcuni amici che un lacché in un modesto albergo fu squisitamente accolto dall'oste il quale, avendogli chiesto per una cenetta trenta soldi, provocò l'ira dell'egregio fannullone. Questi saluta subito l'albergatore, sale in camera e, chiuse le porte, pone a quanto pare non so che cosa in un vaso d'argilla e, riempita la stanza di fumi, se ne va. In seguito sale in camera un servo per vedere se egli avesse rubato qualcosa, ma subito comincia a saltare; anzi, chiunque entrava in quella camera era spinto a fare altrettanto. Tutti, non solo i cattolici, ma anche gli Ugonotti, attribuivano la causa di ciò ad un artificio diabolico. Giulio Cesare, invece, si faceva beffe di tali senili storielle ed ascriveva ogni cosa alla causa naturale. Ed infatti si deve pensare che quel lacché abbia avuto con sé la polvere di un falangio essiccato e l'abbia versata nel vino. Colui che per primo salì nella cameretta, bevve un sorso di quel vino e subito ne uscì

tutti lo avevano bevuto, il contagio era avvenuto evidentemente a causa dei “vapori” diffusi nella stanza dove erano state prontamente chiuse le finestre «per non fare uscire il fumo»<sup>97</sup>. La stessa guarigione dei “tarantolati”, peraltro, non avviene per un potere magico della musica, ma per l’effetto del movimento generato dalla danza che espelle il veleno, attraverso il sudore: «col movimento il veleno si allontana dal cuore e si spande altrove. [...] perciò, cessata la musica, non immediatamente, ma con gradualità, la malattia riprende vigore»<sup>98</sup>.

Dalla lettura di questi passi, notiamo come il modello “miasmatico” venga applicato da Vanini tanto al tarantismo quanto alla melanconia: se non è necessario essere morsi dalla “tarantola” per ammalarsi (come voleva una lunga tradizione<sup>99</sup>), ma basta, per così dire, respirare i suoi fumi, allo stesso modo, per diventare “melanconici”, potrebbe anche non verificarsi un eccesso di bile nera, ma risulterebbe sufficiente respirare l’aria corrotta dai “vapori funesti” dei fedeli nelle chiese affollate.

### Conclusioni

Ripercorrere gli intrecci tra epidemia e malinconia nell’arco temporale che va all’incirca dalla metà Trecento ai primissimi anni del Seicento, rappresenta

---

saltellando. Ora se il morso della tarantola induce a saltare, perché la polvere di quello stesso ragno essiccato, sciolta nel vino, non potrà produrre lo stesso effetto?».

<sup>97</sup> Ivi, p. 485.

<sup>98</sup> Ivi, p. 482. Cfr. ivi, p. 483: «Forse più correttamente dirò che la cura è data non dalla musica, ma dalla faticosa danza stimolata dalla musica ed affermerò fiducioso che tale veleno, certamente freddissimo, è vinto ed espulso dal sudore».

<sup>99</sup> Cfr. Marsilio Ficino, *De vita libri tres*, III, 16, cit., p. 324: «Phalangua quinetiam in Apulia ictu quopiam vel occulto spiritum animumque repentino stupore permutant»; ivi, III, 21, p. 362: «Esse vero Phoebeam medicamque in sono et eo quidem certo potentiam ex eo patet, quod qui in Apulia tacti phalanguo sunt, stupent omnes semianimesque iacent, donec certum quisque suumque sonum audiat. Tunc enim saltat ad sonum apte sudatque inde atque convalescit. Ac si post annos decem similem audiverit sonum, subito concitatur ad saltum. Sonum vero illum ex indicis esse Phoebeum Iovialeque conicio». Il tema, poi, si ritrova (solo per citare qualche illustre filosofo rinascimentale) anche in Girolamo Cardano, Pietro Pomponazzi, Giovan Battista Della Porta e Tommaso Campanella. Per approfondire, soprattutto all’interno della filosofia campanelliana, rimando a Maurizio Cambi, *Musica Medicina Magia. Saggi su Ficino e Campanella*, l’arcael’arco edizioni, Nola 2010, pp. 155-189 e alla ricca bibliografia ivi indicata. Per un’interpretazione ormai divenuta classica del fenomeno del “tarantismo”, si veda Ernesto De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, il Saggiatore, Milano 1961.

un tentativo, condotto senza alcuna pretesa di esaustività<sup>100</sup>, di mostrare la lunga durata di alcune teorie che si pongono costantemente al confine tra filosofia, medicina e la più generale “storia della cultura”. Si è visto come le tesi “ippocratico-galeniche” presentino una complessità tale da impedire talvolta la loro assimilazione in un’unica categoria storiografica, e non soltanto nei casi in cui l’influsso di altre correnti di pensiero si renda predominante come nel caso esemplare di Marsilio Ficino. Questi, nella sua duplice veste di medico e filosofo – come si è tentato di evidenziare – se, nel *Consilio contro la pestilentia* propone un’interpretazione tutto sommato tradizionale della peste (di cui si è voluto ricordare brevemente le origini trecentesche), nei *De vita libri tres*, alla luce delle fonti (neo-)platoniche, inaugura una nuova stagione – ormai da decenni studiata dai critici – della melanconia. Peraltro, i legami tra la visione “simpatetica” del cosmo e la dinamica del “contagio”, se da un lato, riescono a mostrare con relativa facilità l’eziologia della malattia, dall’altro, invece, risultano meno efficaci in ambito terapeutico.

Il concetto di malinconia tra tardo Medioevo e prima età moderna presenta molteplici significati che oscillano dal campo fisiologico a quello morale, passando attraverso tematiche che sarebbero ascrivibili al campo psichiatrico<sup>101</sup>. Questa lunga tradizione riceverà, poi, tra le pagine dell’*Anatomy of Melancholy* di Robert Burton una vera e propria trattazione “enciclopedica”, a partire dal recupero del *topos* antico del “Democrito malinconico” tramandato dall’epistolario pseudo-ippocratico<sup>102</sup>. La

<sup>100</sup> Per la tradizione aristotelica rinascimentale sulla malinconia, rimando ai bei saggi di Valeria Sorge, *Melancholy in Parva Naturalia of Agostino Nifo*, in Ivica Raguz - Simo Sokcevic (eds.), *Melancholy between Creativity and Depression*, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Đakovo 2017, pp. 268-296; Ead., *L’homo melancholicus nei Parva naturalia di Agostino Nifo*, in Pierandrea Amato - Alberto Giovanni Biuso - Vincenzo Bochicchio - Maria Teresa Catena - Felice Masi - Valeria Pinto - Nicola Russo - Simona Venezia (a cura di), *Metafisica dell’immanenza. Scritti per Eugenio Mazzarella*. Volume I: *Ontologia e storia*, Mimesis, Milano - Udine 2021, pp. 333-344.

<sup>101</sup> Su questa linea interpretativa, rimando ai contributi raccolti in Yasmin Haskell (ed.), *Diseases of the Imagination and Imaginary Disease in the Early Modern Period*, Brepols, Turnhout 2011.

<sup>102</sup> Si veda la recente edizione integrale dell’opera di Robert Burton, *L’anatomia della malinconia*, a cura di Luca Manini - Amneris Roselli, testo inglese a cura di Thomas C. Faulkner - Nicolas K. Kiessling - Rhonda L. Blair, Bompiani, Milano 2020. Sulla relazione tra il *Democritus ridens* e lo pseudonimo burtoniano *Democritus Junior*, cfr. J. Starobinski, *Il riso di Democrito*, in Id., *L’inchostro della malinconia*, cit., pp. 125-140; Id., *L’utopia di Robert Burton*, ivi, pp. 141-176. Sulla lunga storia della contrapposizione tra Eraclito e

melanconia, dunque, inizia proprio dal Rinascimento a legarsi con la coscienza della natura bifronte dell'uomo, sospeso – come scriverà Blaise Pascal – tra l'“infinitamente grande” e l'“infinitamente piccolo”<sup>103</sup>. Sarà poi compito delle “filosofie dell'esistenza” sviscerarne tutte le implicazioni antropologiche<sup>104</sup>, liberando finalmente la malinconia dalla logica della malattia per ritenerla – come sostiene Romano Guardini – «intimamente connessa con le profondità della nostra essenza umana»<sup>105</sup>.

---

Democrito, il *philosophus flens* e il *philosophus ridens*, invece, si veda Sonia Maffei, «È facile la censura implacabile del riso». *Linee della fortuna del topos di Eraclito che piange e Democrito che ride fino al XVIII secolo*, in Giuseppe Fornari (a cura di), *Eraclito: la luce dell'oscuro*, Olschki, Firenze 2017, pp. 189-221. Per la celebre *Epistola 17* a Damageto, rimando a Ippocrate, *Lettere sulla follia di Democrito*, a cura di Amneris Roselli, Liguori, Napoli 1998, pp. 55-77.

<sup>103</sup> Cfr. Blaise Pascal, *Pensieri*, 230, in Id., *Opere complete*, a cura di Maria Vita Romeo, Bompiani, Milano 2020, pp. 2383-2393.

<sup>104</sup> Cfr. Pio Colonnello, *Melanconia ed esistenza*, Luciano, Napoli 2003.

<sup>105</sup> Romano Guardini, *Ritratto della malinconia*, Morcelliana, Brescia 2006<sup>6</sup>, p. 13. Rizzo