

UNESP  UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO” – Faculdade de Ciências e Letras
Departamento de Linguística, Literatura e Letras Clássicas
Câmpus de Araraquara – SP

RICHARD LAZARINI

A ONTOLOGIA DO *FUROR POETICUS*
DE MARSÍLIO FICINO: uma leitura
da *Introdução ao Íon de Platão*



ARARAQUARA – SP
2025

RICHARD LAZARINI

**A ONTOLOGIA DO *FUROR POETICUS*
DE MARSÍLIO FICINO:** uma leitura
da Introdução ao Íon de Platão

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Literários da Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, câmpus de Araraquara, para a obtenção do título de Doutor em Estudos Literários.

Linha de Pesquisa: História Literária e Crítica

Orientador: Prof. Dr. João Batista Toledo Prado

Bolsa: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

ARARAQUARA – SP
2025

L431o Lazarini, Richard
A ontologia do furor poeticus : uma leitura da
Introdução ao Íon de Platão / Richard Lazarini. --
Araraquara, 2025
198 p.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista
(UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara
Orientador: João Batista Toledo Pardo

1. Literatura. 2. Literatura filosófica. 3. Filosofia
renascentista. 4. Renascença. 5. Século XV. I. Título.

IMPACTO POTENCIAL DESTA PESQUISA

Esta pesquisa tem um potencial inovador, pois propõe uma nova interpretação sobre um dos autores mais importantes do Renascimento Italiano, Marsílio Ficino, e uma de suas principais teses: o *furor poeticus*. Assim, espera-se que este trabalho contribua para futuras pesquisas sobre o tema.

POTENTIAL IMPACT OF THIS RESEARCH

This research has innovative potential, as it proposes a new interpretation about one of most important authors of the Italian Renaissance, Marsilio Ficino, and one of his main theses: *furor poeticus*. Thus, it is hoped that this work will contribute to future research on this topic.

RICHARD LAZARINI

**A ONTOLOGIA DO *FUROR POETICUS*
DE MARSÍLIO FICINO:** uma leitura
da Introdução ao Íon de Platão

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Literários da Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, câmpus de Araraquara, para a obtenção do título de Doutor em Estudos Literários.

Linha de Pesquisa: História Literária e Crítica

Orientador: Prof. Dr. João Batista Toledo Prado

Data da Defesa: 29.05.2025 (5a.-feira)

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: Prof. Dr. João Batista Toledo Prado
Universidade Estadual Paulista (UNESP)

Membro Titular: Prof. Dr. Brunno Vinicius Gonçalves Vieira
Universidade Estadual Paulista (UNESP)

Membro Titular: Profa. Dra. Elaine Cristine Sartorelli
Universidade de São Paulo (USP)

Membro Titular: Profa. Dra. Monalisa Carrilho de Macedo
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Membro Titular: Profa. Dra. Andrea María Noel Paul
Universidad Nacional de General Sarmiento

Local: Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras, câmpus de Araraquara

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior –Brasil (CAPES) – Código de Financiamento: 001.

Ao Professor João Batista.

Às professoras Andrea, Elaine e Monalisa.

Ao professor Brunno Vieira.

Aos meus familiares Maria, Solange e Edson.

Ao meu precioso amigo e imprescindível revisor Adriano Tarra Betassa Tovani Cardeal.

Aos meus inestimáveis amigos Davi Pellegrini, Diego Gírio, Thiago de Souza Serra, Mateus Lima dos Santos, Mizael Pinto de Souza, Cristiano Dias e Fernanda Pilla Bardela.

RESUMO

Na *Introdução ao Íon de Platão*, Marsílio Ficino (1433-1499), ilustre filósofo do Renascimento Italiano, retomou o conceito de “inspiração poética” – tratado pelo filósofo grego em seus diálogos *Íon* e *Fedro* – denominando-o *furor poeticus* (“furor poético”). Para Ficino, esse *furor* se realiza na alma humana, sendo que, antes, ele necessita ter sua influência recebida pela dimensão espiritual-fisiológica do homem. Assim sendo, deve haver uma preparação que dependa de influxos do planeta Saturno sobre o humor do temperamento melancólico – a denominada “bile negra” – que, transmutando-se, engendra junto ao coração tipos espirituais que “sensibilizam” o campo fisiológico, potencializando a atenção dos órgãos sensoriais, sobretudo da audição, que se capacita a ouvir a sinfonia gerada pelas esferas celestes, que, percorrendo os espaços, alcança a internalidade humana e desperta – por intermédio da *phantasia* – a sua instância anímica, descaída desde os graus súperos de Mente e Uno até os ínferos graus de Natureza e Corpo. Então, o *furor poético* se manifesta no instante no qual a alma desperta: ele ativa o grau anímico de Opinião, com o fito de encetar a subida da alma, por meio do grau de Razão, até as gradações superiores e restabelecer, pelos *furores* seguintes (*mistérico, vático e amatório*), a posição que ocupava antes da queda. Além disso, as formas das coisas sensíveis, geradas pelas *razões seminais* de uma instância anímica superior (e distinta da que descaiu em corpos humanos) – a *Anima Mundi* (Alma do Mundo) – refletem, em si, as ideias, que são conteúdo do grau de Mente, que reflete o sumo grau de Uno, princípio de todas as coisas. Quando são apreendidas pelo indivíduo, as formas podem ter os seus reflexos vistos pela alma desperta em *furor poeticus*. Assim, a alma pode, gradualmente, contemplar o Uno por meio dos reflexos das ideias na forma, que, pelos *furores*, estimula-a a ascender rumo aos supremos graus do real, restaurando-a na sua posição ontológica original.

Palavras-chave: alma; bile negra; espíritos; forma; *furor poeticus*; *phantasia*.

ABSTRACT

In his *Introduction to Plato's Ion*, Marsilio Ficino (1433–1499), a preeminent philosopher of the Italian Renaissance, revisited the concept of “poetic inspiration” — as addressed by the Greek philosopher in his dialogues *Ion* and *Phaedrus*— in which he redefined as *furor poeticus* (“poetic frenzy”). According to Ficino, this *furor* is actualized within the human soul; however, it first requires reception through the anthropic spiritual-physiological dimension. Such preparation depends on the astrological influence of the planet Saturn upon the melancholic temperament, particularly on the humor known as “black bile” which, after undergoing transmutation, brings forth — in conjunction with the heart — spiritual types that attune the physiological plane. This heightened sensitivity enhances the perceptive capabilities of the senses, particularly the faculty of hearing, allowing it to perceive the symphony woven by the celestial spheres. Traversing the cosmos, this music penetrates human inwardness and awakens — through the mediation of *phantasia* — the psychic faculty, which had fallen from the superior degrees of Mind and the One to the inferior degrees of Nature and Body. *Poetic frenzy* manifests at the precise moment when the soul lapses into awakens: it activates the psychic degree of Opinion, initiating the soul’s ascent through the degree of Reason toward the higher gradations, ultimately seeking to restore — through the subsequent frenzies (mystical, vatic, and amorous) — its original prelapsarian state. Furthermore, the forms of sensible objects, generated by the seminal reasons of a higher psychic entity — the *Anima Mundi* (World’s Soul), distinct from the soul that has fallen into anthropic bodies — reflect within themselves the Ideas, which constitute the content of the degree of Mind and, in their own manner, reflect the supreme degree of the One, the principle of all things. When apprehended by the individual, these forms reveal their reflections to the soul awakened by *furor poeticus*. Thus, the soul may gradually contemplate the One through the reflections of the Ideas within the forms, being urged by the frenzies to ascend toward the supreme degrees of reality and, thereby, reclaim its original ontological position.

Keywords: soul; black bile; spirits; form; *furor poeticus*; *phantasia*.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO: Nótula biobibliográfica sobre Marsílio Ficino	11
1.1 Brevíssima contextualização do <i>furor poeticus</i>	15
1.2 Forma, espírito e humor	18
1.3 A influência plotiniana e os graus de realidade	21
1.4 A Alma do Mundo e as razões seminais	26
1.5 Problema e percurso	28
1.6 Plano dos capítulos	30
 2. CAPÍTULO I: A alma e a hierarquia do real	 33
2.1 A tripla constituição anímica e a natureza das coisas	35
2.1.1 A Qualidade enquanto Natureza.....	36
2.1.2 As atuações da Alma.....	41
2.1.3 Razão e Opinião.....	44
2.2 As regiões íferas e a natureza humana.....	49
2.3 Geração da forma: Alma do Mundo, Razões Seminais e Natureza	52
2.4 A forma da Natureza.....	54
2.5 Corpo, qualidade e quantidade.....	56
2.5.1 Os modos de consideração da forma.....	59
2.5.2 Gêneros, espécies e particulares	60
2.6 Formas e estabilidade: preâmbulo para a cognição humana	62
2.6.1 Influências astrais em formas terrestres	63
2.6.2 A harmonia sensível	68
2.7 Considerações gerais sobre o primeiro capítulo.....	71
 3. CAPÍTULO II: Forma, espíritos e influências astrais	 75
3.1 Preâmbulo à concepção ficiniana de “espíritos”	76
3.1.1 A <i>phantasia</i>	79
3.1.2 Sentidos e espírito.....	82
3.1.3 Luz e sonoridade.....	84
3.1.4 Harmonia espiritual	87
3.2 A estrutura espiritual humana.....	88
3.2.1 As subdivisões do espírito	89

3.2.2 Espíritos naturais	90
3.2.3 Espírito vital	92
3.2.4 Espírito animal	96
3.3 Humores e espíritos	101
3.4 Considerações gerais sobre o segundo capítulo	107
4. CAPÍTULO III: Melancolia e bile negra	110
4.1 Primeira causa da melancolia: celeste	110
4.2 Segunda causa da melancolia: natural	111
4.3 Terceira causa da melancolia: humana	112
4.4 A bile negra natural: seus benefícios e limites	117
4.4.1 A produção da bile negra: suas influências	118
4.5 O aquecimento da bile e suas transmutações	121
4.6 O poeta e o acadêmico: um cotejo	129
4.7 Considerações gerais sobre o terceiro capítulo	135
5. CAPÍTULO IV: O <i>furor poeticus</i>	137
5.1 As negações dos <i>furores</i> e os germens do <i>furor poeticus</i>	141
5.1.1 Torpor e perturbação anímicos	143
5.2 <i>Phantasia confusa</i> e Natureza <i>versus</i> Opinião e Razão: as atuações dos <i>furores</i> sobre essas instâncias	145
5.3 O <i>furor poeticus</i> e as suas características	151
5.3.1 A sinfonia celeste e a recepção auditiva	157
5.4 Considerações gerais sobre o quarto capítulo	164
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	168
REFERÊNCIAS	177
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	182
ANEXO 1: Tradução do texto <i>Argumentum Marsilii Ficini Florentini in Platonis Ionem de furore poetico ad Laurentium Medicem</i> [“Introdução de Marsílio Ficino, o florentino, ao <i>Íon</i> , de Platão, sobre o furor poético, a Lourenço de Médici”]	185
ANEXO 2: Ilustrações	194

1 INTRODUÇÃO

Nótula biobibliográfica sobre Marsílio Ficino

Sabe-se que Marsílio Ficino nasceu aos 19 de outubro de 1433¹, em Figline, cidade “[...] localizada na região do Vale do Arno, que se estende de Arezzo aos portões de Florença”². Sua família detinha certo prestígio. Diotifeci d’Agnolo di Giusti, genitor de Marsílio Ficino, exercia a profissão de médico-cirurgião em Florença – ele atendia, “[...] especialmente, famílias nobres, dentre as quais havia os Médici, que desempenhariam função ímpar na trajetória de Ficino”³.

Há uma indagação feita por Carvalho⁴ – uma das comentadoras de M. Ficino – acerca da origem do sobrenome desse pensador florentino, visto que seu nascimento se deu em Figline, e seu pai era um “di Giusti”, e não um “Ficino”, o que causa certa estranheza. Havendo recorrido ao ilustre comentador Marcel Raymond, Carvalho explica que o primeiro a ter evocado o nome “Ficino” foi o pai de Marsílio, “[...] uma vez que provinha do diminutivo de seu próprio nome: Diotifeci”⁵. Isso teria sido feito quando o pai de M. Ficino brincou com as duas últimas sílabas do seu prenome – “fe” e “ci” –, fato que deu “[...] origem ao diminutivo ‘Fecinus’, que, em seguida, tornou-se ‘Ficino’”⁶.

Quanto à cidadania florentina, Carvalho revela que “[...] o mais provável é que a família de Ficino a tenha obtido em meados de 1450 por meio do favor da família Médici da qual Ficino era próximo em virtude do ofício de seu pai”⁷. Até 1456, Marsílio imprimia a seguinte assinatura em seus textos: “Marsilius Feghinensis”. Desde 1457, passou a “[...] assiná-los como ‘Marsilius Ficinus Florentinus’”⁸.

Dadas suas relações com a nobreza, a família de Diotifeci dispunha de condições pecuniárias favoráveis, de sorte que podia confiar seu filho aos “[...] cuidados do que hoje chamaríamos de ‘babá’, o que era incomum na época”⁹. Contudo, a confortável situação financeira dessa família não durou muito.

Pelo que Carvalho relata, o patrimônio do progenitor de Marsílio Ficino “[...] incluía terras de cultivo de vinho e azeitonas”, algo que era “[...] suficiente para que sustentasse toda a família com tranquilidade”. No decurso do tempo, Diotifeci, mais interessado em cuidar da sua

¹ Marsílio Ficino faleceu no ano 1499.

² CARVALHO, 2011, p. 59.

³ *Ibid.*, p. 59.

⁴ *Ibid.*, p. 60.

⁵ *Ibid.*, p. 60.

⁶ *Ibid.*, p. 60.

⁷ *Ibid.*, p. 60.

⁸ *Ibid.*, p. 60.

⁹ *Ibid.*, p. 60.

arte, cometeu descuidos e pôs a família numa situação material módica. Quanto a isso, Carvalho pondera: “É importante falarmos das condições financeiras da família de Ficino na medida em que foram fator considerável em seu direcionamento profissional”¹⁰. Então, foi em decorrência “[...] dessas dificuldades financeiras que o pai de Ficino tanto insistiu para que ele seguisse a carreira médica e o substituísse como médico da nobreza florentina”¹¹.

Desde cedo, Diotifeci notara em Ficino uma pujante inteligência e um gosto inigualável pelos estudos, razão pela qual Marsílio foi levado à senda dos estudos científicos, de modo que, desde garoto, “[...] frequentava a biblioteca do pai”¹², bem como aprendia a ler graças ao auxílio de sua mãe, Alexandra.

Na mesma época em que M. Ficino se nutria das primeiras letras, veio a lume o Concílio de Florença, que reverberou na trajetória intelectual de Marsílio Ficino. Tal Concílio, presidido pelo Papa Eugênio IV (1383-1447), visou à discussão da heresia dos gregos. Junto ao imperador bizantino – João VIII, Paleólogo –, muitos homens proeminentes para lá se dirigiram, dentre os quais estava Jorge Gemistos Pleton (1355-1452), a quem Ficino, posteriormente, alcunhou de “segundo Platão”. O mecenas Cosme de Médici – também nesse Concílio – mostrou-se fascinado pelas exposições de Gemistos e, por isso, quis levar à Itália a filosofia de Platão:

[...] é desse encontro com os eruditos bizantinos que o mecenas terá a ideia de organizar a abertura de uma Academia Platônica em Florença, ainda que, na ocasião, ele não soubesse quando seria possível iniciar tal empreitada, nem a quem a poderia confiar. Há diversas anedotas que vinculam esse acontecimento ao fato de Cosme ter escolhido Marsílio para ser fundador da Academia. O fato é que essas anedotas são pouco verossímeis, dado que Ficino não contava mais que seis anos à época. Entretanto, não se pode deixar de salientar que Cosme exerceu, sim, um papel fundamental na vocação platônica de Ficino¹³.

Ficino, já adulto e estudante de Medicina, foi escolhido por Cosme a prestar serviços à família Médici. Segundo Carvalho, “[...] a escolha de carreira médica configurava necessidade, e não um sonho profissional para Ficino”¹⁴. Enquanto estudava em Bolonha, M. Ficino “[...] viu despertar em si a vocação filosófica”¹⁵. Dessarte, chegou a frequentar vários cursos filosóficos,

¹⁰ CARVALHO, 2011, p. 60.

¹¹ *Ibid.*, p. 60-61.

¹² *Ibid.*, p. 61.

¹³ *Ibid.*, p. 61-62.

¹⁴ *Ibid.*, p. 62.

¹⁵ *Ibid.*, p. 62.

tendo lido “[...] os principais textos de autores peripatéticos, além do próprio Aristóteles”¹⁶. Em suas férias, visitou Florença com Diotifeci, travando “[...] conhecimento com Cosme”¹⁷.

Após longas conversas, Cosme entende que Ficino é a pessoa que ilustrará o pensamento de Platão em Florença. Assim, Cosme, para tranquilizar o pai de Marsílio, concede garantias ao futuro de seu rebento, inclusive pela argumentação de que, enquanto Diotifeci curava os corpos, Ficino curaria as almas. Logo, aos vinte e seis anos, Marsílio Ficino, integrado ao convívio dos Médici, volta-se de todo aos estudos do platonismo¹⁸. Da relação entre Cosme e Ficino surgiram traduções “[...] de diversos textos gregos vinculados ao platonismo”¹⁹.

Pouco tempo após o encontro com Cosme, “[...] Ficino mudou-se para Florença e iniciou suas traduções”²⁰:

Os primeiros diálogos platônicos traduzidos por Ficino foram *Filebo* e *Alcebiades*, os quais Cosme teve a oportunidade de ler pela primeira vez em latim. Nessa época, também a pedido de Cosme, Ficino traduziu o *Sobre a sabedoria divina* e a *Criação do mundo*, de Hermes Trimegisto. Infelizmente, Cosme não viveu o suficiente para ler a trilogia da imortalidade da alma, a saber, os diálogos *Fédon*, *Banquete* e *Fedro*. De acordo com Corsi, quando Ficino tinha 35 anos, todas as obras de Platão já haviam sido traduzidas para o latim²¹.

M. Ficino não só traduziu as obras de Platão, como as comentou, caso do *Argumentum Marsilii Ficini Florentini in Platonis Ionem de furore poetico ad Laurentium Medicem* (*Introdução de Marsílio Ficino, o Florentino, ao Íon, sobre o furor poético, para Lourenço de Médici*). Segundo Allen²², a *Introdução ao Íon* é de quando Ficino trabalhava nas traduções de Platão, visto que as *Introduções* foram confeccionadas após o pensador florentino ter concluído as traduções – do grego ao latim – daqueles diálogos. M. Ficino findou a tradução de 23 diálogos platônicos em 01 de abril de 1466; entretanto, nenhum deles havia sido impresso até a intitulada *Primeira Edição de Platão*, publicada em Florença no ano 1484.

Segundo Allen²³, o *Íon* traduzido foi dado à estampa junto da sua respectiva *Introdução*, a décima quarta na sequência dos diálogos vertidos ao idioma latino; mas essa impressão apenas

¹⁶ CARVALHO, 2011, p. 62.

¹⁷ *Ibid.*, p. 62.

¹⁸ *Ibid.*, p. 62-63.

¹⁹ *Ibid.*, p. 63.

²⁰ *Ibid.*, p. 63.

²¹ *Ibid.*, p. 63.

²² ALLEN, 2008, p. 224.

²³ *Ibid.*, p. 225.

se deu entre os períodos nos quais se traduziram os tratados dialógicos *Teeteto*, *Sofista* e *Político* – os quais, segundo a tradição neoplatônica, formam uma tríade inseparável²⁴.

Ademais, Allen²⁵ assevera que a *Segunda Edição de Platão* foi publicada em Veneza, 1491, ocasião na qual todos os diálogos – publicados até 1484 (na *Edição de Florença*) – foram integralmente revistos, incluída a *Introdução ao Íon*²⁶.

Conclui-se desta sucinta exposição que a vida intelectual de Marsílio Ficino foi bastante ativa, havendo ele contribuído significativamente para o Ocidente Europeu conhecer os escritos de Platão e dos neoplatônicos, tanto pelas traduções do grego ao latim quanto pelas *Introduções*, comentários interpretativos a respeito das obras platônicas – como é o caso da referida *Introdução ao Íon*, a qual dará o tom do escrutínio da tese presente.

²⁴ ALLEN, 2008, p. 225.

²⁵ CARVALHO, 2011, p. 225.

²⁶ Utilizamos neste trabalho a *Edição Latina de Veneza* da *Introdução ao Íon*, a mesma contida na tradução inglesa proposta por Michael J. B. Allen (2008, p. 194-207).

1.1 Brevíssima contextualização do *furor poeticus*

O tema da inspiração poética remonta ao poema homérico *Iliada*, que se inicia com uma invocação às Musas²⁷, tema recorrente em vários trechos do livro. Isso acontece quando o aedo invoca essas divindades para conhecer quem comandava os Dânaos²⁸; ou, depois de a guerra tornar-se favorável aos Aqueus, com o fim de saber quem, primeiro, levou “[...] os despojos sangrentos”²⁹ dos combatentes de Troia; ou para compreender o modo com que os grandes navios dos Aqueus foram incendiados³⁰. Em vista desses exemplos, desde a *Iliada* de Homero, as Musas são concebidas qual divindades, tendo-se vertido em mananciais de inspiração para os aedos, a quem infundem sabedoria e ingresso aos fatos, guardados pela divindade Memória³¹.

Essa temática foi tratada filosoficamente por Platão, no seu diálogo *Íon*, que propõe esta indagação: Íon, o rapsodo, atuaria por técnica ou divina inspiração? Sócrates, a personagem que interage com Íon, asseve que os rapsodos atuam por meio de inspiração, dado que a *performance* deles perante os ouvintes dar-se-ia mediante o entusiasmo provindo das Musas pelo intermédio dos aedos. Noutros termos, o entusiasmo supõe uma força divina, proveniente das Musas, a fim de invadir, de início, os aedos (*i.e.*, poetas que, inspirados pelas Musas, criam originalmente os poemas), depois, os rapsodos (*i.e.*, aqueles que retomam os poemas dos aedos, cantando-os para um público) e, por último, a plateia que ouve tais cantos. Dessarte, os aedos seriam semelhantes, por assim dizer, a “bonecos de ventríloquo” das Musas, visto que eles, por terem as suas razões arrebatadas, ficariam vulneráveis a essas divindades.

Passados dezoito séculos desde Platão, Marsílio Ficino considerou – em decorrência do resgate ocidental dos diálogos platônicos – investigar o conceito de “inspiração poética”, assim como foi apresentado no diálogo *Íon*, mas que, na terminologia ficiniana, vem denominado *furor poeticus*. No entanto, a *Introdução* que Ficino faz ao *Íon*³² não principia pela abordagem específica do *furor poeticus*, e sim, pela definição geral de *furor*.

²⁷ HOMERO, 2013 (I, v. 1), p. 109.

²⁸ *Ibid.* (II, v. 484-892; 761), p. 148; 157.

²⁹ *Ibid.* (XIV, v. 508-509), p. 429.

³⁰ *Ibid.* (XVI, v. 112-113), p. 462.

³¹ Cf. GRIMAL, 1992, p. 316, s.v. Mnemosine.

³² A *Introdução ao Íon de Platão* é um texto escrito por Marsílio Ficino e que não se configura como um comentário que analisa em filigrana as passagens do *Íon* de Platão, mas faz uma espécie de glosa, que se propõe como uma breve interpretação do texto do filósofo grego. Em síntese, na *Introdução ao Íon de Platão*, M. Ficino utiliza alguns conceitos que ele assimila do *Íon* de Platão, a fim de reinterpretá-los segundo um pensamento próprio.

Para lidar com essa definição, o filósofo italiano recupera o conceito de *μανία* abordado no diálogo platônico *Fedro*, com o intuito de vinculá-lo ao de *ἐνθουσιασμός*, do *Íon*. Logo, M. Ficino propõe a interpretação do *furor* como *mentis alienationem*³³ (“alienação mental”); nesse caso, no entanto, a “alienação” não deve ser entendida qual uma atuação ignorante, e sim, como a translação da alma, por certo auxílio do espírito, até um patamar superior, o da Mente.

Veremos que “Mente”, nesse contexto, não é uma faculdade do indivíduo humano, mas sim, a instância que, por ser ontologicamente superior, transcende o homem, a ponto de independer de qualquer coisa que lhe seja inferior. Isso mostra que o homem, no estado de vida atual, acha-se sob a Mente, num estágio que, se acometido pela insanidade, pode assemelhá-lo a um ser irracional:

Ora, [Platão] ensina dois gêneros de alienação, um proveniente das doenças humanas, o outro, de um Deus. A este ele chama furor divino, àquele, insanidade. Pela insanidade, um homem é lançado [a um nível] abaixo da espécie humana e, em certa medida, reduzido de homem a ser irracional³⁴.

Ademais, “alienação mental” pode abarcar o sentido de “doença humana”. Daí o substantivo latino *alienatio* poder significar também “carência de razão”. *Alienatio* (“alienação”) foi palavra usada na arte médica por Aulo Cornélio Celso³⁵ (séc. I), e Ficino, que tinha formação médica, não hesitou em usar esse vocábulo em um texto filosófico. O homem, apartado da Mente – e de outras instâncias superiores – pela insanidade, é lançado abaixo de sua espécie, e, sem a orientação da razão, move-se somente por instintos inferiores.

Sendo assim, o primeiro ato argumentativo de M. Ficino, na *Introdução ao Íon*, se ocupa com situar o homem não inspirado numa região inferior à da Mente (e, nessa região, se acometido pela insanidade, assemelhar-se-á a seres não racionais). Trata-se de indicar o estágio mais baixo a que o homem chega, com o intuito de, em seguida, mostrar de que modo, por auxílio do *furor*, é resgatado das regiões abissais da existência, para, no fim, ser trasladado a altos graus do real:

M. Ficino estaria, então, utilizando alguns aspectos do texto platônico para desenvolver considerações filosóficas próprias e atinentes ao *furor poeticus*.

³³ FICINO, 2008, p. 194-195.

³⁴ *Ibid.*, p. 194-195: “*Alienationis autem duo genera tradit, unam ab humanis morbis, alteram a deo proveniente: insaniam illam, hanc divinum furorem nuncupat. Insania infra hominis speciem homo deiicitur et ex homine brutum quodammodo redditur*”. Tradução nossa. Todas as traduções de línguas estrangeiras para o vernáculo português são nossas, a não ser que indiquemos outra autoria.

³⁵ CELSO, 1838, p. 127.

[...] mas, pelo furor divino, é elevado acima da natureza humana e converte-se em Deus. Ora, o furor divino é a iluminação da Alma Racional, pela qual a alma, descaída das regiões superiores às inferiores, Deus resgata desde as regiões inferiores às superiores³⁶.

Importa explicar que o *furor divino* ficiniano é constituído de quatro tipos: *poeticus* (“poético”), *mysterialis* (“mistérico”), *vaticinium* (“vático”) e *amatorius affectus* (“amatório”): “[...] a poesia vem das Musas; o mistérico, de Dionísio; o vaticínio, de Apolo; o amor, de Vênus”³⁷. Esse quarteto compõe os caminhos divinos que podem ser trilhados pelos homens. Na visão de M. Ficino, o primeiro tipo de furor é o *poético*, que, por meio de tons musicais, desperta as porções interiores do homem: é por intermédio dessa harmonia tonal que o espírito é temperado e apaziguado. O segundo é o *mistérico*, que – mediante os ritos sacros, expiações e adorações ao divino – leva as intenções das partes inferiores em direção à instância superior, a da Mente, pela qual se adora o divino; no *mistérico*, a Alma, já desperta, orienta-se até a Mente. E no furor *vático*, a Alma, alinhada à Mente, ascende e adentra, factualmente, a senda divina, assegurando a antevisão de acontecimentos. O último furor é o *amatório*, o qual permite que a Mente, devido ao desejo pela sabedoria e bondade divinas, aproxime-se da causa superior e ordenadora de todas as coisas, permitindo-lhe, de certa maneira, ser una com ela. Em síntese, o primeiro furor tempera discórdias e dissonâncias; o segundo une a Alma à Mente; o terceiro permite à Alma entrar na vereda divina; e o quarto une, pelo desejo, a Alma ao divino.

Logo, notamos que M. Ficino sustenta a tese de que o *furor poético* revigora e harmoniza o entorpecimento interior, despertando a Alma, que, no *furor mistérico*, impulsiona-se à Mente, para ter as antevisões do *furor vático*, e, logo depois, para unir-se ao divino pelo *furor amatório*. Assim, M. Ficino, na *Introdução ao Íon*, sustém que o primeiro furor não poderia trasladar para a Mente, pois esse furor – diversamente do entusiasmo (que, consoante pensava Platão, captura a razão do aedo) – passaria pelo interior do inspirado, tornando-o equiponderado, apaziguado e vivificado, a fim de começar sua sintonia com o princípio divino, chamado de “Uno”. Portanto, o interior humano ausculta “[...] sussurros da divindade, que logo enunciará nos seus versos”³⁸.

³⁶ FICINO, 2008, p. 194-195: “[...] *divino furore supra hominis naturam erigitur et in deum transit. Est autem furor divinus illustratio rationalis animae, per quam deus animam, a superis delapsam ad infera, ad inferis ad supera retrahit*”.

³⁷ *Ibid.*, p. 196-197: “*Est autem poesis a Musis, mysterium a Dionysio, vaticinium ab Apolline, amor a Venere*”.

³⁸ PAUL, 2018, p. 58.

1.2 Forma, espírito e humor

Dentre todos os furores, o que mais interessa examinar é o *poeticus*, pois, rigorosamente falando, passa pela interioridade humana a fim de tocar a alma, mas sem ainda arrebatá-la. Esse furor prepara o homem para a recepção dos *furores* subsequentes. Na *Introdução ao Íon*, Ficino mostra que o *furor poeticus* ainda não transladaria a alma aos níveis superiores do real. Embora prepare a manifestação dos outros furores, o *poeticus*, antes, requer que o espírito assuma certas condições para realizar-se.

Aliás, Ficino distingue “espírito” e “Alma”: esta seria uma instância metafísica superior – num âmbito ontológico, é independente dos espíritos, que, por sua vez, seriam produzidos pela fisiologia humana. Existiria uma tripla constituição hierárquica espiritual no ente humano, formada pelos espíritos por ele chamados “naturais”, “vitais” e “animais”, os quais, respectivamente, operam nos órgãos baixos, no coração e no cérebro.

Os espíritos animais agem no órgão mais sublime da compleição humana, o cérebro. Eles são produzidos pelas palpitações cardíacas, que permitem que a parte mais sutil do sangue se vaporize e se difunda pela interioridade humana; tal vapor seria o espírito humano, que, em atuação com o cérebro, apreende impressões que os órgãos sensoriais recebem dos entes sensíveis exteriores. Dessas impressões, a capacidade imaginativa engendra imagens daqueles entes que, mantidos na memória, mostram-se à interioridade humana, estando ou não presentes aos sentidos corpóreos. Entretanto, há uma capacidade que é capaz de penetrar mais profundamente no âmbito imagético, qual seja, a *phantasia*, que acessa os recônditos da imagem, que, por sua vez, dizem respeito à forma do sensível: o ente sensível é composto por matéria e forma, que é o princípio ativo que, quando coligado à matéria, engendra o corpo, que, tendo extensão e qualidades, constitui o ente sensível que impressiona os sentidos e, portanto, o espírito. Essa impressão refere-se tanto aos traços superficiais (materiais) quanto aos formais do ente sensível. A *phantasia*, no entanto, penetraria fundamente na imagem, a fim de – para além das representações superficiais – deixar entrever sua forma e, assim, encetar a ativação da alma, que, caída das instâncias superiores, está próxima do espírito humano, a ponto de, de certa maneira, ser partícipe das agitações que ele sofre.

Entretanto, a *phantasia*, sem as condições espiritual-fisiológicas propícias, é incapaz de bem atuar em conjunto com a alma, pois, sem direcionamento, sua atuação fica confusa, a ponto de não entrever a forma na imagem. Para capacitar-se, a *phantasia* precisa receber uma direção, caso contrário, não realizará sua função. O direcionamento começará se a dimensão espiritual estiver bem conjugada com a fisiológica, que não é composta somente de órgãos, mas também

de humores, que são fluidos surgidos em certos órgãos: o cérebro fabrica a fleuma; o coração e o fígado, o sangue; o fígado, a bile amarela; o estômago e o baço, a bile negra. E cada humor tem sua característica própria: a fleuma é úmida e fria; o sangue é úmido e quente; a bile amarela é seca e quente; a bile negra, seca e fria. Esses humores sustentam e caracterizam quatro temperamentos: fleumático, sanguíneo, colérico e melancólico – respectivamente, associam-se à fleuma, ao sangue, à bile amarela e à bile negra.

Sob um prisma quantitativo, a maior porção dum humor sobre outros faz dele dominante na compleição humana, de forma que isso manifesta o temperamento correspondente. Todavia, essa predominância não necessariamente abala a harmonia humoral, desde que o humor que sobeja não extrapole o limite aceitável pela fisiologia do indivíduo; se extrapolar, isso suscitará severos desequilíbrios humorais, comprometendo a harmonia entre espíritos e órgãos. Trata-se aqui, como se vê, da aplicação da antiga *teoria dos humores* ou dos *temperamentos*, difundida, ao que se sabe, por Hipócrates, na Grécia antiga, desenvolvida e aprimorada posteriormente por Galeno, já no império romano³⁹. Semelhante teoria humoral (também chamada *humorismo* médico) esteve em voga desde o séc. IV a.C. até, pelo menos, o séc. XVII d.C. e constituiu a base das teorias médicas por quase dois milênios⁴⁰.

Para os propósitos deste trabalho, dar-se-á destaque ao humor chamado “bile negra”, pois, nas condições favoráveis, pode, aliado ao coração, gerar espíritos biliares que, ascendendo ao cérebro, tornam-no uma zona propícia a receber sutis influências externas, que guiarão a *phantasia* a realizar sua função de, em última instância, articular alma e corpo pela visualização da forma da imagem.

Diante disso, é imprescindível saber qual a origem da forma do sensível. Ela não emerge das entranhas da matéria, porque esta, por si, nenhuma atividade tem, visto ser de todo passiva⁴¹. Se não surge da matéria, advém de outro âmbito – acima do da materialidade – o qual M. Ficino denomina “grau de Natureza”, que é, ontologicamente, superior ao campo material, porque, orientado por um tipo superior de Alma, dá forma à matéria⁴². Nesse ponto, nota-se a importância da forma na filosofia ficiniana, pois é por intermédio dela que se inicia tanto o entendimento da relação entre os graus transcendentais, a dimensão espiritual humana e a *phantasia* como também a habilitação do homem para a manifestação do *furor poeticus*, dado

³⁹ Cf. MARTINS, SILVA e MUTARELLI, 2008, p. 9-14.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 9-14.

⁴¹ Nesse contexto, “passividade” é inferior a “atividade”.

⁴² “Dar forma à matéria” não é o mesmo que “gerar a forma”. Como veremos no Capítulo I deste trabalho, a forma é gerada pela Alma do Mundo que, por intermédio da Natureza, penetra na matéria. A Natureza, nesse caso, é a instância que intermedeia Alma do Mundo e matéria, possibilitando a inserção da forma, gerada por essa instância anímica, na matéria.

que, na *Introdução ao Íon*⁴³, M. Ficino declara a necessidade da preparação espiritual para atingir a suavidade interna suficiente para o *furor* se manifestar na dimensão anímica.

Essa preparação consiste na produção adequada de bile negra, que, aquecida de maneira apropriada, qualifica-se a emanar vapores salutareis, que, ao subirem pelos meandros fisiológicos, são estimulados pelo coração a ascenderem – na qualidade de espíritos biliares – até o cérebro que, ocupado por eles, fica mais “sensível”, ou atento, às influências exteriores, inclusive as astrais.

Os astros se movimentam em suas respectivas órbitas, gerando sons que são muito sutis para os ouvidos ordinários, porém não aos atentos, que, captando-os, põem-nos na interioridade humana, auxiliando o equilíbrio da estrutura espiritual-fisiológica.

A musicalidade astral, ao adentrar em ouvidos atentos, move harmoniosamente os espíritos cerebrais, que se põem em equilíbrio com os vitais e naturais, o que forma uma coesão espiritual em âmbito antrópico. Dessarte, a produção de imagens – pela faculdade imaginativa – torna-se efetiva, a ponto de, associada à agradabilíssima sonoridade astral, direcionar a operatividade da *phantasia*, que, nesse contexto, melhor visualiza a forma da imagem, dando acesso à alma, que a capta com o fim de nela ver o reflexo das ideias da Mente, a qual se liga ao Uno, princípio de todas as coisas.

Nota-se que a conexão inicial entre música celestial e interioridade subsidia o equilíbrio dos espíritos, de modo a melhorar a percepção humana, que se porá mais atenta e “sensível” às impressões das coisas exteriores, assimilando também a forma dos entes materiais, que, depois, será vista na imagem pela *phantasia*.

Quanto à forma das coisas sensíveis, por advir de uma instância superior à material (*i.e.*, do grau de Natureza), ela não é opaca como os corpos sensíveis nos quais se encontra, e sim, lúcida, a ponto de trazer os entes à existência⁴⁴. É um tipo luminoso muito sutil para ser percebido pelos órgãos sensórios, conquanto, ao atravessá-los, ressoe nos espíritos cerebrais para apresentar-se, por intermédio da *phantasia*, à alma, que passa a conhecê-lo.

É preciso lembrar que a forma natural assume certas funções na filosofia ficiniana: (i) engendra a matéria para, em configuração corpórea (feita de dimensões e qualidades), dar-lhe existência; (ii) por causa da iluminação da *phantasia* sobre a imagem engendrada pela imaginação, concede que a alma a acesse. Todavia, para a *phantasia* bem operar, articulando

⁴³ FICINO, 2008, p. 200-201: “[...] *lenem dicit quasi agilem a Musisque formabilem: nisi enim praeparata sit, non occupatur*”, *i.e.*, [Platão] diz “suave” como se [a alma fosse] ágil e formada pelas Musas, pois, a menos que tenha sido preparada, não é ocupada [por um furor].

⁴⁴ Veremos que a luz formal concede existência à matéria corpórea.

alma e corpo pelo intermédio da forma natural, necessita da boa disposição espiritual-fisiológica que, orientada pelos salutareos espíritos biliares, se torna muitíssimo atenta às impressões sensoriais, inclusive as mais sutis, advindas pelos sidéreos sons concebidos pelas esferas celestes.

Em sendo assim, a sinergia entre espíritos biliares, fisiologia e sonoridade astral permite à *phantasia* conectar o grau de Natureza – por meio das formas naturais dos entes – à alma. Não só: a passagem da forma natural à alma pela *phantasia* também possibilita o contato da música celeste com a alma, realizando, nesse instante, o *furor poeticus*, que, no fim das contas, completa-se graças à adequação entre a alma e a música celestial captada pelos atentos ouvidos humanos.

1.3 A influência plotiniana e os graus de realidade

A fim de entender a estrutura que ampara a ordem das coisas, deve-se voltar a atenção para a organização hierárquica, pois a própria *Introdução ao Íon*, cujo objeto é o *furor poeticus*, discorre sobre ela, com o intuito de situar o homem, o *furor poeticus*, os astros e a forma natural (ou sensível) no sistema metafísico de Marsílio Ficino.

Em termos conceituais, a filosofia de M. Ficino é deveras intrincada: o todo e suas partes são intimamente conectados, pois subjaz a eles um caráter holístico⁴⁵. A um leitor não habituado aos textos ficinianos, os raciocínios podem parecer truncados e insólitos. No entanto, menosprezar o intenso entrelaçamento conceitual – entre as instâncias físicas, metafísicas, teológicas e astrais – culminaria, nalgum nível, na destruição da riqueza ímpar e idiossincrática de M. Ficino, que, por exemplo, acreditava que até uma ínfima forma sensível contém certa conexão com todas as coisas. Em suma, os conceitos ficinianos estão intimamente inter-relacionados, integrando-se a uma macrovisão de conjunto, que comporta certos elementos atribuíveis à fé, dos quais Ficino é partícipe, e que sustentam que, assim como a parte está no todo, também o todo estaria na parte.

Já que a forma é própria do grau de Natureza, é preciso saber quais os demais graus que compõem essa hierarquia. Nas palavras de M. Ficino, na *Introdução ao Íon*:

A queda da Alma a partir do próprio Uno – princípio de todas as coisas – aos corpos é efetuada por quatro graus: Mente, Razão, Opinião e Natureza. Se realmente existem seis graus na ordem das coisas todas, dos quais o próprio

⁴⁵ O caráter holístico é patente no espírito do Renascimento.

Uno ocupa a posição mais alta, o Corpo, o mais baixo e, no meio, os quatro de que há pouco falamos, é forçoso [reconhecer] que qualquer coisa que caia do primeiro ao último deslize pelos quatro graus.

O próprio Uno, termo e medida de todas as coisas, [é] sem infinidade e multiplicidade; a Mente [tem] multitude, certamente, mas [é] estável e eterna; a Razão [tem] multitude móvel, mas [é] finita; a Opinião [tem] multitude móvel infinita, mas [é] unida à substância e a pontos [anatômicos]; de modo similar, [ocorre com] a Natureza, exceto por ser difundida pelos pontos do corpo; o Corpo [está] na multitude infinita, sujeita porém à moção, e a substância é dividida em pontos e momentos⁴⁶.

Primeiramente, nota-se que Ficino imputa descensão à Alma, que vai desde o Uno até o Corpo. Entre eles, há Mente, Razão, Opinião e Natureza, constituindo, pois, seis graus. Depois, vê-se que a Alma não é tomada como um dos graus, e, sim, como uma instância que se move por eles. Ainda sobre ela, o pensador italiano diz: “Portanto, desde o Uno, que [é] além da eternidade, vê-se claramente que [a Alma] desliza para a eterna multitude: da eternidade ao tempo, do tempo ao lugar e à matéria. Por isso, tal como desce pelos quatro graus, é preciso também que suba por esses mesmos [graus]”⁴⁷.

Neste trabalho, o vocábulo “Alma” será grafado com a versal inicial quando ela for tomada na sua plenitude, isto é, na ocasião em que não esteja descaída das regiões súperas às íferas. No entanto, sempre que a primeira letra do lexema “alma” estiver escrita em minúscula, significará que ela está ao rés do ser humano, ou seja, caída dos graus superiores. E, noutro caso, esse termo também será empregado em versal inicial quando se tratar das “Almas” das esferas celestes. Dessa maneira, ver-se-á, mediante representações gráficas da primeira letra do substantivo “alma”, em qual estado ontológico ela se encontra.

Voltando à explicação das gradações que estruturam as coisas, percebe-se que “graus” são níveis de realidades dispostos numa hierarquia feita de instâncias relacionadas entre si. Tal abordagem ficiniana tem por alicerce o filósofo Plotino, que também susteve a existência de uma hierarquia que põe o Uno no cume, e o Corpo, no sopé, polos em meio aos quais estão a Mente, a Alma, a Sensação e a Natureza.

⁴⁶ FICINO, 2008, p. 194-197: “*Lapsus animae ab ipso uno rerum omnium principio ad corpora per quatuor gradus efficitur: per mentem, rationem, opinionem atque naturam. Nam cum in omni rerum ordine sex gradus existant, quorum summum tenet ipsum unum, infimum corpus, media vero sint quatuor quae praediximus, necesse est quicquid a primo ad ultimum labitur quatuor per media cadere. Ipsum unum rerum omnium terminus et mensura, infinitatis et multitudinis expers; mens multitudo quidem sed stabilis et aeterna; ratio multitudo mobilis sed finita; opinio multitudo mobilis infinita sed substantia punctisque unita; natura similiter, nisi quod per corporis puncta diffunditur; corpus autem infinita multitudo, subiecta motui et substantia punctis momentisque divisa*”.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 196-197: “*Cernis igitur quod ab uno, quod super aeternitatem in aeternam multitudinem labitur, ab aeternitate in tempus, a tempore in locum atque materiam. [7.14] Quare sicut per quatuor descendit gradus, per quatuor ascendat necesse est*”.

Uno, Mente e Alma, na concepção de Plotino, são, num nível ontológico, independentes do indivíduo. Será abordada, sucintamente, nos próximos quatro parágrafos, a maneira por que Plotino lida com aquelas instâncias; só depois disso é que serão relacionadas aos graus consoante a interpretação ficiniana.

Conforme Plotino, o Uno é “ato puro”⁴⁸, “[...] fonte e fim último de todos os entes”⁴⁹. E mais: a existência desse ser é patente, “[...] porque, existindo o múltiplo, necessariamente existe o Uno”⁵⁰. Além disso, ele é absolutamente ilimitado e “[...] causa de toda limitação”⁵¹. O Uno é o ato gerador do qual “[...] resulta a alteridade ou a multiplicidade”⁵².

A Mente (*Nous* ou *Lógos*), conforme proposição de Plotino, é gerada pelo Uno. Por isso, é “[...] imagem eterna e infinita do Uno”⁵³. E a Mente não tem a perfeita unidade dele, porquanto nela se percebem “[...] dois momentos distinguíveis: de uma parte, contempla o Uno e, de outra, contempla a si mesma, desde a eternidade”⁵⁴. A Mente caracteriza-se por ser tanto contemplante quanto contemplada, conhecida e cognoscente, além de abranger todas as ideias. Ela “[...] vê a si mesma como relação e como múltipla”⁵⁵.

Segundo Plotino, da Mente se engendra a Alma, na qual “[...] se verifica uma dualidade: a intelectiva, voltada ao *Nous*, do qual procede, e a sensitiva, que informa os seres corpóreos”⁵⁶. São, dessa maneira, atividades internas e externas. Essa última “[...] estende a sua ação por meio da comunicação com a matéria”⁵⁷, na qual a Alma “[...] se ‘multiplica’ nos entes particulares do mundo sensível, sem dividir-se”⁵⁸. Já a função da Alma é a de “[...] produzir, ordenar e governar o mundo sensível”⁵⁹.

Em contexto plotiniano, as demais instâncias – Sensação, Natureza e Corpo – estariam mais relacionadas ao âmbito sensível. A Sensação é a percepção que objetos exteriores causam. A Natureza determina que algo é o que é e não outra coisa (por exemplo, que a maçã seja maçã e não pera), qualificando-o na materialidade (como redondo, vermelho etc.). O Corpo, por fim, é a instância mais baixa de todas, porque se refere intimamente à matéria, imperfeita; assim, ele

⁴⁸ ULLMANN, 1995, p. 162.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 162.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 162.

⁵¹ *Ibid.*, p. 162.

⁵² *Ibid.*, p. 162.

⁵³ *Ibid.*, p. 162.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 162.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 162.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 162.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 163.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 163.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 163.

é “[...] como que o horizonte mais longínquo em que a luz irradiadora do Uno se confunde com o lusco-fusco”⁶⁰ e, para além dele, “[...] não há mais processão nenhuma”⁶¹.

Uma vez que M. Ficino segue os passos de Plotino quanto à existência de uma hierarquia do real – aliás, há instâncias da hierarquia plotiniana que se coadunam com as ficinianas – é preciso entender como isso se dá. O Uno, a Mente, a Alma⁶², a Natureza e o Corpo plotinianos estão em consonância com a concepção hierárquica elaborada por M. Ficino, cuja *Introdução ao Íon*, todavia, não identifica a Alma propriamente dita com um grau de realidade, mas com uma substância que se move entre o mais alto grau, o Uno, e o mais baixo, o Corpo. Todavia, na *Teologia platônica*⁶³, Ficino, mais aproximado de Plotino, posiciona a Alma num desses graus – são “[...] estes os cinco graus de todas as coisas: a Massa Corpórea, a Qualidade, a Alma, o Anjo e Deus”⁶⁴.

Visto situar-se numa perspectiva teológica, a *Teologia platônica* considera o Uno como Deus, e a Mente, como Anjo⁶⁵. A Qualidade é aquilo que, na *Introdução ao Íon*, ele designa por “Natureza”, já que, do ponto de vista ontológico, ela é entendida enquanto grau que, orientado pela Alma, dá forma à matéria, o que propicia a existência, a definição e o cultivo das qualidades do corpo sensível. A Alma, na *Teologia platônica*, está na posição intermediária em relação aos outros quatro graus, e, ainda que se comunique com eles, não deixa de ser grau.

Marcar as maneiras diversas de considerar a Alma é importante, pois, na *Introdução ao Íon*, ela é destacada daquela gradação, de maneira a moldar, junto à Natureza, os corpos dos sensíveis: “Enquanto [a Alma] toca a matéria, usa a Natureza como instrumento pelo qual une, move e forma a matéria, donde provêm as gerações, os crescimentos e seus contrários”⁶⁶. Assim, a Natureza, como instância guiada pela Alma, dá forma à matéria. Mas, ainda na *Introdução ao Íon*, vê-se que o grau intermediário, que era o da Alma na *Teologia platônica*, é substituído por dois outros, os de Razão e Opinião, o que pode ser assim esquematizado:

⁶⁰ ULLMANN, 1995, p. 164.

⁶¹ *Ibid.*, p. 164.

⁶² Na filosofia plotiniana, a Alma tem tanto uma operação que se volta aos sensíveis como outra, que se volta à Mente; porém, isso não significa que a operação anímica dependa, ontologicamente, da matéria. Cf. BRANDÃO, 2007, p. 482-483.

⁶³ A *Teologia platônica* visa a provar a imortalidade da Alma, ao passo que a *Introdução ao Íon* tem em vista o *furor poeticus*.

⁶⁴ FICINO, 2011, I, 1, p. 12-13: “[...] questi cinque gradi di tutte le cose: la massa corporea, la qualità, l'anima, l'angelo, Dio”.

⁶⁵ Ficino (2011, p. 12-13) chama a Mente de “Anjo” porque busca infundir um caráter teológico-cristão à abordagem sobre os graus de realidade. “Anjo”, nesse caso, seria a instância que conteria as inteligências, separadas de toda a materialidade, que, as seus modos, regeriam os planetas do cosmos. Porém, a perspectiva da *Introdução ao Íon* parece ser outra, pois não se trata de uma abordagem teológico-cristã, e sim, neoplatônica. Nesse tipo de abordagem, a Mente seria a morada das Ideias.

⁶⁶ FICINO, 2008, p. 196-197: “Vt materiam attingit, natura velut instrumento utitur quo unit materiam, movet et format, unde generationes, augmenta eorumque contraria proficiscuntur”.

Teologia platônica: Deus – Anjo – Alma – Natureza – Corpo.

Introdução ao Íon: Uno – Mente – Razão – Opinião – Natureza – Corpo.

Na *Introdução ao Íon*, não se lida mais com só cinco graus, como na *Teologia platônica*, mas com seis, pois os graus de Razão e Opinião são os intermediários, intimamente relacionados à Alma, que, na *Introdução*, não é um grau, a despeito de mover-se pelas gradações da hierarquia. Na Alma, há as faculdades de Razão e Opinião, as quais M. Ficino sobreleva, alçando-as à condição de graus. Com o intuito de entender essa elevação, antes importa abordar a maneira pela qual a Alma manifesta tais graus e, para compreender isso, cumpre explicar a queda da Alma, porque é em seu descenso que a Opinião e a Razão se revelarão.

Parece que M. Ficino compreende a “Alma” como um gênero ontologicamente superior do qual procedem as Almas das Esferas Celestes e as almas individuais humanas. Isso significa haver instâncias provindas da Alma e que se disseminam em corpos – sejam astrais, sejam humanos. Isso acontece porque, em dado instante, a Alma – como se deixasse de atentar para o Uno – permite-se voltar seus olhos para baixo, movimento responsável por fazê-la deslizar para as regiões inferiores e descair em entidades corpóreas. Há, no entanto, uma parcela anímica que não se derrama em corpos; permanecendo, porém, ligada à Mente, resiste à queda e se mantém mais próxima do Uno, gerenciando as Almas Planetárias e influenciando as antrópicas.

A Alma, na condição pré-queda, é íntegra, e suas partes estão coesas em um todo, a fim de, pela Mente, contemplar, sem empecilhos, o Uno. Em outras palavras, a Alma, nesse estado, é una, porque não tem certa parcela caída em corpos. Quando acontece a queda, há escorrimento de porções anímicas em corpos (logo, nota-se um aspecto “plástico” da Alma, que, escorrendo, estende-se a diversas regiões, donde algumas são mais baixas que outras).

Descendo a corpos humanos, a alma desvela duas faculdades: as de Opinião e de Razão, que, nessa circunstância, se comportam especificamente qual faculdades ou *graus operativos*. Tais graus, como que adormecidos na Alma caída⁶⁷, têm de ser ativados, visto que, no presente estado, encontram-se mais próximos dos graus de Natureza e de Corpo, os quais os entorpecem, do que dos outros (Mente e Uno), que lhes são superiores.

Razão e Opinião, na *Introdução ao Íon*, são graus por meio dos quais a alma ascende ao Uno ou descende ao Corpo, porquanto, no contexto humano, é através deles que a alma desperta

⁶⁷ A Alma caída está adormecida, visto que está afastada dos seus graus operativos, sobretudo de sua Razão. Esta, quando ativada, permite à Alma operação plena, segundo sua própria essência.

se move. Ativada, a alma se capacita a voltar-se para si, cogitando, pelo intermédio do grau de Razão, “[...] as razões universais das coisas”⁶⁸; no entanto, quando olha para os corpos, ela “[...] concebe pela Opinião as formas particulares das coisas móveis e as repassa em sucessão”⁶⁹.

É graças à hierarquia ficiniana que se encontram, à luz da *Introdução ao Íon*, os âmbitos nos quais a forma se localiza, com o objetivo de adquirir subsídios para considerá-la em relação a outras instâncias hierárquicas do real. Ademais, a forma conecta-se à Alma, à matéria corpórea, às influências astrais e ao espírito humano, que, se bem relacionado com a forma, ajuda o grau anímico da Opinião, a receber o *furor*, a fim de iniciar, pelo grau de Razão, a ascensão sucessiva até a Mente, reflexo do Uno.

1.4 A Alma do Mundo e as razões seminais

Aquela porção anímica que resiste à queda em corpos se chama de *Anima Mundi* (“Alma do Mundo”), pois ainda permanece contemplando o Uno pela Mente. Em perspectiva ficiniana, essa Alma teria dupla função: (i) gerir as Almas Astrais e (ii) engendrar, pelas razões seminais, junto ao grau de Natureza, as formas dos entes materiais.

A Alma do Mundo administra as movimentações astrais à medida que elas percorrem suas respectivas órbitas e emitem sons melódiosos. Não se trata de um gerenciamento qualquer, mas da orquestração de diversos sons astrais (qual uma maestrina que compõe a sua orquestra). Tal composição preenche espaços siderais e terreaux, de modo a influenciar o ente humano, que, ouvindo aquela composição, tem seu espírito harmonizado, e sua alma despertada pela operação adequada da *phantasia*.

Além do gerenciamento astral, a Alma do Mundo auxilia a geração das formas dos entes sensíveis à medida que cultiva, em seu âmago, as razões seminais, que são as espécies dos entes sensíveis: voltando-se à Mente, a Alma do Mundo vê as ideias e as reflete em si como espécies, as quais se tornam modelos para serem concebidos os entes materiais. Isso acontece quando, pelas razões seminais (ou espécies), a Alma do Mundo instrumentaliza o grau de Natureza, que, junto ao corpóreo, se torna o meio pelo qual as formas dos entes sensíveis são engendradas.

Do ponto de vista geracional das formas dos sensíveis, a Alma do Mundo não precisa ser mediada pela Razão nem Opinião para chegar ao grau de Natureza, porquanto se apropria deste último diretamente, de modo a instrumentalizá-lo, com o intuito de fabricar as formas dos

⁶⁸ FICINO, 2008, p. 196-197: “[...] *rationes rerum universales cogitat* [...]”.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 196-197: “[...] *particulares rerum mobiliu[m] formas opinione concipit easque percurrit* [...]”.

entes materiais. Assim, de modo semelhante à Alma do Mundo, que reflete em si ideias do grau de Mente para, ontologicamente, gerar as espécies⁷⁰ das coisas, a Natureza, mediante influência anímica, espelha as razões seminais (ou espécies), com o intuito de engendrar formas propícias a serem materializadas em campo sensível.

Logo, a Alma do Mundo tem uma função inestimável na compreensão do *furor poeticus*, pois a sinfonia celestial, regida por ela, torna-se necessária para, depois de adentrar os ouvidos humanos, permitir a manifestação desse *furor*. Também se sabe que a música astral, no interior antrópico, facilita a passagem das formas dos particulares à porção inferior da alma, a Opinião. Então, a Alma, na condição de compositora da sinfonia celeste, também é a instância que gera, com o grau de Natureza, formas dos sensíveis, que, captadas pelos órgãos sensoriais, adentram a região encefálico-espiritual com o fito de, junto àquela sinfonia, ascender ao quinhão anímico mais próximo do corpo humano, o grau opinativo, com o que se efetiva, enfim, o *furor poeticus*.

Relembremos que a Alma do Mundo permite a geração das formas dos particulares, que, apreendidas pelo ente humano, podem ser conhecidas pela porção anímica que deslizou para os corpos antrópicos. O ato cognitivo será mais bem realizado quando, em condições espirituais e fisiológicas propícias, houver boa adequação com a sinfonia astral, já que esta permite o acesso da forma à alma pelo bom funcionamento da *phantasia*, que, nessa conjuntura, junte o grau de Natureza (pelas formas dos particulares) à porção anímica da Opinião.

Em via cognitiva, os graus de Opinião e Razão, ao apreenderem as formas apresentadas pela *phantasia*, são capazes, cada qual à sua maneira, de nelas visualizar os reflexos das ideias da Mente, possibilitando gradativos vislumbres delas, que, no fim das contas, espelham o Uno em instância mental. A cada visada, os graus anímicos, segundo suas capacidades, manifestam algo – como “forças” – que os impulsiona para cima, na direção do Uno: e essas “forças” seriam os *furores*, que, manifestos em cada vislumbre anímico, fazem que Opinião e Razão adquiram maior clareza daquilo que veem, impelindo-os a graus súperos do real: o *furor poeticus* é o que enceta a ativação da alma, para, a partir das formas dos particulares consideradas pela Opinião, iniciar os vislumbres que a movem – mediante a Razão e a Mente – rumo ao Uno, restituindo a integralidade que, outrora, havia perdido.

⁷⁰ Os reflexos das ideias na Alma do Mundo são chamados de “razões seminais”.

1.5 Problema e percurso

Eis o problema que norteará a nossa abordagem: como a dimensão espiritual-fisiológica humana torna-se propícia para receber tanto a forma do sensível quanto a sinfonia astral? Ademais, de que maneira, na internalidade antrópica, tal sinfonia dissolve as dissonâncias e reequilibra a tripartição espiritual para, em sua porção superior (*i.e.*, o cérebro), guiar a *phantasia* a fim de conectar corpo e alma por meio da forma da imagem, outorgando a realização do *furor poeticus*?

Para lidarmos com essa indagação, temos de entender, de início, que a forma compõe o ente particular sensível, pois, associada à matéria, produz os corpos materiais. Entretanto, a fim de compreender a natureza da forma e sua função na metafísica ficiniana, é imprescindível que se conheça a sua origem, porque, assim, será possível conceber a forma como um dos elementos preparatórios para o *furor poeticus*.

O *furor poeticus*, para manifestar-se numa alma caída, pressupõe relação entre forma do sensível, sinfonia celeste e espírito humano. Tal como a forma – pelas razões seminais da Alma do Mundo – prepara a matéria, pelo cultivo de qualidade e quantidade, para engendrar o corpo sensível, também a forma, jungida à sinfonia celeste composta pela Alma do Mundo, prepara a interioridade do homem para, em âmbito anímico, manifestar o *furor poeticus*.

Com o intuito de firmarmos as bases espiritual-fisiológicas que possibilitam a recepção humana da sinfonia celeste, a qual, associada à forma, abre acesso, pela *phantasia*, à alma, que, captando-a, manifesta o *furor poeticus*, será necessário entender a estrutura espiritual antrópica. Para M. Ficino, tal estrutura é composta de três tipos, “naturais”, “vitais” e “animais”, que atuam com os órgãos, de modo a auxiliá-los nas suas operações. Cada qual é um tipo vaporal mais ou menos denso que os outros: os espíritos naturais, por agirem em órgãos baixos (como estômago, baço e intestino), são vapores mais densos que os vitais, atuantes na região média da estrutura fisiológica, e que, regidos pelo coração, não são tão sutis quanto os animais, que ocupam o cérebro, possibilitando operações como as da faculdade imaginativa.

Quando os três tipos espirituais estão hierarquicamente alinhados, há a coesão espiritual no ente humano, fato que garante a boa funcionalidade dos órgãos que lhes correspondem. Mas há um quarto tipo espiritual que, provindo de salutares vapores da bile negra, passa pelo coração e sobe ao cérebro, “sensibilizando-o” e tornando-o mais atento às impressões que recebe, e, por meio da imaginação, conjuga-as em imagens que, conquanto símiles dos objetos sensíveis, contêm os sustentáculos ontológicos destes últimos: as *formas*. Uma vez apreendidas, estas não se revelam prontamente, porque se encontram involucradas em aspectos superficiais da imagem

– por exemplo, quando se toma a imagem de Sócrates, constata-se que ela comporta sua brancura, calvície, altura etc., mas, para além dessas características materiais, existe um elemento essencial, a forma, que faz desse homem *aquilo que ele é* e não outra coisa. Por não se submeter às vicissitudes de ordem material, essa forma, configurando-se em essencial, torna-se o objeto de consideração dos graus anímicos de Opinião e Razão. Ademais, cada um deles concebe a forma a seu modo: a Opinião, por ainda estar rente ao corpo, toma essa forma sem prescindir totalmente de suas características particulares; a Razão, por sua vez, abstrai totalmente a forma essencial dessas características, a fim de considerá-la como desparticularizada.

Os espíritos biliars, operantes na dimensão cerebral, tornam-se receptíveis à sonoridade astral, que é causa da tranquilidade espiritual, permitindo não só a conexão do homem com os astros, mas também com a alma, por intermédio da *phantasia*. E mais: há uma iluminação feita pela *phantasia* sobre a imagem do sensível. De certo modo, isso destaca-a perante as características que se tomam por particularizantes. Assim, aquela sonoridade, ao ser recebida pelos espíritos atuantes no cérebro, orienta as movimentações deles em relação à alma – operadas pela *phantasia* – que, em *furor poeticus*, ativa a Opinião, que se reintegra à Razão, que se orienta para a Mente, a qual propiciará a sua religação com o princípio divino, o Uno.

Em geral, nossa abordagem terá quatro grandes movimentos, de sorte que um dependa do outro: (i) o filosófico, que, ontologicamente, sedimenta os fundamentos para a manifestação do *furor poeticus*; (ii) o espiritual-fisiológico, que consolida condições internas humanas para a recepção das influências celestiais, que, junto à forma apreendida, preparam a internalidade para ascender à alma, a fim de manifestar integralmente o *furor poeticus*; (iii) o de detecção do humor que, em ordem espiritual-fisiológica, produz espíritos de qualidade superior aos animais (tal humor é o da bile negra, que, aquecida em temperatura adequada, adquire nova qualidade, de modo que solte vapores salutare, os quais sobem ao coração, transformando-se em espíritos biliars, que ascendem até o cérebro, ocupando-o e “sensibilizando-o” a tornar-se atento às sutis influências astrais); (iv) o de localizar, pela distinção entre tipos espirituais e alma, o *momentum* em que o *furor poeticus* se manifesta em instância anímica (após a sinfonia celeste desatar os nós da dimensão espiritual-fisiológica), despertando-a para outorgar a manifestação de outros *furors* que, inter-relacionados, constituem o *furor diuinus*.

Em suma, a instância formal, consoante o que será aqui exposto, configura-se como um dos elementos centrais para o alicerce ontológico do surgimento do *furor poeticus*. Outro elemento fundamental é o de ordem astral: a sinfonia celestial, percorrendo os espaços, chega ao domínio terrestre, a fim de adentrar ouvidos humanos para, internamente, atuar com os

espíritos situados no cérebro, atingindo, pela *phantasia*, a alma. Logo, a boa recepção dessa sonoridade pressupõe um preparo espiritual-fisiológico capaz de perceber – e captar – o todo musical, pois desata os percalços que embaraçam a *phantasia* e impossibilitam o pleno liame – pela *forma* – entre corpo e alma. Nesse encontro, acontece o *furor poeticus*, que, uma vez instaurado, favorece a manifestação dos outros *furores* rumo ao Supremo Uno.

1.6 Plano dos capítulos

Pela análise dos meandros que antecedem o surgimento do *furor poeticus*, observa-se que a forma e a sinfonia celeste assumem funções importantes: ambas, em contato com a dimensão espiritual-fisiológica humana, possibilitam sua preparação para adentrar a senda que permite a manifestação do *furor poeticus* na instância anímica. Será, pois, necessário localizar e explicar os fatores dessa manifestação: (1) a *forma do sensível*; (2) a *estrutura espiritual humana*; (3) a *sinfonia celeste*. Para cada qual, haverá desenvolvimentos argumentativos com o intuito de deslindá-los nas suas relações, porquanto nelas se estabelecem condições para a realização do *furor poeticus*.

Quanto à *forma do sensível*, abordaremos: (i) a sua origem; (ii) sua constituição e relação com a matéria; (iii) sua geração em corpos sensíveis que se comunicam com sentidos humanos; (iv) o modo como se comunica com a música dos astros (pelas faculdades da imaginação e da *phantasia*, a *música das esferas* atende as exigências para manifestação do *furor poeticus* no espírito humano, despertando a alma em seus graus operativos de Opinião e de Razão).

No que se refere à recepção da sinfonia celestial e da forma do sensível, cumpre entender a *estrutura espiritual-fisiológica humana* (2), com a finalidade de: (i) localizar a região em que atuam os espíritos mais nobres (*i.e.*, os espíritos animais); (ii) verificar quais as condições propícias com que cedem lugar aos salutareis espíritos da bile negra; (iii) identificar os meios pelos quais, para serem produzidos, a atrabile necessita ser bem aquecida, a fim de liberar vapores que se tornam o alicerce para a produção desses espíritos.

Acerca dos espíritos da bile negra, sabe-se que qualificam o cérebro, permitindo-lhe boa captação da *sinfonia celeste* (3), em que se observa: (i) que é regida pela Alma do Mundo (que, como mostraremos, é denominada “Musa Calíope”), a qual orienta as almas astrais (cada qual chamada de “Musa”) que, em suas circunvoluções, (ii) emitem sons que criam (iii) uma sinfonia celestial, que viaja pelos espaços para (iv) atingir o espírito humano, permitindo à alma acessar as formas das imagens que, pela *phantasia*, veem nelas os reflexos das ideias, inflamando-a,

pelos seus graus anímicos, a escalar níveis mais elevados, a fim de unir-se ao refletidor de todas as ideias na Mente, isto é, o Uno.

O primeiro capítulo considerará a origem e a constituição da forma do sensível. Por isso, ali serão abordados como os graus de realidade estão dispostos na metafísica ficiniana, já que eles fornecerão elementos para situar o âmbito em que a instância formal se encontra. A forma – em sua relação com a matéria – será especialmente examinada a partir das razões seminais gestadas na Alma do Mundo, porque, nessa relação, surge o corpo sensível, constituído por dimensões e qualidades que, se bem-dispostas, permitem a harmonia corpórea, que, por intermédio da forma, se relaciona com a melodia advinda dos astros.

No segundo capítulo, lidaremos com a relação entre o corpo sensível (já constituído), os órgãos sensoriais e os espíritos humanos, que, com as faculdades da imaginação e da *phantasia*, permitem a captação da forma, que, pelas influências astrais que recebe, prepara a interioridade para auxiliar na condução do *furor poeticus* manifesto no campo anímico. Também será explanada a tripla constituição espiritual para localizar em que exata porção agem os espíritos mais nobres, ou seja, os *animais*. A partir daí, tratar-se-á da *Teoria dos Humores*, com o fim de situar o humor da bile negra, responsável por gerar o temperamento melancólico, que, vulnerável às influências do planeta Saturno, pode sofrer um aumento quantitativo, o que influi na disposição da estrutura espiritual-fisiológica.

Ao longo do terceiro capítulo, abordaremos as maneiras pelas quais a bile negra atua na estrutura espiritual-fisiológica humana, visto que, quando bem aquecida (seja pela bile amarela, seja pela alimentação adequada), permite-se-lhe auferir outra qualidade, nomeada *bilis candida* (“bile cintilante”), que produz vapores biliares no coração, que, por sua vez, irradia luz vital sobre eles, fazendo que se transformem em espíritos policromáticos e impulsionando-os ao cérebro, a fim de ocuparem-no. Essa ocupação “sensibiliza” o cérebro a tornar-se mais atento às influências que recebe do exterior, capacitando-o a assimilar a sinfonia celestial que, por aqueles espíritos, possibilitará que a *phantasia* conduza para a alma, despertando-a em *furor poeticus*. E esse mesmo capítulo também distinguirá entre as naturezas do acadêmico e do poeta: ambos são regidos por Saturno, que influencia a quantidade de produção de bile negra deles, sendo o poeta o que melhor utiliza esta última.

No quarto e último capítulo será estudada a atuação do *furor poeticus* na alma, assim como esse *furor* se torna a base para a manifestação dos outros *furores* (*mistérico, vático e amatório*), que serão explicados em suas respectivas relações com o *poeticus*. Também será visto como o *poeticus* é iniciado desde a Mente, que leva a Alma do Mundo a reger a sonoridade dos astros, que, ocupando os espaços, penetra ouvidos humanos para, na internalidade antrópica,

ascender à adormecida alma pela *phantasia*, despertando-a e permitindo-lhe visualizar, na própria forma do sensível, os reflexos das ideias mentais, que – por meio dos *furores mistérico, vático e amatório* – estimulam a instância anímica a ascender ao Uno, princípio de todas as coisas.

2 CAPÍTULO I

A Alma e a hierarquia do real

Em sua *Teologia platônica*⁷¹, o humanista italiano Marsílio Ficino (1433-1499) diz que a realidade não se limita ao âmbito sensível – pois que ela tem diversos níveis (ou graus) –, de maneira que o sensível não é o bastante para conceder a estabilidade exigida pelos níveis mais altos do real, já que, por ter como princípio a matéria, ele é mutável e impermanente. Assim, os graus superiores de realidade propiciam que haja arcabouço e garantia para a não dissolução – ou não desaparecimento – das coisas, de sorte que atuam como um esteio para a instabilidade e a corruptibilidade impostas pela matéria sensível.

Na obra *Introdução de Marsílio Ficino, o Florentino, ao Íon de Platão, sobre o furor poético, a Lourenço de Médici*⁷², argumenta-se que o âmbito sensível é, na hierarquia do real, o mais baixo, porque se sustenta em instâncias que, sendo ontologicamente superiores, não têm o princípio material. Ademais, elas estão progressivamente distantes da matéria e, assim, mais próximas do grau que se caracteriza pela plena imutabilidade.

Há uma gradação entre o sensível e o grau mais perfeito de todos. Ficino, na esteira do filósofo de língua grega, nascido no Egito romanizado, Plotino de Licópolis (204-270), denomina aquele último grau de “Uno”⁷³, uma vez que é integralmente simples, isto é, não tem composição nem mistura em si e se configura qual “[...] termo e medida de todas as coisas”⁷⁴. Entre o Uno e os corpos sensíveis, há, segundo a interpretação de M. Ficino na *Teologia Platônica*⁷⁵, três graus de realidade: a Mente, a Alma e a Qualidade.

Já o pensador alemão Paul Oskar Kristeller⁷⁶ (1905-1999) argumenta que os graus (Uno, Mente, Alma, Qualidade e Corpo) mostrados na *Teologia Platônica* apontam para o esquema hierárquico plotiniano⁷⁷, que comporta não cinco, e sim, seis graus: o Uno, a Mente, a Alma, a Sensação, a Natureza e o Corpo. Ademais, Kristeller acrescenta que Ficino “[...] elimina as duas partes inferiores da Alma, isto é, Sensação e Natureza, e introduz a Qualidade como um novo elemento”⁷⁸.

Em suma, na *Teologia platônica* a abordagem sobre os graus de realidade sustenta que

⁷¹ FICINO, 2011, I, 1, p. 12-83.

⁷² FICINO, 2008, p. 194-195.

⁷³ *Ibid.*, p. 194-195.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 194-195: “[...] *rerum omnium terminus et mensura*”.

⁷⁵ FICINO, 2011, I, 1, p. 12-13.

⁷⁶ KRISTELLER, 1964, p. 75.

⁷⁷ PLOTINO, 2018, V, 2 (11), p. 67-73.

⁷⁸ KRISTELLER, 1964, p. 400-401: “[...] *he eliminates the two lower parts of the Soul – that is, Sensation and Nature – and introduces instead Quality as a new element*”.

O Uno é unidade absoluta, princípio imutável e simples de todas as coisas⁷⁹; a Mente⁸⁰, que não é absolutamente unitária nem simples, figura-se imóvel e, em si, abarca grande multiplicidade de ideias; a Alma⁸¹, um grau que se associa a todos os outros, tem unidade, razões universais e opinião; a Qualidade⁸² por si não é corpórea nem extensa, conquanto esteja inerida nos corpos sensíveis, que atuam em concordância com ela; o Corpo⁸³, feito de matéria, é extenso, recebe afecções e quantidade, a qual o divide na extensão material.

Na *Introdução ao Íon de Platão*⁸⁴, há um tipo de gradação do real um pouco distinto do apresentado na *Teologia platônica*⁸⁵. Nesta, como se viu, há (i) Uno, (ii) Mente, (iii) Alma, (iv) Qualidade e (v) Corpo, ao passo que, naquela, existem (i) Uno, (ii) Mente, (iii) Razão, (iv) Opinião, (v) Natureza e (vi) Corpo. Vê-se que, comparado à *Teologia platônica*, não apenas é acrescido um grau na *Introdução ao Íon*, como há três termos diversos (“Razão”, “Opinião” e “Natureza”), além de estarem ausentes os elementos “Alma” e “Qualidade” – apresentados na *Teologia Platônica*. Isso, no entanto, não quer dizer que, na *Introdução ao Íon*, o autor tenha desconsiderado os conceitos “Alma” e “Qualidade”, porém que os aborda sob outra perspectiva. A propósito, importa saber que, na *Introdução ao Íon*, a concepção de “Alma” não é ignorada, já que está implícita na de “Razão” e, de algum modo, na de “Opinião”, as quais, consoante o que mostraremos adiante⁸⁶, comportam-se como operações anímicas.

M. Ficino não rechaça a noção de “Qualidade” quando se vale do vocábulo “Natureza”, mas sim, considera aquela sob outro ponto de vista: o da forma, que confere certa estabilidade ao corpo sensível com o qual se relaciona, a fim de qualificá-lo.

Considere-se que os propósitos da *Introdução ao Íon* e da *Teologia Platônica* são, para Ficino, diferentes, uma vez que, naquela, ele visa fundamentar à inspiração poética, e, nesta, a alicerçar a imortalidade da Alma. E essas diferentes abordagens afetam o modo pelo qual esse filósofo hierarquiza o real, porque, na *Introdução ao Íon*, não só a Alma é tomada segundo as suas operações racional e opinativa, mas também a Qualidade é tratada como Natureza.

De início, é preciso explicar como Qualidade é Natureza e, em seguida, a maneira pela qual a Alma é tanto Razão quanto Opinião. Porém, para aclarar o intercâmbio entre Natureza e Qualidade, importa, antes, de modo sucinto, apresentar a tripla constituição anímica, porque

⁷⁹ FICINO, 2011, II, 1, p. 86-87.

⁸⁰ *Ibid.*, I, 5, p. 55-71.

⁸¹ *Ibid.*, I, 4, p. 49-53.

⁸² *Ibid.*, I, 4, p. 49-51.

⁸³ *Ibid.*, I, 2, p. 15-23.

⁸⁴ FICINO, 2008, p. 194-195.

⁸⁵ FICINO, 2011, I, 1, p. 12-13.

⁸⁶ Exploraremos, logo à frente, a Razão e a Opinião enquanto operações da Alma que se desdobram em graus.

fundamenta o entendimento da Qualidade (ou Natureza) das coisas sensíveis.

2.1 A tripla constituição anímica e a natureza das coisas

O tratamento ficiniano leva em conta a posição da Alma na hierarquia do real, pois que é uma instância que conjuga os âmbitos inteligível e sensível. A Alma é, pois, capaz de voltar os olhos a todos os graus e, a seu modo, percorrê-los: há, acima dela, dois graus (Uno e Mente) e, abaixo, mais dois (Natureza e Corpo). Na *Teologia platônica*, Ficino localiza-a no terceiro grau, designando-a como uma “Terceira Essência”⁸⁷. Na mesma obra⁸⁸, o filósofo florentino aborda a constituição intra-anímica, explanando suas três dimensões: (i) a imóvel, (ii) a intermediária (parte móvel, parte imóvel) e (iii) a móvel.

Quanto à imobilidade, diz-se que é unidade e dimensão essencial⁸⁹ da Alma e, devido a esses predicados, ela adquire estabilidade e identidade. Mais: a unidade anímica é a presença do Uno intermediada pela Mente. E isso se explica pelo fato de o Uno ser causa da unidade de todas as coisas que dele procedem. Entre ele e a Alma, há a Mente, que, dentre todos os graus, é a instância mais próxima do Uno. Assim, a Mente se põe entre o primeiro e o terceiro graus, refletindo a presença do Uno na Alma, de sorte que ele comunica unidade às instâncias que o refletem, inclusive a própria Alma.

Sobre a dimensão intermediária da Alma, afirma-se que ela é a sua potência⁹⁰, e que é, parcialmente, tanto imóvel quanto móvel. Em outras palavras: a Alma participa de sua própria essência (una e estável), ao passo que descreve um movimento direcionado à matéria. Melhor: a Alma, como já se disse, é o elo entre os âmbitos inteligível (cujo grau mais alto é o Uno) e sensível (cujo Corpo é grau inferior), razão pela qual, em sua constituição, conecta-se a ambos. A sua porção potencial anui a essa conexão, pois configura-se como operação que, mesmo atrelada à dimensão essencial, tem em vista os entes corpóreos. Contudo, ainda não se trata da formação destes últimos, e, sim, de um movimento interno da Alma, que se volta ao campo corpóreo, isto é, visa àquilo que está fora dela: o corpo sensível.

Agora, acerca da mobilidade da Alma, diz-se ser o ato, que, conforme o que se nota na *Introdução ao Íon*, “[...] toca a matéria”⁹¹ e “[...] usa a Natureza como instrumento por meio do qual une, move e forma a matéria”⁹², i.e., o corpo sensível. Daí que a forma, fruto dessa opera-

⁸⁷ FICINO, 2011, I, 4, p. 48-49.

⁸⁸ *Ibid.*, I, 4, p. 48-53.

⁸⁹ *Ibid.*, I, 4, p. 48-51.

⁹⁰ *Ibid.*, I, 4, p. 48-53.

⁹¹ FICINO, 2008, p. 196-197: “*Vt materiam attingit*”.

⁹² *Ibid.*, p. 196-197: “[...] *natura velut instrumento utitur quo unit materiam, movet et format* [...]”.

ção, é, em si, incorpórea e inextensa⁹³. Essa forma é uma virtude implantada na matéria. Sobre essa ponto, a comentadora Teresa Rodriguez argumenta que “[...] ‘chamamos qualidade [...] toda a forma dividida no corpo’⁹⁴. As qualidades, então, são um tipo de forma”⁹⁵. Esse tipo é composto por formas impuras, pois situam-se no “seio da matéria”⁹⁶. Na sua *Introdução*, Ficino também declara que esse tipo de forma é “[...] difundida pelos pontos do corpo”⁹⁷, de maneira que está atrelada à matéria sensível, “[...] donde provêm as gerações, os crescimentos e seus contrários”⁹⁸. E, uma vez feita pela Alma, a forma, por intermédio da Natureza, encontra guarida no substrato material: ela é, pois, tanto causada pela operação anímica como recepcionada pela matéria sensível. Assim, essa forma medeia a comunicação entre Alma e matéria sensível: ao mesmo tempo em que testemunha a corrupção e a geração (típicas da matéria sensível), é, em âmbito metafísico, incorpórea e sem extensão (de acordo com as propriedades da Alma).

Vistas as três constituições da Alma, cumpre, no bojo desta investigação, explorar como o filósofo de Florença realiza o intercâmbio entre Qualidade e Natureza.

2.1.1 A Qualidade enquanto Natureza

Primeira e sucintamente, trataremos de como o filósofo Aristóteles de Estagira (século IV a.C.) fundamentou a concepção de “Qualidade”, uma das considerações mais influentes da história do pensamento Ocidental, e só depois apresentaremos de que maneira Plotino de Licópolis (século III d.C.), o principal influenciador de Ficino, argumentou esse assunto. O propósito disso será compreender como M. Ficino relacionou “Qualidade” e “Natureza”.

Em *Categorias*⁹⁹, Aristóteles diz que as qualidades (também chamadas de “acidentes”¹⁰⁰) encontram-se no suporte, ou seja, naquilo que subjaz a elas, porque o suporte precisa somente de si mesmo. Segundo o estagirita, o que subjaz é a substância¹⁰¹, identificada com o indivíduo – a exemplo de “homem” e “cavalo” *particulares* – mas que ampara os acidentes (ou “qualidades”) que lhe sobrevêm: o que advém à substância é chamado de “substância segunda”, pois é dependente da primeira, seu substrato. Ontologicamente, a substância segunda

⁹³ RODRIGUEZ, 2020, p. 6.

⁹⁴ FICINO, 2001, I, 3.1, In: RODRIGUEZ, 2020, p. 6.

⁹⁵ RODRIGUEZ, 2020, p. 6: “Llamamos cualidad, de acuerdo com el modo platónico [de filosofar], a toda forma dividida en el cuerpo (T.P. I. 3.1). Las cualidades, entonces, son un tipo de formas”.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 6: “[...] el seno de la materia”.

⁹⁷ FICINO, 2008, p. 196-197: “[...] corporis puncta diffunditur”.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 196-197: “[...] unde generationes, augmenta eorumque contraria proficiscuntur”.

⁹⁹ ARISTÓTELES, 2016, 4, 25b-4a, p. 65-66.

¹⁰⁰ A rigor, o acidente é o que não está em um ser de maneira necessária. O ser, nesse caso, não é essencialmente alterado pela presença ou falta de tal acidente.

¹⁰¹ ARISTÓTELES, 2016, 3, 29b, p. 66.

(“qualidade”) está atrelada à primeira¹⁰². Tomadas em um contexto aristotélico, até mesmo as espécies¹⁰³, isto é, considerações abstratas e universais dos indivíduos¹⁰⁴ (como as espécies humana ou anfíbia), são substâncias segundas, uma vez que cada qual a seu modo expressa os atributos deles¹⁰⁵.

No pensamento aristotélico, afirma-se a qualidade de muitos modos, inclusive “[...] pode ela referir-se a um estado (conhecimentos ou virtudes), à disposição (calor, enfermidade, saúde), às capacidades (ter propensão natural para fazer algo com facilidade), às qualidades afetivas e às afecções (doçura, amargura, acritude)”¹⁰⁶. Assim, Aristóteles distingue a substância primeira (por exemplo, o mel) da substância segunda (o dulçor mélico)¹⁰⁷. Outras espécies de qualidades são figura e formatos (triangular, quadrangular, curvatura etc.). Sobre isso, Rodriguez arrazoa:

As qualidades (ou ao menos algumas) admitem a contrariedade, o mais e o menos. Ademais, admitem o semelhante e o dessemelhante de maneira exclusiva (“com efeito, uma coisa não é semelhante a outra mais que na medida em que é tal ou qual. Portanto, será exclusivo da qualidade algo ser dito semelhante ou dessemelhante em relação a ela”) [11a 17-19]. Assim, substâncias e qualidades pertencem a duas categorias distintas: as últimas necessitam das primeiras para virem a ser¹⁰⁸.

Segundo Aristóteles, a qualidade comportaria contrariedade, já que contém o “mais” e o “menos” (e.g., algo, sob dada perspectiva, é grande, porém, sob outra, é pequeno; então, como defini-lo?). No pensamento aristotélico, a qualidade não é a instância que instaura estabilidade, mas o é o substrato, a substância primeira, ou indivíduo.

Plotino¹⁰⁹, tendo diferido de Aristóteles, não assegurava que entes sensíveis individuais fossem propriamente substâncias. Para este pensador egípcio, há dois níveis de consideração:

¹⁰² RODRIGUEZ, 2020, p. 2.

¹⁰³ Sócrates é um particular concreto que, a rigor, difere do seu universal – a espécie humana – que não é particular.

¹⁰⁴ Em chave aristotélica, o indivíduo é essencialmente composto de matéria e forma. Então, os acidentes seriam instâncias não essenciais que sobrevêm àquele composto essencial.

¹⁰⁵ Embora sejam rigorosamente diversos, “particular” e “universal” se relacionam, na medida em que este não exclui aquele. Exemplo: Sócrates, Platão e Aristóteles são humanos, pois, quaisquer que sejam suas propriedades particulares, têm algo em comum que os assemelha: a espécie humana.

¹⁰⁶ RODRIGUEZ, 2020, p. 2: “[...] *puede referir a un estado (conocimientos o virtudes) o disposición (el calor, la enfermedad, la salud), las capacidades (tener capacidad natural para hacer algo con facilidad), las cualidades afectivas y afecciones (dulzura, amargura, acritud)*”.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 2.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 2: “*Las cualidades (o al menos algunas) admiten la contrariedad, el más y el menos. Además, admiten lo semejante y lo desemejante de manera exclusiva (‘en efecto, una cosa no es semejante a otra más que en la medida en que es tal o cual. De modo que será exclusivo de la cualidad el que se diga en relación con ella lo semejante y lo desemejante’). Así, substancias y cualidades pertenecen a dos categorías distintas: las últimas necesitan de las primeras para darse*”.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 3.

(i) o inteligível e (ii) o sensível. Nas *Enéadas*¹¹⁰, Plotino argumenta que a substância inteligível tem um significado mais puro e pleno que a sensível, pois esta é impropriamente denominada “substância”, dado que imita a inteligível.

A substância inteligível plotiniana é identificada a seus atributos (*e.g.*, O Uno é belo e bom), mas a matéria não se identifica às qualidades que a ela vêm (a matéria em si não é bela ou boa), embora possa se relacionar a elas. Ademais, a matéria, que é um tipo de “espelho das substâncias”, não reflete a totalidade delas, senão suas qualidades nos corpos sensíveis – ainda que o faça precária e fragmentariamente.

Rodriguez¹¹¹, ao comentar o pensamento plotiniano, sustém que o sensível nada mais é que o composto de matéria e qualidades¹¹². Demais, ele não é especificamente substância, mas sim, o símile desta. Aquilo que Aristóteles chama de “substrato”, Plotino, segundo Rodriguez, afirma ser “[...] infecundo e incapaz de ser ente, porque tampouco se originam nele as demais coisas”¹¹³. Enquanto símile, o sensível é tão somente um vulto da substância inteligível, pois a matéria que o constitui é a instância que reflete, conquanto precariamente, a substância, a qual, refletida, torna-se imagem sensível. Essa comentadora¹¹⁴ também afirma que Plotino não usa as *Categorias* aristotélicas no que se refere à distinção entre substâncias “primeira” e “segunda”, dado que, consoante Plotino, a substância é estritamente inteligível, e os sensíveis, “semelhanças” dela.

E Rodriguez continua: “Plotino afirma que a distinção aristotélica entre as substâncias primeiras (‘este fogo’) e segundas (‘fogo’) diferem em que uma é particular, e outra, universal, porém isso não constitui uma diferença substancial, visto que também na qualidade se dá essa distinção entre ‘uma brancura’ e ‘brancura’ e ‘uma gramática’ e ‘gramática’”¹¹⁵. Esse exemplo da gramática é elucidativo, pois, na visão de Plotino, a “[...] gramática também é em ti; depois também essa [gramática] em ti por [ser] em ti”¹¹⁶, e ela mesma é como aquela que é universal.

¹¹⁰ PLOTINO, 2010, II, 6 (1), p. 65-67.

¹¹¹ RODRIGUEZ, 2020, p. 2.

¹¹² PLOTINO, 2019, VI, 3, 8, p. 243-249.

¹¹³ RODRIGUEZ, 2020, p. 3: “[...] *infecundo e incapaz de ser ente, porque tampouco se originam em él las demás cosas*”.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 3.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 3: “Plotino afirma que la distinción aristotélica entre sustancias primeras (*este fuego*) y sustancias segundas (*fuego*) difieren en que una es particular y la otra universal, pero esto no constituye una diferencia substancial, ya que también en la cualidad se da esta distinción entre ‘una blancura’ y ‘blancura’ y ‘una gramática’ y ‘gramática’”.

¹¹⁶ PLOTINO, 2019, VI, 3, 9, p. 250-251.

Para Plotino, não importa distinguir “substância primeira” de “substância segunda”, já que as substâncias mesmas – Uno, Mente e Alma – não abrangem essa distinção. A diferença, pois, entre “esta gramática” e “gramática” não é substancial, porque não são substâncias.

Prescindindo do âmbito substancial, há dois modos de considerar a gramática: abstrato e particular. Tanto numa como noutra consideração¹¹⁷, o fundamento está no indivíduo, porque ele é quem a concebe, ou seja, a gramática universal não pode existir de maneira independente da concepção realizada pelo indivíduo. Enquanto conteúdo cognitivo de um único ser humano, ela é, de certo modo, particular, uma vez que pertence ao indivíduo que a concebeu. Ademais, há variegadas gramáticas, cada qual com as suas respectivas particularidades. No entanto, se o indivíduo humano considerá-las abstratamente – ou seja, sem as particularidades – alcançará a gramática universal, que, de modo virtual, reúne em si, sem distinções, todas as gramáticas particulares. Além disso, o homem particular, que é o autor do conceito de “gramática”, não é substância, já que, no estado de vida presente, depende da matéria sensível para existir – é por isso que o homem sensível é um símile da ideia imaterial e perfeita de “humanidade” contida na Mente – uma das substâncias ontologicamente separadas da matéria sensível, situada logo abaixo do Uno, que é alicerce, princípio e medida de todas as substâncias que dele advêm. Por fim, a problemática atinente aos universais e particulares conduz Plotino a frisar a dominância, em âmbito sensível, da qualidade do particular.

Plotino, na explanação feita por Rodriguez¹¹⁸, diferencia as formas refletidas na matéria daquelas imateriais e transcendentais. Estas últimas são substanciais e diferem das demais, que, na materialidade, formam e qualificam o indivíduo (por exemplo, “Sócrates”): “A forma em si é anterior à forma na matéria”¹¹⁹. Isso indica que as formas refletidas são, no âmbito ontológico, inferiores às substanciais. Trata-se de uma teoria neoplatônica, que, divergindo da apresentada nas *Categorias* de Aristóteles, resume-se nestes três itens: (i) os sensíveis não são, de maneira rigorosa, substâncias; (ii) não é feita distinção entre substâncias “primeiras” e “segundas”; (iii) a substância é inteligível, e as coisas sensíveis “[...] são o resultado da conjunção da matéria e das qualidades; apenas em sentido impróprio poderiam ser chamadas de ‘substâncias’”¹²⁰.

As noções de “qualidade” e “substância” plotinianas são assimiladas, em certa medida, por M. Ficino, que, motivado por elas, considerou-as na “gradação do real”. Assim, o filósofo

¹¹⁷ A gramática universal é modo de consideração da gramática particular. Trata-se de uma consideração abstrata feita por um indivíduo a partir da gramática particular. Quer dizer, todo lastro da consideração universal se encontra no particular (seja no homem particular, seja na gramática particular que este último tem).

¹¹⁸ RODRIGUEZ, 2020, p. 3.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 3: “La forma en si es anterior a la forma en la materia”.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 3: “[...] son el resultado de la conjunción de materia y cualidades y sólo en sentido improprio se podrían denominar ‘substancias’”.

florentino, na sua *Introdução ao Íon de Platão* (diferentemente de em sua *Teologia platônica*), chama “Qualidade” à “Natureza”.

Fundamentada na *Teologia platônica*, Rodriguez¹²¹ sustenta (em contraponto à posição de Kristeller¹²²) que, para M. Ficino, três são as substâncias: Uno, Mente e Alma. A Qualidade e o Corpo, por seu turno, não são instâncias substanciais, uma vez que não são, propriamente, inteligíveis e de todo independentes da matéria sensível, e sim, certas sombras das substâncias mesmas. Porém, o próprio Marsílio Ficino, na condição de comentador do *Íon* de Platão¹²³, ao denominar “Natureza” a instância a que, na *Teologia platônica*¹²⁴, ele chama “Qualidade”, não parece desvincular totalmente a Natureza da substância, considerando-a como a instância que, orientada pela Alma, gera *formas singulares*.

Na *Introdução ao Íon*, Ficino diz que a Natureza é “unida à substância”¹²⁵, ou seja, está ligada à Alma¹²⁶, que, em si, é estável e, assim, concede uma certa fixidez à Natureza, a qual se mescla à matéria sensível. Noutras palavras, a substância anímica, enquanto causa, dá algo de si à Natureza; esse “algo” é como uma estabilidade que preserva a identidade e não dissolução dos entes materiais. Nesse ponto, Ficino parece mais próximo de Aristóteles que de Plotino¹²⁷, por sustentar que a Natureza tem um atributo semelhante àquele que a forma aristotélica tem¹²⁸, porque esta é o que fornece identidade ao corpo sensível no qual está – a forma aristotélica se destaca pela estabilidade que fornece à matéria na qual está, enquanto a lucubração plotiniana acentua o aspecto qualitativo da forma do sensível, que, não sendo autossuficiente, figura num turvo reflexo das substâncias mesmas.

Na miscelânea plotínico-aristotélica criada por M. Ficino, o termo “Natureza” substitui “Qualidade”, pois, orientado pela Alma, engendra formas que não só qualificam, mas também conferem estabilidade e identidade aos corpos. Conforme explicado acima, Ficino acresce que a Natureza é o instrumento da Alma que “[...] une, move e forma”¹²⁹ os corpos materiais.

De um ponto de vista formal, a Natureza não pode ser pura, porque, em algum grau, está atrelada às vicissitudes da matéria – isto é, à corrupção e à geração. E a forma, pela Na-

¹²¹ RODRIGUEZ, 2020, p. 1-10.

¹²² Kristeller, segundo Rodriguez (2020, p. 4), defende haver cinco substâncias, porque considera que os graus de Qualidade e Corpo sejam substanciais.

¹²³ FICINO, 2008, p. 194-195.

¹²⁴ FICINO, 2011, I, 1, p. 12-13.

¹²⁵ FICINO, 2008, p. 194-195: “[...] *substantia* [...] *unita*”.

¹²⁶ A Alma é uma substância.

¹²⁷ Ficino se aproxima de Plotino quando indica que as Substâncias propriamente ditas são três (Uno, Mente e Alma), mas, de certa maneira, distancia-se dele quando trata especificamente da forma do sensível, pois, embora esta não seja plenamente substancial, ainda assim tem, pela participação nas Substâncias, certa estabilidade.

¹²⁸ Para Ficino, a forma não é propriamente Substância, embora participe da estabilidade substancial.

¹²⁹ FICINO, 2008, p. 196-197: “[...] *unit* [...], *movet et format*”.

tureza, ainda está ligada à Alma, por isso, resiste às alterações materiais, mantendo a sua identidade no devir. É justamente na ligação com a substância anímica que a Qualidade é nomeada “Natureza”, pois que, do ponto de vista da estabilidade, participa da essência estável da Alma.

Na sua hierarquização, Plotino situa a Natureza num dos graus de realidade, ainda que sua abordagem ponha em relevo mais os aspectos da qualidade que da estabilidade dos entes corpóreos¹³⁰. Isso é aclarador, porque indica que, na *Introdução ao Íon*, Ficino parece próximo dum certo aristotelismo, mais que na *Teologia platônica*, na qual a perspectiva da Qualidade, como um dos graus do real, é proeminente.

Explicitada a relação entre Qualidade e Natureza, é preciso, agora, explorar como, na *Introdução ao Íon*, o filósofo de Florença relacionou Razão e Opinião com Alma.

2.1.2 As atuações da Alma

Na *Teologia platônica*¹³¹, seu autor adere aos ensinamentos da ontologia plotiniana¹³² ao sustentar que a Alma, pela Mente, procede do Uno, que, ao engendrar aquilo que não é ele próprio, dá início a um processo no qual os engendrados se afastam dele: daí, a princípio, uma substância advém do Uno originário, que, ao voltar-se para este último, torna-se Mente, que, ao pensar em si mesma, insufla-se de ideias, a ponto de não só preencher a si, mas também de derramar para fora de si certa substância, que, ao se voltar ao que a derramou, isto é, à Mente, torna-se Alma, de que surge a Qualidade que se mescla à matéria sensível, gerando os Corpos.

É natural que cada grau se mantenha em sua respectiva posição, mas a Alma, segundo M. Ficino, na *Introdução ao Íon*, percorre todos os níveis de realidade, por meio dos quais ela, amiúde, sobe e desce¹³³. Devido a sua constituição intermediária, parcialmente móvel e imóvel, a Alma é capaz de fazer ascender os seus olhos em direção ao Uno ou fazê-los descer ao nível da Natureza. De acordo com Ficino: “A queda da Alma do próprio Uno, princípio de todas as coisas, aos corpos, efetua-se por quatro graus: Mente, Razão, Opinião e Natureza”¹³⁴. Notemos que aqui o pensador florentino indica Razão e Opinião como graus que a Alma pode percorrer.

¹³⁰ Isso não quer dizer que a estabilidade dos entes corpóreos seja ignorada por Plotino. A ênfase desse pensador recai mais na qualidade do que, propriamente, na estabilidade dos corpos.

¹³¹ FICINO, 2011, II, 1, p. 86-87.

¹³² PLOTINO, 2018, V, 2 (11), p. 67-73.

¹³³ FICINO, 2008, p. 194-195.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 194-195: “*Lapsus animae ab ipso uno rerum omnium principio ad corpora per quatuor gradus efficitur: per mentem, rationem, opinionem atque naturam*”.

Até esta altura, temos demonstrado, com fulcro na *Teologia Platônica*¹³⁵, a Alma sendo um dos graus de realidade; porém, na *Introdução ao Íon*¹³⁶, a Alma não é tida como um grau, e sim, como uma instância que pode percorrer desde o Uno até a Natureza. Nesse caso, a Alma não seria propriamente um grau, e, sim, uma substância, que, à sua maneira, mobiliza-se pelos variados graus existentes: “Nossa alma volta os olhos a todas estas coisas, pelas quais desce e sobe”¹³⁷, declara Ficino. Graças a seus olhos, move-se por entre os graus: “[...] do Uno, que é além da eternidade, [a Alma] desliza para a eterna multitude: da eternidade ao tempo, do tempo ao lugar e à matéria”¹³⁸. Do mesmo jeito que desce do Uno pelos quatro graus (Mente, Razão, Opinião e Natureza), “[...] é preciso que suba pelos mesmos quatro”¹³⁹.

Há um privilégio específico da Alma na *Introdução ao Íon* que a coloca para além dos graus estabelecidos. Esse privilégio não se encontra na abordagem da *Teologia platônica*, que situa a Alma na centralidade da hierarquia do real. Na *Introdução ao Íon*, notam-se dois graus que não são assim abordados na *Teologia platônica*: Razão e Opinião, que assumem funções importantes, porque situadas em posições intermediárias, ocupadas, na *Teologia Platônica*, só pela Alma. Todavia, a inserção desses graus na *Introdução ao Íon* não modifica a constituição anímica abordada na *Teologia platônica*: a divergência desta última com a *Introdução ao Íon* não diz respeito à constituição da Alma, mas, sim, a sua posição na hierarquia ficiniana.

Visto que o mote da *Teologia platônica* é a imortalidade da Alma, essa obra magna de M. Ficino procura explicar as razões por que a Alma não perece ou não se corrompe, ao passo que, na *Introdução ao Íon*, tenciona explicar a importância do *furor poeticus* enquanto um ato, por meio da interioridade humana, que propicia a ascensão da alma (ainda liada ao homem), a fim de favorecer sua religação com o Uno. Essas abordagens não são em absoluto antagônicas, porque há conexões entre elas, sobretudo quando versam sobre a constituição da Alma. Vê-se, então, a semelhança de ambas quando, na *Introdução ao Íon*, M. Ficino assere que à Alma “[...] foi atribuída certa unidade – que une toda sua essência, potências e ações – da qual e para a qual [conserva] todo o resto que está na própria Alma”¹⁴⁰, harmonizando-se à *Teologia Platônica*, quando assevera que a Alma, na sua constituição, comporta imobilidade (essência), potência (parcialmente móvel e imóvel) e mobilidade (ação).

¹³⁵ FICINO, 2011, I, 1, p. 12-13.

¹³⁶ FICINO, 2008, p. 194-197.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 194-197: “*Haec omnia respicit anima nostra, per haec descendit, per haec et ascendit*”.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 196-197: “[...] *ab uno, quod super aeternitatem in aeternam multitudinem labitur, ab aeternitate in tempus, a tempore in locum atque materiam*”.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 196-197: “[...] *per quatuor ascendat necesse est*”.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 196-197: “[...] *unitatem quandam sortita est, quae omnem essentiam eius, vires actionesque unit, a qua et ad quam ita caetera quae in anima sunt*”.

Dessarte, a *essência* relaciona-se à identidade da Alma para consigo mesma, dado que é fruto de sua unidade, a qual é a presença do Uno em si mesma. Logo, a unidade da Alma é o que lhe outorga ser ela mesma e não outra coisa. Dessa perspectiva, em relação a si, isto é, em relação a sua essência, a Alma não se torna algo diverso do que de fato é. Portanto, a essência é estável e não sofre alterações em vista de ser algo diferente de si. A *potência*, por seu turno, é a parte da Alma que, conforme se lê na *Teologia Platônica*¹⁴¹, está tanto lastreada na essência quanto voltada à Natureza, a fim de engendrar os corpos. A *ação* da Alma é o engendramento da forma que, pela Natureza, é imiscuída na matéria para a concepção corpórea.

Na *Introdução ao Íon de Platão*, M. Ficino discorre sobre a tripla constituição anímica e as funções que a Alma assume na cosmologia. Daí a Alma torna-se substância multifacetada nas suas atuações, visto poder trabalhar tanto como *Anima Mundi* (“Alma do Mundo”) quanto como *anima hominis* (“alma do homem”) e *Anima Sphaerae* (“Alma das Esferas”).

A Alma, em instâncias inferiores à Mente, atua de maneiras diversas: à medida que ela influencia os planetas, inclusive a Terra e auxilia a engendrar os seres terrestres (incluindo o homem), é Alma do Mundo; à proporção que é a dimensão motriz de cada planeta, é Musa, porque, em seu estatuto de *motus* dos planetas, não só delineia suas revoluções, mas também emite a musicalidade condizente a cada esfera celeste; enquanto instância que procede por Opinião e Razão, é alma do homem. Ainda não vamos nos ocupar da investigação da Alma do Mundo nem da Alma enquanto dimensão planetária, mas tão somente qual instância que, operando a par e passo com o indivíduo humano, procede por Razão e Opinião.

Na *Introdução ao Íon*, explica-se que a unidade essencial anímica não apenas concede identidade, como também referenda a participação e presença do Uno na Alma, que também é “[...] o que contempla as ideias de todas as coisas no ato estável através da Mente”¹⁴². Todavia, ao distar desta última, a alma se alia às formas naturais por intermédio do indivíduo humano e, já acercada deste, perde suas forças, as quais, como ainda veremos, são recuperadas pelo *furor poeticus* que, ao atuar, permite a alma “cogitar”, pelo grau da Razão, “[...] as razões universais das coisas”¹⁴³, e também se aproximar ainda mais da Natureza ao conceber, “[...] pela Opinião, as formas particulares das coisas móveis [...]”¹⁴⁴, repassando-as em sucessão, não prescindindo da matéria¹⁴⁵, considerando de maneira simultânea essas formas enquanto instâncias fulcrais dos corpos sensíveis.

¹⁴¹ FICINO, 2011, I, 4, p. 48-51.

¹⁴² FICINO, 2008, p. 194-195: “[...] *rerum omnium ideas per mentem actu stabili contemplator*”.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 196-197: “[...] *rationes rerum universales* [...]”.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 196-197: “[...] *particulares rerum mobilium formas opinione concipit easque percurrit*”.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 196-197.

Acerca da Natureza, há dois modos de a Alma aproximar-se dela: (i) diretamente, isto é, sem percorrer instâncias de Razão e Opinião; (ii) indiretamente, ou seja, passando por essas duas últimas instâncias. Lidaremos com o primeiro em 2.3; por ora tomaremos o segundo em consideração, porque é pelo intermédio do indivíduo humano que, epistemologicamente, a alma, de modo descensional, acessa a Natureza. Quanto maior a relação ativa da alma com esse indivíduo, mais ela lhe concede racionalidade, que, para operar, precisa do seu objeto próprio, a forma, proveniente da capacidade opinativa. Por assim dizer, esta seria a instância mais baixa da alma, pois é a que lida com a forma ainda imbuída de matéria, apreendida, inicialmente, pelos sentidos corpóreos humanos – as coisas particulares são feitas, estruturalmente, de matéria e forma; os sentidos corpóreos recebem impressões delas para que o ser humano, por suas capacidades internas, possa considerá-las¹⁴⁶. Em outras palavras: vemos que as impressões das coisas sensíveis nos órgãos sensoriais ainda contêm matéria e forma, de modo que, lançando-se até as faculdades superiores do homem, mais se aproximam dos graus anímicos de Opinião e Razão e, por isso, tornam-se mais depuradas.

Sempre que se dirige para as faculdades superiores, a forma apreendida pelos sentidos fica menos materializada a ponto de tornar-se objeto de consideração da Opinião, que é o grau anímico mais baixo. Além disso, a impressão do sensível se apura à medida que, desde os órgãos sensórios, chega às operações cerebrais, que, por se realizarem no órgão mais excelso e nobre do corpo, mais aproxima o homem das operações anímicas; isso, todavia, não quer dizer que a forma particular se liga diretamente à Razão, mas sim, que é concebida, preliminarmente, pela Opinião, que – ao lidar com a forma ainda imiscuída na matéria – toca a Natureza – no caso do ser humano – uma vez que é por meio dela que as formas particulares são engendradas. Quanto ao liame específico entre Razão e Opinião, isso será examinado no subitem seguinte deste capítulo.

2.1.3 Razão e Opinião

A Razão – que ocupa o terceiro degrau na hierarquia elaborada na *Introdução ao Íon* – relaciona-se intimamente com a alma. Marsílio Ficino declara que esta, “quando volta os olhos para si mesma, cogita as razões universais das coisas e, por meio da Razão, discorre desde os princípios até as conclusões”¹⁴⁷. Para melhor entendimento dessa passagem, é preciso esclarecer

¹⁴⁶ Em contato com os órgãos sensórios, as coisas particulares deixam suas marcas neles. Essas marcas são, em contexto filosófico, chamadas de “impressões”.

¹⁴⁷ FICINO, 2008, p. 196-197: “*Ut se ipsam respicit, rationes rerum universales cogitat et a principiis ad conclusiones ratione discurrit*”.

o que o filósofo florentino quer significar com “razões universais”, “princípios” e “conclusões”, porque a correta compreensão disso possibilitará coligir elementos suficientes para elucidar o que Ficino entende por “Razão”.

Epistemologicamente, a razão universal, comum à tradição filosófica da qual Ficino se considera partícipe, relaciona-se com as espécies, que se associam a particulares¹⁴⁸: a matéria sensível é o princípio de particularização das coisas, ao passo que as espécies são universais. Estes, por sua vez, são objetos do grau de Razão, que, mediado pelo de Opinião, atrelam-se ao indivíduo humano, o que faz haver as atuações anímicas em registro individual¹⁴⁹. Em suma, as razões universais (ou “espécies”) são objetos do grau de Razão e, por via gnosiológica, advêm das formas particulares concebidas pelo grau de Opinião.

Em sua *Introdução ao Íon*, Ficino diz que, pela Razão, discorre-se “[...] dos princípios às conclusões”¹⁵⁰. Logo, o raciocínio procede dos princípios à medida que atua logicamente. E, segundo a tradição¹⁵¹, a lógica é o que permite a elaboração de silogismos, que são constituídos de *premissa maior*, *premissa menor* e *conclusão*. Do ato racional se pode obter o seguinte:

Premissa maior: Todas as *razões universais* são eternas.

Premissa menor: Todas as espécies são *razões universais*.

Conclusão: Todas as espécies são eternas.

No sistema silogístico, a *premissa maior* é o princípio pelo qual se alcança a conclusão. Note-se que há, nas premissas, uma composição que relaciona o predicado a seu sujeito, a fim de qualificá-lo. Além disso, essa espécie de figura silogística¹⁵², na qual todas as premissas são universais afirmativas, coaduna-se à ação universalizante do nível racional. No exemplo dado, “razões universais” representa o termo médio, que coliga o termo menor, “espécies”, ao termo maior, “eternas”. A esse respeito a isso, o pesquisador brasileiro Paulo R. Margutti diz:

O termo médio é assim chamado porque funciona como ponte entre o maior e o menor. Os termos maior e menor são assim chamados porque o primeiro designa a classe que possui maior extensão, e o segundo, a classe que possui menor extensão. Em virtude disso, a premissa que contém o termo maior

¹⁴⁸ Espécies são participadas por indivíduos que lhes correspondem. Exemplo: o indivíduo Aristóteles é semelhante a Platão, Homero, Sófocles pela razão de estes participarem da espécie humana, isto é, eles têm em comum o fato de participarem da humanidade.

¹⁴⁹ Quando a Alma descai dos níveis superiores, aproxima-se da materialidade corpórea, à qual se liga por meio do grau opinativo. Este é uma porção inferior da Alma que possibilita, de certo modo, conectá-la ao corpo. À medida que se conecta ao corpo, a Alma se particulariza. E isso ocorre porque a Opinião, por intermédio da *phantasia*, considera as formas ainda particularizadas pela materialidade.

¹⁵⁰ FICINO, 2008, p. 196-197. [...] *a principiis ad conclusiones* [...]”.

¹⁵¹ MARGUTTI, 2—, p. 1.

¹⁵² Sobre os diversos tipos de *figuras silogísticas e lógica*, Cf. GARDEIL, 2013, p. 126-130; 148-163.

chama-se “premissa maior”, e aquela que contém o termo menor chama-se “premissa menor”. É graças à diferença nas extensões destes termos que, na conclusão, o termo menor está incluído no maior. Podemos, inclusive, estabelecer uma regra para identificar tais termos: o termo médio é aquele que está nas duas premissas, mas não na conclusão; o termo menor é aquele que está na premissa menor e é o sujeito da conclusão; o termo maior é aquele que está na premissa maior e é o predicado da conclusão¹⁵³.

Existe outro tipo de operação racional em que a premissa maior é negativa, a menor é universal afirmativa, e a conclusão, universal negativa:

Premissa maior: Nenhum anjo é o Uno.

Premissa menor: Toda inteligência separada é anjo.

Conclusão: Nenhuma inteligência separada é o Uno.

Nesse caso, o ato raciocinativo pode negar que certo sujeito pertença a dado predicado. Mas tanto numa quanto noutra figura silogística o raciocínio discorre de uma premissa a outra até a conclusão. O verbo latino *discurrere*¹⁵⁴ – em que o prefixo {*dis-*} remete a “separação”, e o infinitivo *currere*, a “correr” – significa “deslocar-se” ou “correr para outras partes”, ou seja, da premissa maior, que é o princípio do raciocínio, à conclusão, passa-se pela premissa menor: logo, há um encadeamento lógico no qual cada etapa contribui à constituição do raciocínio.

Outro traço típico da Razão é sua atuação discursiva, na qual opera por intermédio de sequência lógica de um universal a outro. É uma discursividade que se perfaz na concatenação de conteúdos universais que são regulados pelas intenções da Razão, que, do princípio de seu raciocínio, alcança o seu termo na conclusão. O ato discursivo da Razão não é desordenado ou confuso e se dá a partir do instante em que, jungida ao ser humano pela Opinião, a alma, pelo recurso à Razão, aplica suas intenções à forma materializada atinente à Opinião, abstraindo as notas materiais da forma, a fim de, consecutivamente, apreendê-la em detrimento daquelas. Ao considerar a forma desmaterializada, isto é, a espécie (ou “razão universal”), a alma, devido à Razão, volta os olhos a si mesma, já que se detém em si para realizar a sua função, de acordo com a gradação que lhe cabe.

Toda vez que a Alma “[...] volta os olhos ao Corpo, concebe – mediada pela Opinião – formas particulares das coisas móveis e as repassa em sucessão”¹⁵⁵. Noutras palavras, logo se vê que a Opinião considera as formas não universais. No *Comentário ao Banquete*, Ficino ar-

¹⁵³ MARGUTTI, 2—, p. 1.

¹⁵⁴ Cf. O.L.D., 1968, p. 552, s.v. *discurro*.

¹⁵⁵ FICINO, 2008, p. 196-197: *Ut corpus respicit, particulares rerum mobilium formas opinione concipit easque percurrit.*

gumenta que “[...] Opinião é multiplicidade de imagens”¹⁵⁶. Diante disso, indagamos sobre o que seriam tais “imagens” na interpretação ficiniana. A partir da impressão causada pelo ente sensível nos órgãos sensoriais humanos, a capacidade imaginativa, mediada pelo espírito¹⁵⁷, forma uma imagem, que é símile do ente material. Em seguida, a faculdade da *phantasia* volta-se à imagem, a fim de visualizar sua instância formal, porém não adquire uma visão plena da forma, dado que esta ainda se vê embrenhada nas particularidades imagéticas¹⁵⁸. Mais: considerada pela *phantasia*, a forma ainda contém certa materialidade, motivo pelo qual se refere, pela imagem, às particularidades do ente sensível externo, em que a instância formal se encontra. Assim, a atuação da *phantasia* ocorre em grau opinativo, pois que lida com uma miríade de imagens, com a finalidade de entrever as formas delas.

Sobre a Opinião, importa saber que, de certo modo, ocorre numa operação anímica inferior à da Razão, já que não lida com universais. A multiplicidade dos corpos sensíveis se transforma, mediante a imaginação, em imagens, que contêm variegadas formas, as quais, de início, são percebidas, de maneira precária, pela *phantasia*. Reitere-se que a Opinião se perfaz nas porções inferiores da alma¹⁵⁹, uma vez que lida com formas imiscuídas nos entes singulares: as formas de que a Opinião se ocupa são as mesmas tidas pela *phantasia*; por isso, pode-se afirmar que a *phantasia*¹⁶⁰ acontece em grau opinativo¹⁶¹.

Para referir-se à Opinião, M. Ficino vale-se do verbo *percurrere* – ao passo que, para a Razão, utiliza, como antes explanamos, *discurrere* – em que o prefixo *per-* indica totalidade, e

¹⁵⁶ FICINO, 2015, VII, XIII, p. 354.

¹⁵⁷ O espírito recebe a impressão do ente sensível, por meio da qual a imaginação forma a imagem desse ente.

¹⁵⁸ Nesse contexto, as formas consideradas pela *phantasia* estão imiscuídas nos entes sensíveis. E estes, por serem materiais, estão particularizados, uma vez que a matéria é princípio de particularização das coisas.

¹⁵⁹ A atuação da *phantasia* acontece no limiar entre Alma e espírito, donde aquela, pela sua porção inferior (do grau de Opinião), domina o âmbito da *phantasia*.

¹⁶⁰ Na *Teologia platônica* (2011, VIII, 1, p. 583), Ficino afirma que a imaginação forma a imagem de um indivíduo, ainda que não indique quem é o indivíduo designado por aquela imagem. Já a *phantasia* é capaz de discernir que a imagem é, p. ex., de um homem chamado Platão, o qual é “belo” e “bom”. Isso quer dizer que a *phantasia* pode discernir a identidade do indivíduo e, assim, ter certa percepção das formas substanciais (como as de beleza, bondade e humanidade) por meio da imagem. M. Ficino também indica que essas formas não são plenamente conhecidas pela *phantasia*, já que esta não é capaz de visualizar a *razão* (i.e., a *espécie*) desses tipos de forma. A imaginação lida apenas com a superfície exterior dos sensíveis, ao passo que a *phantasia* entrevê a *forma* na imagem: a *phantasia*, de alguma maneira, percebe a *forma* ao julgar que Platão seja “belo”, “bom” e “humano”. Em si mesmas, *humanidade*, *beleza* e *bondade* são incorpóreas, que não se manifestam diretamente aos sentidos e à imaginação, mas, de certo modo, à *phantasia*. Esta, ao seu modo, leva em conta que o indivíduo imagético não seja apenas Platão, que é humano, belo e bom, mas também que esteja em dado lugar e tempo, ou seja, as formas dos singulares, consideradas pela *phantasia*, não prescindem totalmente das condições particulares atinentes às imagens do sensível; as formas serão prescindidas dessas condições a partir da operação do grau racional.

¹⁶¹ Desse modo, a operação opinativa parece confundir-se com a da *phantasia*, dado que tanto uma quanto a outra lidam com o mesmo objeto: a forma do singular (i.e., a forma ainda considerada em seus aspectos particulares).

currere, “correr”; daí que *percurrere*¹⁶² pode-se traduzir como “correr totalmente” ou “correr ininterruptamente”.

O movimento anímico dentre as imagens é de todo abrangente, e, por lidar com os não-universais, não chega à definição ou conclusão que o ato de raciocinar atinge, já que, de modo distinto deste, a Opinião não parte de princípios absolutamente estáveis e universais.

Por não pertencer aos universais, a Opinião lida com inúmeras possibilidades relacionais entre as imagens, porque estas, numa certa medida, referem-se à multiplicidade de coisas materiais, que se relacionam de variadas maneiras. Daí que a Opinião, dentre múltiplas possibilidades relacionais, move-se incansável e infinitamente. E, nas palavras do pensador de Florença: “[...] a Opinião é multitude móvel infinita”¹⁶³. Embrenhada, assim, na multiplicidade imagética, a Opinião está, ademais, relacionada à alma.

A Razão, segundo Ficino, “[...] é multitude móvel, mas finita”¹⁶⁴, ou seja, é movimento interno da alma, que necessita lidar com os universais. A operação racional é mais estável que a opinativa, pois lida com número finito de conteúdo, motivo pelo qual há nela menos movimentos, fazendo que ela se aproxime da imobilidade.

Embora Razão e Opinião sejam graus distintos entre si, a primeira, na sua operação, se dirige para os compostos particulares considerados pela segunda, com a finalidade de separar, em abstração, matéria e forma, de modo a tomar esta em detrimento daquela – isso acontece porque a Razão capta a forma sem a matéria, ou melhor, a forma universalizada, já que, sem o princípio particularizador, a forma reencontra sua universalização e se identifica à espécie que, racionalmente considerada, outorga a realização das operações racionais.

Além disso, a Razão é o movimento da alma, que, de certo modo, aplica a sua intenção sobre sua própria essência, de sorte que considera seus conteúdos universais – nos moldes silogísticos – em que o *princípio* se incorpora à *essência* anímica. Por ela ser estável e não contraditória a si mesma, a essência condiria inteiramente aos princípios de *identidade* e *não contradição*¹⁶⁵. E a Opinião, por não partir da essência racional, tem de lidar com formas entranhadas nos entes corpóreos, os quais se encontram em permanente mudança devido a suas materialidades.

¹⁶² Cf. OXFORD, 1968, p. 1331-1332.

¹⁶³ FICINO, 2008, p. 194-195: “[...] *opinio multitudo mobilis* [...]”.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 194-195: “[...] *multitudo mobilis sed finita*”.

¹⁶⁵ Princípio de contradição é aquele em que duas declarações contraditórias não são simultaneamente verdadeiras: “S é P” e “S é não P” são duas afirmações que, ao mesmo tempo, excluem-se. Em linhas gerais, o princípio de identidade é o que afirma que algo é idêntico a si mesmo: “S = S” e “P = P”.

Na *Introdução ao Íon*, a abordagem ficiniana trata as operações anímicas de Opinião e Razão como graus de realidade pelos quais a alma pode se mover do Corpóreo ao Uno. Quer dizer, o autor versa sobre a mobilidade da alma, que, por meio de Razão e Opinião, é capaz de ascender a outros graus. Não conceder grau à alma em si não significa que M. Ficino a menospreze, mas sim, que realça sua função mediadora dentre as gradações intrínsecas à hierarquia do real.

Inicialmente, vê-se que a argumentação da *Introdução ao Íon* tem caráter descensional, visto que, sinteticamente, trata da Alma, que, partindo do Uno, percorre os graus da Mente, da Razão, da Opinião, da Natureza e, em alguma medida, do Corpo. Esses dois últimos tornam-se imprescindíveis à medida que abarcam o homem sensível, que, como veremos, assume função fulcral para entender como o *furor poeticus* atua, em conjunto com a interioridade humana, para encetar a ascensão ao Uno.

De modo particular, esse *furor* caracteriza-se pelo resgate do homem, que, distanciado da Razão, entranha-se na corporeidade sensível de maneira a quase não ter forças para religar-se ao âmbito racional. Antes, porém, de adensarmos o escrutínio acerca do *furor*, lidaremos com a compreensão do recrudescimento da forma humana quanto à materialidade corpórea, porque isso será fundamental para entendermos o modo pelo qual se dá o refazimento do vínculo entre Opinião, Razão e Natureza.

2.2 As regiões íferas e a natureza humana

Quando estudamos a gradação do real, notamos que nela as substâncias, a exemplo de Mente e Alma, estão distantes do Uno. Na *Introdução ao Íon*, M. Ficino destaca que a Alma é substância capaz de mover-se por todas as gradações. Desde o começo dessa obra, seu autor declara que ao ente humano é possível afastar-se da Razão, fato que acontece quando por meio da “[...] insanidade, um homem é lançado [a um nível] abaixo da espécie humana e, em certa medida, reduzido de homem à besta”¹⁶⁶.

Há dois modos de considerar a espécie: (i) à proporção que é instância que, gestada na Alma do Mundo, influencia a geração – mediante a Natureza – das formas que, relacionadas à matéria, produzem corpos particulares; (ii) enquanto forma, a qual, captada junto à materialidade – pelos sentidos corpóreos – é tomada pela capacidade cognitiva humana para ser

¹⁶⁶ FICINO, 2008, p. 194-195: “*Insania infra hominis speciem homo deiicitur et ex homine brutum quodammodo redditur*”.

considerada, nesta ordem, pelos graus de Opinião e Razão – é esta que, aliás, abstrai a matéria da forma, a fim de considerar somente esta última, que, desmaterializada, torna-se razão universal (ou *espécie racionalmente considerada*).

Portanto, em (i) há concepção ontológica das gerações da espécie e da forma particular, ao passo que em (ii) vê-se a acepção epistemológica da espécie à medida que, mediante forma materializada, é “abstratamente” tomada pelo grau de Razão.

Na passagem da *Introdução ao Íon*, na qual se diz que o homem pode ser lançado “[...] [a um nível] abaixo da espécie humana e, em certa medida, reduzido de homem à besta”¹⁶⁷, tem-se em conta a espécie considerada tanto ontológica quanto epistemologicamente; logo, distúrbios na fisiologia cerebral afetam o ente humano cognitivamente, visto que este se torna incapacitado de ligar-se aos graus anímicos de Opinião e de Razão, assemelhando-o, pois, às bestas. Por decorrência, a sua conexão ontológica com a espécie, gerada pela Alma do Mundo, enfraquece-se.

Sob um prisma ontológico, a consideração de “um homem”, qual Sócrates, comporta a forma singular do grau de Natureza. E essa forma está junto à matéria, de modo a auxiliar na configuração do corpo desse homem. E a consideração da “espécie humana”, por seu turno, é superior à daquele tipo, porque, encimando o grau de Natureza, isto é, por estar no seio da Alma do Mundo, é essência de todos os indivíduos humanos.

Epistemologicamente, o objeto do grau de Razão (i.e., a forma natural ligada ontologicamente à espécie) outorga o conhecimento da espécie: a operação racionativa aguarda as operações cerebrais que, aos seus modos, tornam-se preâmbulos ao ato abstrativo, no qual a forma é apreendida em detrimento da matéria.

Sendo assim, o grau racional distancia-se do indivíduo humano quando este é acometido por distúrbios fisiológicos que prejudicam o funcionamento cerebral adequado. Então, se acaso o cérebro não for acometido, será possível que, mediante a Opinião, o grau de Razão atue com o homem.

Ontologicamente, depreende-se que, conforme M. Ficino, um homem – pela sua forma, própria da Natureza – é partícipe da espécie humana (contida na Alma do Mundo) em vista de que essa espécie, por ser universal, seja essência dele, garantindo a sua existência. Epistemologicamente, por meio da forma singular, considerada pela Opinião, estabelece-se uma íntima comunicação entre um homem e a espécie humana, que é abstraída do composto sensível – apreendido a partir dos sentidos – pelo grau de Razão, imprescindível à realização do conhecimento racional nessa espécie.

¹⁶⁷ FICINO, 2008, p. 194.

Um homem deve relacionar-se com a espécie humana; no entanto, quando, de maneira epistêmica, a relação propiciada pelos graus de Opinião e Razão não é estabelecida, a conexão ôntica de um homem com a sua espécie, por conseguinte, é enfraquecida. E disso decorre que o indivíduo – tanto ontológica quanto epistemologicamente – aliena-se de sua própria espécie.

Epistemologicamente falando, o universal, dada a sua superioridade, é mais completo que o seu inferior. Nisso, um indivíduo, de facto, é inferior ao grau de Razão que, cognitivamente, lida com universais, motivo pelo qual esse indivíduo conecta-se, no nível epistêmico, à espécie – racionalmente considerada.

M. Ficino diz que, de um prisma cognitivo, a insanidade rompe a relação entre homem e Razão. Noutras palavras, na insanidade haveria o recrudescimento do homem às inclinações do corpo sensível, alijando-o do grau de Razão, o qual, pela abstração, concebe a espécie humana. Em suma, esse afastamento faz com que tal homem dissocie-se da racionalidade, transformando-o, nos dizeres de Ficino, em um *brutus*¹⁶⁸.

Nas linhas iniciais da *Introdução ao Íon*, Ficino afirma que a insanidade é “alienação” (*alienatio*), termo que pode causar estranhamento a um leitor situado no século XXI; por isso, explicaremos o que M. Ficino quer dizer com essa palavra, situando-a em seu devido contexto.

Para começar as explanações em torno do conceito de *alienatio*, lembremos que Ficino, antes de haver-se debruçado sobre a Filosofia, estudara Medicina. Então, imbuído dos saberes médicos, traduziu o substantivo grego *μαρία* (recorrente no *Fedro* de Platão) pelo equivalente latino *alienatio*, que, consoante explicita o médico enciclopedista Aulo Cornélio Celso¹⁶⁹ (século I), pode significar “carência de razão”, e, por isso, esse termo foi amiúde empregado na arte médica. M. Ficino não se ressentiu com a tradução de *μαρία* por um vocábulo do ramo médico: na alienação, o homem insano é posto numa posição inferior (*deicitur*) à da espécie a que está associado, assimilando-se a uma besta e guiando-se inteiramente por seus impulsos inferiores, em vez de pela racionalidade.

Quanto à forma que alguma coisa tem, estando próxima à materialidade, encontra-se em corpos sensíveis, conquanto também consiga alçar o nível racional. Isso quer dizer que uma coisa, por intermédio de sua forma, pode atingir à via cognitiva da Razão. Acontece um problema a esse respeito quando, epistemologicamente, a forma de algo é entendida como a instância que possibilita acessar o estágio racional, que lida com os universais, ao mesmo tempo em que se encontra no sensível. Assim, instala-se uma tensão no seio da forma, já que,

¹⁶⁸ FICINO, 2008, p. 194-195.

¹⁶⁹ CELSO, 1838, p. 127.

simultaneamente, faz haver acesso, pelo grau de Opinião, aos âmbitos superiores (da Razão) e, de certa maneira, aos inferiores (da matéria), ou seja, aos inteligíveis (universais) e aos sensíveis (particulares).

A forma do sensível está enlacrada na região inferior (material), distando da Razão. Porém, esse afastamento pode ser revertido em aproximação harmônica, o que aconteceria quando as formas das coisas, apreendidas desde os sentidos corpóreos humanos, tivessem sua orientação (por intermédio da *phantasia* e do grau opinativo) dada pela Razão, algo que melhor se realiza em *furor poeticus* – como ainda veremos no decorrer deste trabalho.

Com a finalidade de compreender o modo com que esse *furor* ocorre na filosofia de M. Ficino, é imprescindível escrutinar a constituição e a função da forma, por ser fulcral para entender o mecanismo do surgimento do *furor* em âmbito anímico.

2.3 Geração da forma: Alma do Mundo, Razões Seminais e Natureza

Antes do escrutínio da constituição formal, investiguemos a feitura da forma particular. Para isso, o conceito de “Alma” é fundamental, pois é a partir de um processo presente no âmago dela que se estabelece o seu enlace com o grau de Natureza, que, enquanto instrumento anímico, gera a forma dos sensíveis. O entendimento da geração da forma exige a consideração da Alma enquanto “Alma do Mundo” (*Anima Mundi*), visto que diz respeito às atuações desta sobre os entes terrenos.

A Alma do Mundo parteja, em seu cerne, as espécies – cultivadas como sendo “razões seminais” – a partir dos influxos que recebe desde as ideias contidas no grau mental¹⁷⁰. Ademais, as razões seminais são gestadas no íntimo dessa Alma, o que gera as espécies que compõem o Mundo. “Razões”, nesse contexto, referem-se ao conceito de “causa”, permitindo que as espécies, concebíveis animicamente, causem, por meio da Natureza, a geração de formas particularizadas de maneira material em corpos. Logo, não são “razões” tidas isoladamente, mas sim, “razões seminais”: o adjetivo plural “seminais” indica gérmenes a serem cultivados num conceptáculo, domínio em que algo é fecundado, gestado e partejado na condição de uma espécie apta a ser particularizada, pela Natureza, em corpos sensíveis. Em sucintas palavras, as “razões seminais” são instâncias que, fecundadas pelas ideias da Mente

¹⁷⁰ FICINO, 1998, III, 1, 14-17. *Accedit ad haec quod anima mundi totidem saltem rationes rerum seminales divinitus habet, quot ideae sunt in mente divina, quibus ipsa rationibus totidem fabricat species in materia. Unde unaquaeque species per propriam rationem seminalem propriae respondet ideae, facileque potest per hanc saepe aliquid allinc accipere, quandoquidem per hanc illinc est affecta.* [Acrece a isso que a Alma do Mundo possui, divinamente, tantas razões seminais das coisas quanto há ideias na Mente Divina, pelas quais ela fabrica tantas espécies na matéria. Daí que cada espécie, por sua própria razão seminal, corresponde à sua ideia própria, e pode facilmente, por meio dela, receber algo dali (da Mente Divina), uma vez que por meio dela foi afetada].

na Alma do Mundo, delineiam e orientam a criação das espécies das coisas.

Assim, é por causa das razões semeadas na Alma do Mundo que as espécies – modelos das formas particulares – vêm a ser. Nessa conjuntura, pode-se entender o vocábulo “modelo” duplamente: (i) como ideias mentais a partir das quais a Alma, pelas razões seminais, tem o intuito de imitá-las e (ii) enquanto espécies concebidas pelas razões seminais, que se tornam referências à Natureza à medida que esta, por meio daquelas, forma os corpos dos particulares. Nesse contexto, “razão” tem também a acepção de “essência”, já que esta, por definição¹⁷¹, diz *o que* algo é, ou seja, determina *o que é* de algo, estabelecendo-o, por exemplo, como humano e não mineral. Mais: a essência é o que, em si, suscita estabilidade, isto é, a inalterabilidade de algo: ela jamais muda naquilo que, de fato, ela é.

Se se considera a palavra latina *species*, um dos seus significados é “aspecto”¹⁷², isto é, certa perspectiva ou ângulo atinente a um todo. Isso quer dizer que a ideia, quando comparada à espécie, é mais completa, enquanto esta é parte daquela, já que é tão somente *um aspecto* da ideia “inteira”, que é seu modelo. E a Alma, por razões seminais, reflete as ideias com o propósito de torná-las espécies, isto é, “ideias” sob o ponto de vista anímico – assemelhando-se à imagem que, num espelho, não reflete a inteireza do objeto refletido, mas só um ângulo dele, a espécie projeta o aspecto da ideia, que, refletido em âmbito anímico, torna-se modelo que, à sua maneira, orienta a Natureza à feitura dos entes materiais particulares.

Diante disso, reiteramos que, na filosofia ficiniana, as espécies são entendidas de duas maneiras: (i) consoante o produto das razões seminais da Alma do Mundo (*i.e.*, ontologicamente) e (ii) enquanto objeto abstraído pela Razão desde as formas particulares, que, primeiro, são abarcadas pelos sentidos corpóreos humanos e, em seguida, preparadas pela Opinião para o agir da Razão sobre elas (*i.e.*, epistemologicamente).

Em (i), a Alma do Mundo instrumentaliza a Natureza enquanto meio pelo qual a forma particular é engendrada em âmbito sensível, que, ontologicamente, se relaciona com a espécie, que, na sua origem, foi concebida pela instância anímica. Sendo assim, sob o ponto de vista geracional, a Alma não necessita ser mediada pela Razão e Opinião para chegar à Natureza, já que se acerca desta diretamente, instrumentalizando-a e gerando as formas particulares. Então, à semelhança da Alma do Mundo, que reflete em si as ideias da Mente para formar espécies, a

¹⁷¹ Conforme indica Gilson (2016, p. 406), a palavra *essentia* é uma tentativa de tradução latina da palavra grega *οὐσία* (*ousía*), composta por duas palavras: *esse* e *entia*. Logo, *essentia*, no contexto filosófico, significa “o que é” de algo, indicando a sua definição.

¹⁷² Cf. GAFFIOT, 1934, pp. 1462-1463, *s.v.* *species*.

Natureza – por influência anímica – espelha as espécies com o fim de gerar formas propícias a serem materializadas em domínio sensível.

Ademais, na condição de “produto das razões da Alma do Mundo”, a aproximação que a Alma faz da Natureza não tem finalidade gnosiológica, a qual se dá, ulterior e indiretamente, pelas sendas dos graus de Opinião e Razão: depois de engendrar as formas dos entes particulares pela Natureza, um outro tipo de alma (*i.e.* a alma caída), mediada por aqueles graus (e avizinhada do ente humano), tem propósito de – quando ativada – perscrutá-las opinativa e racionalmente, nesta ordem. Então, por meio do ser humano, a alma, pela Opinião e Razão, realiza o conhecimento sobre a forma, que, inicialmente, engendrou em consórcio com a Natureza.

Mais adiante, trataremos do atributo que – advindo da relação entre “ideias da Mente” e “espécies da Alma” – concede estabilidade às formas sensíveis. Ulteriormente, abordaremos a relação entre forma sensível e influências astrais, uma vez que estas últimas, por intermédio da forma, atuam na interioridade humana, favorecendo o surgimento do *furor poeticus*.

Doravante, estaremos às voltas com a constituição da forma sensível, com a finalidade de, mais adiante, auferir subsídios para lidarmos tanto com a estabilidade das formas sensíveis quanto com as influências astrais que essas formas recebem.

2.4 A forma da Natureza

Define-se “forma” como instância que vem à matéria para configurá-la em corpo. Sem isso, a matéria seria informe e de todo potencial. Na *Teologia platônica*, Ficino diz que, antes de receber o princípio formal, a matéria, “[...] em certa medida, [é] muito próxima do nada, visto que é, primária e infinitamente, paciente”¹⁷³. Ademais, a matéria é um componente de que o corpo não pode prescindir, pois que, em inerência, contém as “sementes”¹⁷⁴, potencialidades para adquirir a corporeidade. Isso, segundo Kristeller, coaduna-se à doutrina do filósofo árabe Averróis (1126-1198), que sustenta que essas potencialidades “[...] são atribuídas à matéria”¹⁷⁵ e que estas, passivamente, aguardam o ato formal para serem cultivadas na figuração corpórea.

Kristeller¹⁷⁶, em comentário a Ficino, declara que todo corpo é gerado pela composição de matéria e forma, assim como é destruído pela separação delas. Daí *todo atributo concreto é*

¹⁷³ FICINO, 2011, I, 3, p. 36-37: “[...] nonnihil, nihilo proximum, quod primo infiniteque sit patiens”.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 38-39.

¹⁷⁵ KRISTELLER, 1964, p. 38: “[...] are attributed to matter [...]”.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 38.

semeado pela forma. A matéria não tem força¹⁷⁷ para chegar à qualidade nem à quantidade em atos, mas, relacionada à forma, adquire essa força e torna-se comum aos corpos sensíveis.

Na formação do corpo, unem-se ato e potência para engendrar dimensões corpóreas¹⁷⁸: por um lado, a forma se materializa, e, por outro, a materialidade é enformada. Assim, o corpo sensível é produzido, sendo composto de quantidade e qualidade.

É preciso esclarecer que há uma dupla composição no corpo sensível: (i) entre matéria e forma e (ii) entre potência e ato. Esta última é mais fundamental que a primeira, pois há ato informe e potência imaterial. Ontologicamente, ato e potência independem de forma singular e de matéria, conquanto, respectivamente, se encontrem nelas. Os conteúdos da Alma do Mundo (espécies) ou da Mente (ideias) não são as formas sensíveis atuantes no grau de Natureza, embora também sejam atos. O ato da forma natural, ou seja, da forma do particular, é o tipo de ato que inere à matéria, que o recebe como potência. Mas a potencialidade não é exclusiva da matéria, pois a forma particular (tal como *espécie* e *ideia*) é potencial: a forma do singular, em relação à matéria, é ato; todavia, em comparação à espécie, é, de certa maneira, potência, visto que esta, por ser ontologicamente superior, tem mais ato que aquela, embora menos ato que a ideia. Portanto, a gradação de ato e potência corresponde à hierarquia dos graus de realidade, sendo que, quanto mais próximos ao Uno – ato dos atos – maior e mais perfeito o ato será, e, quanto mais distantes dele, menor e menos perfeito¹⁷⁹.

“Quantidade” e “qualidade” são potencialidades da matéria ativadas pela forma, que, imiscuindo-se na materialidade, fecunda suas potencialidades. Logo, o ato formal se realiza na matéria, a fim de formar diversos corpos com qualidades. Kristeller observa que a quantidade se faz “[...] enquanto extensão espacial”, que, junto à matéria, tem sua primeira delimitação¹⁸⁰.

No que tange à passagem da potência material ao corpo, tomemos o substantivo latino *actio* (“ação”), cujos significados são “[...] atividade, ato de realizar uma coisa”¹⁸¹. Esse termo diz respeito a algo real ou concreto. Sendo assim, quando aplicado à relação da materialidade com a corporeidade, a *actio* faz referência à transformação da matéria – pura potencialidade – em realidade ou atualidade de entes corpóreos. Com a matéria, a forma contribui para o surgimento da extensão, ou seja, da quantidade, e também da qualidade¹⁸², de modo que essas duas são geradas no útero material desde o instante em que a forma penetra na matéria.

¹⁷⁷ KRISTELLER, 1964, p. 38.

¹⁷⁸ FICINO, 2011, I, 2, p. 14-15.

¹⁷⁹ Cf. KRISTELLER, 1964, p. 39.

¹⁸⁰ Ibid., p. 41: “[...] *as spatial extension* [...]”.

¹⁸¹ Cf. GAFFIOT, 1934, p. 25, *s.v. actio*.

¹⁸² FICINO, 2011, I, 2, p. 18-19.

Em termos ficinianos, há duas maneiras de considerar a atuação da forma: (i) enquanto aquilo que, embrenhado na materialidade, auxilia na qualificação e quantificação dos corpos¹⁸³, e (ii) enquanto uma instância que, devido à sua espécie universal, confere certa estabilidade e semelhança aos indivíduos atinentes à mesma espécie. A segunda maneira será abordada com detalhes nos próximos subcapítulos, ao passo que a primeira será examinada a seguir.

2.5 Corpo, qualidade e quantidade

Na *Teologia platônica*¹⁸⁴, Ficino diz que a forma permite à matéria passar da potência ao ato, não só para formar o corpo, mas também para ser princípio de sua ação. A diversidade de ação dos corpos se dá pela multiplicidade qualitativa gerada desde as formas a eles inerentes.

A qualidade da forma sensível é certo ato, isto é, uma ação na matéria, que, de alguma maneira, conforma-se a limites impostos pela dimensão física. Em última análise, a qualidade é ativada pelo ato da forma, que é instância que orienta a ação corpórea.

M. Ficino argumenta, na *Teologia platônica*, que a forma do sensível é “[...] simples, eficaz e rápida ao que deve ser posto em ação”¹⁸⁵, e, ao penetrar na matéria, limita-se – por mais que seja dominante, a ação formal deixa de ser plena, pois sofre resistência da matéria sensível. Dessa intrínseca relação, surge a qualidade sensível, que, nesse contexto, manifesta-se na relação entre matéria e ato formal, visto que tal qualidade “[...] não é pura”¹⁸⁶.

A forma – na sua relativa simplicidade e unidade – imiscuída na matéria, divide-se em particulares, que, conquanto diferentes na materialidade, são semelhantes entre si: a forma natural, mediante a matéria, diversifica-se, figurando-se numa instância comum entre elas. De algum modo, na materialidade, a forma “desaparece” na divisibilidade material, afastando-se da identidade consigo mesma, para tornar-se semelhança entre diversos, ou seja, a forma torna-se o aspecto de parença entre os múltiplos entes particularizados pela matéria.

Referindo-se à matéria, M. Ficino¹⁸⁷ indica que ela, na condição de instância passiva, é, em nível hierárquico, inferior à forma, que advém em ato: a matéria recepta passivamente esta última, que, no seu ato, modela aquela, ainda que a forma encontre restrições para, de maneira ativa, realizar-se por inteiro. A despeito disso, o filósofo florentino¹⁸⁸ sustenta que o substrato

¹⁸³ A qualidade concede atributos que, fisicamente, se manifestam na matéria. Cf. FICINO, 2011, I, 2, p. 22-23.

¹⁸⁴ FICINO, 2011, I, 2, p. 19-21.

¹⁸⁵ *Ibid.*, I, 3, p. 24-25: “[...] simplex, efficax, agilis ad agendum [...]”.

¹⁸⁶ *Ibid.*, I, 3, p. 26-27: “[...] mera non est [...]”.

¹⁸⁷ FICINO, 2011, I, 3, p. 36-47.

¹⁸⁸ *Ibid.*, I, 3 p. 42-43.

material não é necessário à existência da forma, já que esta, por ser ontologicamente superior, independe do que lhe seja inferior.

Nesse contexto, o âmbito qualitativo não é simples; ademais, está rente às disposições materiais do sensível: a qualidade está de todo ligada à matéria (extensa e dividida), fazendo-a, “[...] por assim dizer, material, e, se se separa da matéria, evade por inteiro e se corrompe”¹⁸⁹, pois não subsiste por si, já que está atrelada à materialidade, que é o seu substrato. Sobre isso, Ficino, na *Teologia platônica*, arrazoa:

Mas o que não pode sustentar a si mesmo, muito menos [pode] subsistir a partir de si mesmo. Assim, no momento em que esteja em outro, certamente de outro depende. A qualidade, de fato, nasce em certo momento, ainda que [ela] se modifique e pereça. Nada, porém, nasce em certo momento por si mesmo. O que dá início à geração é preciso que preceda o gerado. Nada, porém, precede a si mesmo. A qualidade, portanto, embora de outro se origine, e, como nada tenha o poder de nascer senão de algo superior, não pode ser o princípio da natureza¹⁹⁰.

Nesse excerto, M. Ficino explicita que a qualidade sensível não tem subsistência por si e que a sua intimidade com a matéria é tal, que, como qualquer coisa material, é corruptível. A qualidade sensível, para vir a ser, depende da forma, porém não se trata da forma em estado puro, e sim, daquela imiscuída na matéria. Sendo assim, essa qualidade é fruto do hilemorfismo¹⁹¹. E o princípio ativo é a própria forma, que, na matéria, contribui para gerar esse tipo de qualidade, que é tão próxima da matéria, que, sem esta, não se manifestaria no sensível.

Ademais, Ficino¹⁹² diz que a forma sensível pode traçar a senda para a simplicidade, já que subsiste na Natureza, a qual é partícipe da substância anímica, que, pela Mente, reflete o Uno, que é desprovido de composição (seja de matéria e forma, seja de continente e conteúdo, seja ainda de potência e ato), e, portanto, simples. Isso quer dizer que, no interior da forma, há uma via genética que, pelos graus superiores, a liga ao Uno. A ascendência da forma sensível aos graus súperos será tratada em detalhes mais adiante; apesar disso, é pertinente indicar que, num âmbito ontológico, existe uma escamoteada conexão entre tal forma e o Uno, permitindo a ela conter, ainda que precária e latentemente, certa unidade, símile do Uno superior, que, em

¹⁸⁹ FICINO, 2011, I, 3, p. 26-27: “[...] *materialis, ut ita dixerim, prorsus evadit ac, si a materia separetur, corrumpitur*”.

¹⁹⁰ *Ibid.*, I, 3, p. 26-27: “*Quod vero seipsum sustinere non potest, multo minus ex seipso subsistere. Itaque cum in alio iaceat, ab alio certe dependet. Oritur enim qualitas aliquando, cum mutetur et pereat. Nihil autem aliquando oritur a seipso. Quod enim genito praestat initium, generato praecedat oportet. Nihil autem sibi ipsi praecedit. Qualitas igitur, cum ab alio oriatur et nihil oriri nisi a superiori aliquo valeat, non potest esse naturae principium*”.

¹⁹¹ A palavra “hilemorfismo” é a união de dois termos gregos: *hylé* (“matéria”) e *morphé* (“forma”). Trata-se de considerar que o ente sensível é composto por matéria e forma, donde aquela singulariza (ou particulariza) esta.

¹⁹² FICINO, 2011, I, 3, p. 34-35.

certa medida, contribui para a dominância da forma sobre a matéria. Em suma: a forma se impõe à matéria, configurando-a num corpo. Ontologicamente, a primeira, porque é dominante, supera a segunda, e, no seu ato, fecunda a qualidade e a quantidade sensíveis.

No pensamento de M. Ficino¹⁹³, *extensão* e *qualidade* dos sensíveis seriam disposições que surgem do cultivo material. A qualidade, pelo ato formal, instrumentaliza a extensão, que se projeta em plano sensível¹⁹⁴, pois confere coordenadas atinentes à proporcionalidade extensional (v.g., o ato orienta a triangularidade ou circularidade de algo, assim como as suas colorações, e a extensão material deverá se conformar a essas orientações, para estabelecer as limitações). Assim, considera-se a qualidade de duas maneiras: (i) como afecção da matéria e (ii) enquanto ação orientadora¹⁹⁵. Então, depois de afetar a matéria, a qualidade – que é um ato impulsionado pela forma – manifesta-se extensivamente nos entes corpóreos.

No entendimento de Kristeller¹⁹⁶, há, consoante Ficino, dois tipos de ação: uma externa (fluxo dos entes), como o calor; outra interna (movimentos do conhecimento ou da vontade). A ação externa, que, entre os corpos, ocorre em todos os lugares, é naturalmente imperfeita e tem base na impotência deles, que por si próprios não atuam; a ação interna inclui a externa como um seu elemento. Noutros termos, a ação externa emana da interna e a ela retorna.

Há também um outro conceito, o de “retorno”, que igualmente se conforma ao âmbito metafísico e é assim exemplificável: a bondade do homem particular se embasa na ideia de “bem”, própria da Mente. A participação do homem nessa ideia é mediada pela espécie humana¹⁹⁷, gestada na Alma do Mundo. Daí a bondade do homem particular perfazer uma cadeia de participação que abrange tanto a espécie antrópica como a ideia de “bem”. Há, no entanto, mais um elemento a ser considerado nessa cadeia participativa: o da forma natural, que, no estado de vida presente, está unida à matéria corpórea. Assim, dada sua forma particular, um homem é partícipe da sua espécie, a qual, por sua vez, participa da ideia de “bem”. Todavia, quando o corpo humano se separa do seu princípio formal, no que comumente se denomina “morte”, a forma daquele homem, que, devido à participação em outras instâncias, lhe concedia bondade, (se for límpida) integra-se totalmente, por meio da espécie, ao “bem”, não mais encontrando resistências impostas pelo corpo material.

¹⁹³ FICINO, 2011, I, 3, p. 34-41.

¹⁹⁴ *Ibid.*, I, 3, p. 36-39.

¹⁹⁵ *Ibid.*, I, 3, p. 36-37.

¹⁹⁶ KRISTELLER, 1964, p. 43.

¹⁹⁷ E ela, em cenário gnosiológico, é objeto próprio do grau de Razão.

Uma vez que o inferior não move o superior, a matéria – por ser passiva e avizinhar-se do nada – é inferior à forma, que, de modo ativo, a ela se mescla. De acordo com M. Ficino¹⁹⁸, o ato formal ilumina¹⁹⁹ o corpo, retirando-o de sua obscuridade, com o fim de fazê-lo aparecer no mundo sensível.

No *Comentário ao Banquete*²⁰⁰, M. Ficino argumenta que o mundo é ornamentado pela composição de entes hilemórficos. E isso implica que o princípio ativo e ordenador – a forma do grau de Natureza nos corpos materiais – organiza e adorna a esfera sensível.

Como uma espécie de luz, a forma clareja a escuridão material²⁰¹ e traz à superfície a extensão e as qualidades corpóreas. Noutras palavras, a matéria plasticamente se amolda às orientações formais²⁰², que, por sua luz, fazem surgir²⁰³ os corpos que embelezam o mundo.

2.5.1 Os modos de consideração da forma

Há algo como uma iluminação que se achega à matéria. Trata-se da forma, que, como uma luz proveniente da Alma, por meio do grau de Natureza, influencia-se – como veremos à frente – pelos corpos celestes. Nesse cenário, a forma – advinda à obscura matéria terrestre²⁰⁴ – atualiza as potências materiais e, de modo simultâneo, harmoniza os diversos corpos engendrados, anuindo à ornamentação e ordenação naturais das coisas terrestres. Noutras palavras, a forma auxilia, de maneira ativa, não somente o delineamento da matéria, mas também a organização dos corpos, os quais, harmonicamente, relacionam-se entre si, ornando o mundo sensível²⁰⁵. E, por isso, a iluminação formal contribui para os corpos emergirem das profundezas obscuras da matéria, fato que promove a existência harmônica entre eles²⁰⁶.

Diante de tudo isso, vê-se que a forma natural manifesta e adorna o mundo sensível²⁰⁷, auxiliando nas potencialidades da matéria-prima, cultivadas e desenvolvidas em corpos. Em si, a forma não é material, pois a materialidade lhe impõe resistências, porquanto a forma, por si, não contém restrições. Por exemplo, a forma “homem”, sem sua relação com o sensível, ainda

¹⁹⁸ FICINO, 2011, VII, 1, p. 524-525.

¹⁹⁹ Veremos que a iluminação oriunda da forma confere existência ao corpo no qual ela (*i.e.*, a forma) se encontra.

²⁰⁰ FICINO, 2017, I, 2, p. 31-33.

²⁰¹ A luz metafísica se achega à matéria. Cf. FICINO, 2017, II, 5, p. 47.

²⁰² FICINO, 2011, I, 3, p. 26-27.

²⁰³ “Fazer surgir”, nesse caso, diz respeito a “trazer à existência”.

²⁰⁴ FICINO, 2011, I, 3, p. 42-43.

²⁰⁵ *Ibid.*, I, 3, p. 26-27; 38-39.

²⁰⁶ FICINO, 2017, III, 3, p. 64.

²⁰⁷ *Ibid.*, I, 2, p. 33; II, 5, p. 47.

não é, propriamente falando, cada homem individual (concretizado pela matéria), porém algo comum a todos os homens individuais.

A forma é considerada “particular” devido à sua relação concreta com a matéria, que é o seu princípio particularizador. Mas, se a forma for considerada em si, não será propriamente particular, mas sim, instância comum, já que diz respeito a todos os indivíduos partícipes dela. Assim, a universalidade da espécie vem a lume pela desmaterialização da forma.

No que tange a seu modo particularizado, a forma, embora dividida pela materialidade, pode preservar um liame com sua espécie. A espécie humana, por intermédio da forma natural, aplica-se a todos os homens particulares, não só auxiliando na semelhança entre eles, como distinguindo-os das demais espécies²⁰⁸.

No que alude à matéria, ela resiste à manifestação integral da forma, ao mesmo tempo em que se deixa plasmar pela dominância da ação formal²⁰⁹. Dizendo-se doutro modo, a forma encontra ocasião para manifestar-se sensivelmente à proporção que se une à matéria, que, por meios físicos, externaliza (limitadamente) o ato formal nos indivíduos, os quais, mesmo tendo suas diversidades – devido à disposição material própria de cada um deles – têm, de maneira concomitante, uma comunidade que os une.

2.5.2 Gêneros, espécies e particulares

Reiteramos que M. Ficino²¹⁰ aborda a forma tanto embrenhada na materialidade quanto como instância que – devido à sua espécie – confere estabilidade e semelhança aos indivíduos. Dessas duas abordagens, a primeira já foi estudada em subcapítulos anteriores; a segunda mostraremos a seguir.

Figurada em corpo, a forma do sensível pode desvelar uma instância superior. Por essa forma, um homem alcança, pela Razão, a espécie, definindo-a como tal. Logo, a Razão, a fim de ser acessada pelo homem, requer a forma do composto sensível, por meio da qual consiga acessar a espécie de algo, que, conforme já foi abordado, é tomada pelo grau de Razão.

A forma de algo (v.g. um homem) contém condições que – apesar de estarem imbuídas de materialidade – possibilitam o acesso da Razão à sua espécie²¹¹. Isso quer dizer que ambas

²⁰⁸ A lógica da relação entre particulares, espécies e gêneros foi inspirada no argumento de Kristeller (1964, p. 36).

²⁰⁹ FICINO, 2011, I, 2-3, p. 14-15; 26-27.

²¹⁰ A indicação dessa tensão pode ser deduzida em FICINO, 2011, I, 3, p. 40-43.

²¹¹ Considere-se que o acesso à Razão passa pela Opinião, que, em concordância com a operação da *phantasia*, visualiza, ainda que precariamente, aspectos da forma imiscuída no sensível, representado pela “imagem”. Após a atuação da *phantasia*, a Razão toma a forma, prescindindo-a das características particularizadoras. Assim, a forma do sensível passa a ser considerada de maneira universal, dado que não há, em âmbito racional, materialidade.

as instâncias – da Natureza e da Razão – conectam-se e se comunicam. Conforme Kristeller²¹², a definição de um ente particular é um processo de ligação com sua espécie, estabelecida por uma contínua sequência lógica entre ambos, de vez que a forma particularizada em indivíduos participa da espécie que lhe é superior. Kristeller também afirma que, no contexto ficiniano, o termo “universal” indica “[...] a relação entre um gênero e a sua espécie ou entre uma espécie e seus indivíduos”²¹³. A exemplo disso, Sócrates, Aristóteles, Platão etc. referem-se a algo em comum, que os une na espécie humana.

Se se pode dizer haver um condão superior no homem, decerto que é a Razão. Ela não depende, em nível ontológico, do sensível, porque, mesmo se o corpo, com as suas qualidades sensíveis, viesse a perecer, a Razão, por ser independente dele, permaneceria intacta, de modo que se conservaria como é originalmente. A Razão, portanto, não sofre vicissitudes corpóreas: ela se liga ao particular sensível, não sendo submetida à instabilidade material.

Porque existe uma comunidade entre os sensíveis, isso os aproxima, assemelhando-os, a despeito de a plena identificação entre eles não ser possível devido aos limites impostos pela matéria. No âmbito sensível, a diferença é elevada pela materialidade que cinge os indivíduos.

De certo modo, nota-se que, além das espécies – dadas a lume pela Alma do Mundo – há as ideias – conteúdos da Mente – superiores àquelas espécies, porque a Mente é substância superior à Razão. As razões universais são espécies, e as ideias parecem gêneros²¹⁴, porquanto estas últimas fazem parte de uma classe superior em comparação àquelas.

Na *Teologia platônica*²¹⁵, assevera-se que as espécies são repostas em um gênero mais abrangente e, portanto, mais simples e fundamental que elas, que são menos abrangentes, pois são, por assim, dizer, mais múltiplas: quanto maior o gênero, menos múltiplo ele será.

Lembremos que tanto o bem (gênero) quanto a humanidade (espécie) relacionam-se ao indivíduo “homem”. No entanto, esse gênero (contido na Mente) é mais abrangente que a sua espécie correlata, já que abarca outras espécies que dele participam. Encimando o gênero “bem” está o gênero da substância de fato, comunidade de todas as substâncias – o gênero da substância se caracteriza pela sua unidade substancial, comum às espécies e aos gêneros, a ponto de unificá-los, ou seja, de uni-los no gênero superior, que é o da substância mesma.

²¹² KRISTELLER, 1964, p. 36.

²¹³ *Ibid.*, p. 35: “[...] the relation between a genus and its species or between a species and its individuals”.

²¹⁴ Além de gêneros, as ideias são instâncias exemplares (ou modelos) a partir das quais as “razões”, próprias do grau de Razão, são formadas.

²¹⁵ FICINO, 2011, I, 3, p. 32-35.

Muito importa a M. Ficino ²¹⁶ a teoria acerca de espécies e gêneros, pois confere elementos para principiar a defesa da estabilidade. A substância – quer anímica, quer mental – concede, pela sua respectiva “indivisibilidade”, certa unidade ao seu conteúdo, a ponto de não lhe permitir ser algo distinto do que é. Com isso, vemos que a unidade é um dos aspectos que outorga a definição da espécie, já que chancela, por exemplo, que a espécie humana é, de fato, humana, e não, digamos, anfíbia. Assim, as espécies estão intrinsecamente ligadas à definição.

2.3 Formas e estabilidade: preâmbulo para a cognição humana

Para tentar-se entender precisamente o atributo da estabilidade das formas particulares, retome-se o conceito de “razões seminais”, que, sendo semeadas na Alma do Mundo, refletem as ideias da Mente, das quais recebem esse atributo.

Em decorrência da imutabilidade das ideias, constata-se a invariabilidade das espécies: pela operação atinente às razões seminais, a Alma volta-se a seus modelos (ideias imutáveis) e, refletindo-as no seu seio, dá às espécies dos entes (ainda nascituras em âmbito anímico) tais atributos (*invariabilidade* e *imutabilidade*) com o propósito de fazê-los, mediante suas formas particulares engendradas pela Natureza, permanecerem em si mesmos, independentemente das vicissitudes materiais que, no âmbito sensível, venham a sofrer.

No que alude aos termos “essência” e “espécie”, no contexto ora em discussão, ambos têm o mesmo referente sob perspectivas distintas: “espécie”, como *modelo*, pressupõe relação com indivíduos que dela participam; já “essência” pressupõe *invariabilidade* e *fixidez* (e.g., a espécie anfíbia, permanecendo em si, por sua unidade, é diversa da humana). Dessarte, uma espécie da qual certo grupo de indivíduos participa configura-se na essência deles.

Além disso, a *essência* de algo é o que o define, de maneira a delinear seus parâmetros, identificando-o como tal, e, simultaneamente, sendo diferente do que ele não é. A forma do sensível, fruto das razões seminais fecundadas na Alma do Mundo desde as ideias mentais, por meio da Natureza, que a une à materialidade particularizante, conserva – pela mediação dessa Alma – uma ligação à essencialidade universal daquelas ideias. Isso quer dizer que as formas dos sensíveis comportam, pelas espécies na Alma, a estabilidade provinda das ideias, que são perfeitamente imutáveis e eternas. Aliás, é o atributo estável da forma que favorece o conhecimento humano dos sensíveis, já que esse tipo de cognição põe em evidência *o que é* da coisa sensível, ou melhor, aquilo que, no sensível, é permanente e resistente às mudanças, próprias das vicissitudes materiais.

²¹⁶ FICINO, 2011, I, 4, p. 48-51.

Ademais, a dimensão essencial das coisas – que é estável – privilegia a cognição, pois o lúdimo conhecimento se realiza na assimilação daquilo que, nas coisas sensíveis, não muda. A materialidade – que é instável – não tem a fixidez requerida para ser objeto próprio da cognoscibilidade. Devido à sua impermanência, a matéria não garante entendimento certo e estável das coisas sensíveis, que, primeiro, foram percebidas pelos sentidos corpóreos.

Por sua dimensão formal, o ente sensível conserva a sua estabilidade ante as flutuações materiais, anuindo o conhecimento genuíno da forma dos sensíveis, que, fruto da relação entre Alma e Natureza, tem liame contíguo com a espécie universal de que participa e liame remoto com a ideia, que é conteúdo da Mente.

O que concerne à cognição humana será tratado no próximo capítulo, mas, neste subcapítulo, precisou-se o modo pela qual se dá a estabilidade da forma, pois isso fundamenta o que se dirá depois, em que se mostrará em filigrana como a forma é conhecida pelo homem. Antes, no entanto, ainda falta escrutinarmos as influências que as formas particulares recebem, e, dentre essas influências, as das esferas celestes, as quais influem no conhecimento humano, já que as formas apreendidas através dos sentidos levam a presença astral ao interior antrópico.

2.3.1 Influências astrais em formas terrestres

Segundo o que M. Ficino expõe na *Teologia platônica*²¹⁷, há três tipos de corpos: (i) os compostos, (ii) os elementais e (iii) os celestes. Os de (i) são constituídos pelos de (ii), ou seja, elementos materiais, que são quatro: terra, ar, fogo e água. Eles são, de certo modo, simples, pois estão mais próximos da forma unitária do que da matéria, que, à sua maneira, é princípio de divisão e multiplicidade de entes sensíveis. Os corpos celestes²¹⁸ (iii) também são, de modo simultâneo, imateriais²¹⁹ e simples, mesmo não sendo corpúsculos – como o são os elementos materiais – e, sim, “corpulentos”, porque suas dimensões são muito maiores que as dos ínfimos elementos.

Importa dizer que o tratamento de todos esses tipos diversos de corpos tem em comum seu relacionamento com as formas. Em vista disso, “forma” é definido, na *Teologia platônica*, nestes termos: “[...] a forma é algo por meio do qual alguma coisa tanto está em ato como também *age* distintamente”²²⁰. Note-se que a *extensão* não participa dessa definição, uma vez que a forma independe da extensividade para subsistir. Tal definição põe em relevo a dinâmica

²¹⁷ FICINO, 2011, I, 3, p. 42-43.

²¹⁸ As formas dos corpos celestes são superiores às dos corpos terrestres.

²¹⁹ Excepcionalmente, a forma corpórea do céu é, de certo modo, privada de matéria, embora tenha dimensão.

²²⁰ FICINO, 2011, I, 3, p. 42-43: “[...] *forma est id quo aliquid distincte et actu est et agit*”.

formal, que influencia ativamente a matéria em que esteja, para fazer desta última um meio de atuação da forma. Em outras palavras, a forma instrumentaliza a matéria para, por meio dela, agir no âmbito sensível. Porém, isso quer, de fato, dizer o quê? Ao afirmar que a forma é “[...] aquilo por meio do que algo *é*”, Ficino indica que ela permite que algo exista: à forma é atribuída função existencial²²¹. O filósofo florentino também diz que a forma *agit* (verbo latino *agere* conjugado no presente do indicativo ativo), a fim de destacar o instante da ação, ou seja, o momento atual – referente ao ato, ou melhor, à atualidade que se impõe à ação.

Nisso, nota-se que a atualidade é fulcral para caracterizar a distinção da ação formal: é devido a sua atualização que a ação traz a lume a matéria configurada em corpo²²². Ademais, a ação da forma sobre a matéria está de todo ligada aos astros celestes, que, nas circunvoluções que realizam, geram vibrações sonoras que influenciam na atuação das formas no mundo sensível. A descida da forma, desde a Alma do Mundo, intermediada pelo grau de Natureza, até a matéria sensível terrestre, recebe mediação das influências sonoras²²³ dos astros superiores²²⁴.

A fim de entender as influências astrais nas formas terrestres, é preciso recuperar a temática das razões seminais, que semeiam as formas dos entes terrenos (como a do homem) que, após engendradas pela Natureza, são influenciadas pelas esferas astrais que, qual os humanos, não são constituídas só de corpo e forma, como também de Almas.

Cada esfera tem uma relação singular com sua Alma, que lhe confere atributos únicos e essenciais. Marsílio Ficino, tendo seguido a tradição astrológica, sustinha a existência de oito esferas no âmbito celeste: Céu Estrelado, Sol, Lua, Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno²²⁵. De todas, cada qual tem uma Alma que, tomada como essência, denomina-se “Musa”. Noutras palavras, Ficino, ao chamar de “Musas” as Almas das esferas, equilibra a linguagem religiosa greco-romana com a filosófica, valorando aspectos daquela pelos conceitos desta. Porém, não quer isso dizer que, sem mais, tem-se uma simples justaposição dos termos religiosos aos filosóficos, e sim, que há reconhecimento das funções divinais, a fim de justificá-las em conceitos filosóficos.

²²¹ Nisso, a forma é o que possibilita que algo venha a ser, ou melhor, que algo exista.

²²² FICINO, 2011, I, 2, p. 14-15.

²²³ Da motricidade das esferas astrais é gerada a sonoridade que afeta a forma dos entes terrestres.

²²⁴ Na obra **Marsílio Ficino**: Lettera a Domenico Beniveni sui principi della musica, são apresentadas as causas astronômicas da música. Cf. <https://ilramodoro-katyaasanna.blogspot.com/2016/09/musica-delle-sfere-music-of-spheres.html>.

²²⁵ RODRIGUES, 2023, p. 177.

Este procedimento pode ser sustentado pela relação entre Almas celestes e Musas: as Almas, enquanto princípios vivificantes dos planetas, movem-nos circularmente, de modo que cada um deles retorna periodicamente a um ponto de sua própria órbita – isso mostra a existência de revoluções planetárias em que cada qual se move ordenada e constantemente, sem se desviar de sua rota. Os movimentos planetários são naturalmente calculados pelo seu *motus*, ou melhor, por suas Almas, que, à medida que os mobilizam, emitem sons regulares, ritmados e harmônicos. Tal como as Musas, cada movimento circular planetário emite o seu respectivo som, que, na verdade, é a sua música, emanada desde o seu princípio móbil, sua Alma.

Todavia, M. Ficino não parece entender que tais divindades sejam só mitológicas, nem que sejam, literalmente, seres divinos antropomórficos, como gregos e romanos outrora criam, e sim, um conceito filosófico, como essência dos planetas. Quer dizer, tal filósofo, pois, não desqualifica essas divindades, mas sim, atribui caráter filosófico a elas, isto é, toma-as não enquanto seres divinos com formatos humanos; em vez disso, considera-as como “essências” que realizam operações necessárias nas suas respectivas esferas. É, assim, um modo de valorar a definição das divindades greco-latinas por intermédio da conceituação filosófica.

Em prisma terminológico, M. Ficino enobrece o vocabulário conceitual filosófico, já que o ornamenta com nomes de divindades que, essenciais à cultura greco-latina, locupletam seu pensamento filosófico. Sendo assim, o conceito de “Almas planetárias”, que se denominam “Musas”, fica prenhe de significados, uma vez que se põe a evocar não somente a dimensão filosófica da essência, mas também cenas – presentes em diversas passagens da literatura greco-latinas – de atuações de Musas qual divindades musicais apazíveis aos deuses olímpicos e inspiradoras dos seres humanos.

Quanto ao movimento advindo da Alma Planetária, ele emite música ao espaço celeste. Ora, a palavra “música”, etimologicamente, vem de *μουσική*²²⁶, que se associa à palavra *μοῦσα*: dentre as várias capacidades das Musas, sobressaíam o ritmo, a melodia e a harmonia – usadas na elaboração de sons agradáveis e harmoniosos.

Na qualidade de filhas de Mnemosine e Zeus²²⁷, as Musas são divindades inspiradoras dos poetas. Reitere-se que, em perspectiva ficiniana, as habilidades (ou operações) de algumas divindades greco-romanas, qual as das Musas, são identificadas aos atos das Almas Planetárias, que, ao mover os corpos celestes, emitem, através do espaço sideral, sons ritmados, melódicos

²²⁶ PETROPOULOS, 2019, p. 64.

²²⁷ MELLO, 2023, p. 169.

e harmoniosos. Por isso, as Almas dos Planetas são também denominadas “Musas”, pois, como as filhas de Mnemosine e Zeus, ecoam belos sons pelo universo. Isso se dá devido às habilidades ou funções dessas divindades serem transpostas à conceituação filosófica com a finalidade de equilibrar o vocabulário religioso-literário greco-latino ao filosófico, de modo a conferir estatuto de dignidade àquele rol lexical que havia recebido descrédito dos pensadores do medievo²²⁸.

As Almas (ou Musas) Planetárias põem em movimento as esferas celestes, e suas respectivas órbitas emitem sons harmoniosos no espaço sideral, os quais influenciam entes terrenos: as coisas mais úmidas, verdes e férteis recebem influência de Vênus²²⁹; as pedras e metais, da Lua²³⁰; os frutos e os animais, de Mercúrio²³¹; as formas, movimentos e afeções da imaginação, de Marte²³²; a discursividade e as plantas, de Júpiter²³³; as operações relativas à inteligência e às coisas ocultas na terra, de Saturno²³⁴; os sons, as melodias, palavras e o ouro, do Sol²³⁵.

Ponha-se em relevo que as influências planetárias sobre coisas terrenas ocorrem tanto pela maneira com que emitem seus sons pelo espaço quanto pela constituição própria de cada planeta – *e.g.*, Vênus é um planeta úmido²³⁶ e, por isso, influencia as coisas úmidas e voláteis da Terra; já Saturno, por ser o astro mais distante do Sol, lida com coisas que estejam sob a terra, uma vez que elas têm dificuldade para, diretamente, receber raios solares.

Uma vez mais, reiteramos a importância das razões seminais, porquanto é por elas que as formas são engendradas: as formas de esferas celestiais, jungidas por matéria mais sutil que a das coisas terrestres, relacionam-se à Alma do Mundo. Essa Alma concede operações às formas que, em consonância às Almas dos Planetas, influem a produção, pela Natureza, das formas das coisas terrenas.

A movimentação astral tem como princípio a Alma, que delineia seu trajeto curvilíneo, porém não se deve considerar esse movimento apenas da perspectiva de seu princípio anímico, mas também do ponto de vista da sua totalidade, isto é, das suas dimensões formal e material. Em suma, toda a constituição astral se move em sua respectiva órbita: uma movimentação não

²²⁸ Seguindo tradição patrística, o Medievo Ocidental, altamente cristianizado, taxava as divindades greco-romanas de “pagãs”. Cf. AGOSTINHO, 1955, p. VIII-XIV.

²²⁹ CARVALHO, 2019, p. 341.

²³⁰ *Ibid.*, p. 341.

²³¹ *Ibid.*, p. 341.

²³² *Ibid.*, p. 341.

²³³ *Ibid.*, p. 341.

²³⁴ *Ibid.*, p. 341.

²³⁵ *Ibid.*, p. 341.

²³⁶ Em Baycer (2022, p. 84), torna-se possível inferir que o planeta Vênus seja úmido, porque seu elemento principal é água.

só de um de seus componentes, mas sim, de todos, de maneira simultânea, influenciando as coisas terrestres. Todavia, por serem superiores às coisas terrestres, os astros interferem na dimensão mais sutil da constituição delas: a formal.

Tanto a forma dos astros quanto a dos entes terrestres são engendradas diversamente, visto que os entes terrestres vêm a lume devido ao consórcio entre Alma do Mundo e Natureza, em que, por meio desta última, unem-se à forma e à matéria. Pelas formas astrais, há melhor comunicação com as formas terrenas, ainda que sejam tipos diversos, porque as formas das esferas celestes lidam com matérias mais sutis que as dos entes terrestres.

Sendo o princípio móbil dos astros, a Alma os impulsiona a movimentarem-se em sua própria órbita, influenciando, inclusive, no modo com que a dimensão formal do astro se comporta, já que é por intermédio dela que a influência anímica acontece: a movimentação total do astro percorre o espaço circularmente em sua própria órbita, e tal movimentação influencia os entes particulares terrestres, compostos de forma e matéria mais grosseira do que a astral. Todavia, a influência não é de matéria para matéria, mas da forma astral – influenciada pela sua Alma – à forma de entes terrenos. Há, nesse sentido, comunicação entre formas, pois a forma superior, que se compõe de matéria astral, influi na inferior, que está unida à matéria dos entes terrenos. No que alude às movimentações circulares de esferas celestes, ao emanarem vibrações sonoras pelo espaço, movem, em ambiente terrestre, o ar, que veicula os sons para os ouvidos humanos. Todavia, não se trata apenas da veiculação sonora dos planetas pelo ar, mas também da transmissão de raios luminosos, que têm como o propagador-mor o astro solar, que ilumina tanto os planetas – à medida que a disposição destes está espacialmente mais próxima daquele – quanto a superfície terrestre, feita de diversos entes. Ademais, os raios solares são veiculados pelo ar, que, à sua maneira, difunde a luz, fazendo-a chegar até o órgão ocular.

Enquanto figura fundamental, o Sol, com sua influência, torna-se importante em espaço celeste, inclusive, produzindo, por sua Alma (ou Musa), a sonoridade emitida junto a sua luminosidade: trata-se de uma sonoridade luminosa, porque a própria vibração sonora contém um tipo de luminosidade que influi nos diversos planetas da dimensão celeste.

Em decorrência da dominância tida sobre os astros, a música luminosa solar se põe de permeio entre os sons ecoados por outros planetas, junto as quais adentra, pelas vias aéreas, o espaço terrestre, para influir nos órgãos auditivo e visual humanos: ao penetrar a internalidade do homem, a musicalidade celeste deflui em capacidades relativas à linguagem, possibilitando, em contexto terrestre, como ainda será abordado com detalhes, a produção de sons e músicas vocais.

Conforme foi abordado, a influência dos astros nos entes sensíveis ocorre na forma destes últimos, que captam iluminadas vibrações sonoras a partir do espaço celeste, as quais influem na dinâmica dos entes, outorgando presença astral em plano terrestre. Desse modo, a forma do ente sensível refrata as influências astrais aos olhos e ouvidos, o que permite a elas alcançar a internalidade humana.

No que respeita à consideração sonora, vê-se que ela se relaciona com a concepção de “beleza”. Quanto a isso, Silva, ao averiguar a função auditiva na filosofia de Ficino, diz que a “[...] luz que envolve a tudo contém em si uma melodia”²³⁷, que, se for percebida pelo espírito humano, poderá auxiliá-lo “[...] na captação da beleza”²³⁸. Trata-se, pois, segundo Azara²³⁹, de tomar a instância²⁴⁰ que possibilita ter a beleza terrestre como ponto de partida para as belezas dos graus de realidade superiores, visto que, no estado de vida presente – em que a forma está junto à matéria – é necessária a existência dos olhos e dos ouvidos, pois que é por intermédio deles que acontece a assimilação da beleza sensível pelo ente humano.

2.3.2 A harmonia sensível

Desprovida da forma, a matéria é caoticamente obscura; entretanto, o princípio formal domina a desordem e a escuridade materiais, pondo-as corporalmente em ordem. Na *Carta a Domenico Beniveni*²⁴¹, M. Ficino declara que a proporcionalidade de um corpo é sua harmonia, que se dá toda vez que a Alma, mediante a Natureza, une e forma a matéria²⁴², de maneira que, a princípio, aplaca a caoticidade da matéria-prima, com vistas a dar-lhe a proporção²⁴³, que, de modo inevitável, ocorre à medida que o ato formal se manifesta materialmente.

Na gênese da extensão corpórea, dada pela harmonia, a matéria é modelada de acordo com as orientações da forma. Logo, na formação de um corpo sensível, suas respectivas partes se proporcionam num todo: há, assim, uma justa relação entre as partes do corpo, propiciando a conformidade e, pois, concordância de toda sua constituição.

Dessarte, isso não diz respeito apenas a uma coerência interna relativa às partes de um corpo, mas também à relação dele com outros corpos particulares, igualmente proporcionados

²³⁷ SILVA, 2007, p. 83.

²³⁸ *Ibid.*, p. 83.

²³⁹ AZARA, 1993, p. LXV.

²⁴⁰ Essa instância é a forma influenciada pela música celeste.

²⁴¹ FICINO, 2016. Cf. <https://ilramodoro-katyasanna.blogspot.com/2016/09/musica-delle-sfere-music-of-spheres.html>.

²⁴² FICINO, 2008, p. 196-197.

²⁴³ FICINO, 2016. Cf. <https://ilramodoro-katyasanna.blogspot.com/2016/09/musica-delle-sfere-music-of-spheres.html>.

em si mesmos. Há relações externas entre eles, donde um, naturalmente, se associa a outro de maneira ordenada. No limite, o mundo sensível²⁴⁴ é moldado pelo ato formal, que implementa uma primorosa combinação entre todas as partes.

Na geração dos corpos sensíveis, a Alma do Mundo, pela espécie, parece coordenar as formas particulares da Natureza. As espécies orientam essas formas – semeadas desde as razões seminais concebidas na Alma do Mundo – que se jungem à matéria. Já a influência dessas espécies nas formas particulares propicia, em ordem ontológica, uma certa *ratio*²⁴⁵ a estas últimas. *Ratio* é palavra latina²⁴⁶ que muito bem se aplica a este caso, porquanto significa “ordenação”²⁴⁷, “medida”²⁴⁸ e “proporção”. Isso assim se explica: a forma, por seu ato, tem uma vinculação com a espécie enquanto *ratio*, que lhe corresponde. Essa ligação é a *ratio* da espécie presente no ato formal. Um dos modos de a *ratio* se manifestar é mediante delineamento do ato formal, que, ao inerir na matéria, desenha-a em corpo harmônico – ou belo.

A influência ativa da forma sobre a matéria amolda-a consoante a *ratio* orientadora do ato formal, a qual é hábil a ordenar e conferir proporção aos corpos sensíveis, simetrizando-os. A *ratio* também influencia a conexão externa entre os corpos já constituídos, concedendo-lhes a medida relacional, dispendo-os em conformidade nos espaços em que se encontram²⁴⁹.

No seu *Comentário ao Banquete*, M. Ficino diz que “[...] mundo significa o ornamento composto de muitas coisas”²⁵⁰. Assim, o pensador florentino interpreta o substantivo latino *mundus* qual conjunto de coisas – não é uma conjunção qualquer, e, sim, ornamentada, ou seja, bem arranjada. E esse arranjo, que bem dispõe as partes do mundo sensível no espaço, é orientado pelo ato da forma, que foi engendrada pelas razões seminais desde a Alma do Mundo.

As razões seminais concebem as formas de entes terrenos. As emanções iluminadoras e sonoras das Almas Planetárias, que, pelo ar, advêm do espaço sideral, perpassam as formas constituintes de cada planeta, comunicando-se com as formas das coisas terrestres. Os atos anímicos dos planetas são operados juntos às suas formas, que, relacionadas às suas matérias, influem nas formas das coisas terrenas, inclusive na do ente humano.

Fato é que a forma dá a medida, a organização e, assim, contribui para haver um ritmo na moção dos entes sensíveis. O movimento dos entes naturais é ritmado, pois, de alguma maneira, influencia-se pelo movimento regular dos astros superiores, porquanto a

²⁴⁴ A matéria, constituinte do mundo sensível, é ornamentada pela forma. Cf. FICINO, 2011, I, 3, p. 26-27.

²⁴⁵ “A ordem deriva da *ratio*” (*Ordo a ratione procedit*). Cf. FICINO, 2011, I, 3, p. 39.

²⁴⁶ Cf. GAFFIOT, 1934, p. 1313.

²⁴⁷ Cf. OXFORD, 1968, p. 1575-1576.

²⁴⁸ Cf. GAFFIOT, 1934, p. 1313.

²⁴⁹ Cada qual possui o seu *locus* próprio na ordem da natureza.

²⁵⁰ FICINO, 2017, p. 54.

movimentação astral, geradora da sinfonia celeste, influencia a dinâmica dos entes terrestres. Nesse contexto, ainda não estão implicadas músicas concebidas por instrumentos ou vozes humanos – à exceção das que, provindas dos astros, influem nas formas dos sensíveis a ponto de dinamizar o modo com que os entes se comportam no mundo terrestre. Mais que isso: a reflexão da sonoridade astral pela forma sensível faz haver harmonia entre os entes. Quanto à relação entre corpos celestiais e entes terrestres, Bollati, ao analisar M. Ficino, assevera que há interconexões subjacentes ao cosmos, as quais abrangem “[...] todas as entidades do universo em seus diversos níveis, e, ao afirmar que, entre os astros, objetos e seres vivos sobre a Terra, há laços estreitos, justifica-se também a astrologia”²⁵¹.

Relembremos que o espaço existente entre uma coisa e outra é preenchido pelo ar, que, qual uma espécie de espírito, é invisível e tem, como uma de suas funções, veicular vibrações musicais²⁵². Isso significa que a instância aérea permite a propagação das ondas sonoras, que, advenientes da movimentação dos corpos celestes, tornam-se sutilíssimas aos ouvidos físicos humanos²⁵³. As sonoridades emitidas pelas formas dos entes – desde a música celeste – são, de certa maneira, próprias a cada um deles, e, no ar, elas têm o *locus* no qual se encontram, a fim de comporem, entre si, a sinfonia deste mundo. E a reflexão da sonoridade astral pelas formas dos sensíveis acontece segundo especificidades de cada uma delas, que refletem o som celeste à sua maneira.

É nos espaços entre uma coisa e outra que, mediante a forma, faz-se a sonoridade²⁵⁴: os intervalos espaciais revelam o distanciamento, bem como marcam a divisão e o limite entre os entes, que, no espaço, têm uma via de comunicação sonora. Kristeller comenta que objetos, na interpretação ficiniana, têm seus respectivos lugares no mundo natural e coexistem num “[...] tipo de ordem espacial”²⁵⁵ que estrutura o mundo físico.

Dessarte, a moção dos entes sensíveis naturais recebe influência da musicalidade astral; não há aleatoriedade nem caoticidade na movimentação deles. As vibrações sonoras, sendo refletidas pela forma dos entes, auxiliam o encadeamento dos corpos, dispondo-os no mundo sensível, aproximando os que vibram de modo similar e afastando os que vibram de maneira distinta.

²⁵¹ BOLATTI, 2019, p. 3-4: “[...] a todas las entidades del universo en sus diversos niveles, y afirmar que entre los astros y todos los objetos y seres vivos sobre la Tierra existen lazos estrechos, se justifica también la astrología”.

²⁵² WALKER, 1954, p. 17-18.

²⁵³ AZARA, 1993, LXVI.

²⁵⁴ Como veremos no próximo capítulo, esse tipo de sonoridade é captado pelo espírito humano.

²⁵⁵ KRISTELLER, 1964, p. 36: “[...] a sort of spatial order”.

Em síntese, entende-se que o espaço entre os corpos terrestres e os astros seja o âmbito no qual diversas sonoridades astrais acham-se em distintas sucessões temporais, cuja duração é conforme às séries de intervalos que se repetem. Dizendo-se de outra maneira: a dominância e a influência da forma na realidade sensível provocam um ritmo na ordem natural das coisas terrestres, concedendo-lhes movimentação regular.

Nesse cenário, em que a reunião sonora é tensionada por diversas sonoridades, deve-se considerar a importância do elemento ar²⁵⁶, que, constituinte do espaço, é instância que abarca vibrações musicais nas suas diversidades. A constituição aérea comunica-se com a da forma, e a sua função seria a de comportar as diferenças sonoras astrais que são refletidas pela forma²⁵⁷ e vinculadas ao âmbito espiritual humano. Nas palavras de Walker²⁵⁸, o ar é o *spiritus* sonoro, ou seja, a instância transmissora que comporta diversos sons, transmitindo-os, pelo intermédio de vibrações, ao espírito humano, que os assimila dada a semelhança com a natureza aérea.

2.4 Considerações gerais sobre o primeiro capítulo

Ao interpretar a plotiniana gradação do real, Marsílio Ficino realça a Alma, que, como descrita na sua *Teologia platônica*, é entendida consoante um grau de realidade intermediário, que, na *Introdução ao Íon*, M. Ficino compreende não enquanto grau, e sim, como substância independente, capaz de percorrer, a seu modo, todos os graus. Junto a isso, constata-se que, na *Introdução ao Íon*, tanto há uma enumeração maior de graus de realidade – em comparação à da *Teologia platônica* – quanto atribui outro nome ao grau de Qualidade, que, desde aí, passa a chamar-se “Natureza”. Ademais, no grau referente à Alma, na *Introdução ao Íon*, Ficino aloca dois graus intermediários na sua hierarquia: os de Razão e de Opinião.

De início, abordou-se o intercâmbio de Qualidade a Natureza, a fim de evidenciar que são perspectivas distintas acerca da mesma instância. Denomina-se “Qualidade” por propiciar

²⁵⁶ WALKER, 1954, p. 17-18.

²⁵⁷ Forma do sensível.

²⁵⁸ WALKER, 1954, p. 17-18.

o surgimento dos atributos; chama-se de “Natureza” porque, devido a sua forma, fornece certa identidade e estabilidade aos corpos sensíveis.

Em seguida, consideraram-se os graus de Razão e Opinião – o primeiro deles lida com as razões universais, chamadas “espécies”, ao passo que o segundo não se ocupa destas, e sim, das formas alusivas aos corpos, que estão em permanente mudança dadas suas materialidades. A alma, consoante a abordagem da *Introdução ao Íon*, seria capaz de mover-se por ambos os graus, conquanto se identifique com o de Razão, que se estabelece como grau em decorrência de os olhos da alma se voltarem a si própria, cogitando razões universais, percorrendo desde os princípios até as conclusões. No entanto, a alma, para considerar as razões universais, “[...] volta os olhos ao Corpo”; “[...] concebe as formas particulares das coisas móveis e percorre-as com Opinião”²⁵⁹, isto é, a alma, pelo intermédio da Opinião, perscruta formas não universais primeiro, para, depois disso, considerá-las universalmente. As operações anímicas de “Razão” e “Opinião” se veem tão destacadas na *Introdução ao Íon*, que alcançam o estágio de “graus de realidade”. Em suma, para considerar os universais, a alma, pela Razão, volta-se à Opinião, que, ao conceber as formas particulares apreendidas, inicialmente, pelos sentidos corpóreos humanos, abstrai as notas materiais da forma, com a intenção de apreender esta última sem a materialidade.

Viu-se que, antes de o ser humano apreender a forma da coisa particular, há a geração desta pela instrumentalização que a Alma do Mundo faz da Natureza. Aqui também se tratou de distinguir a Alma nas suas funções: pode ser considerada tanto como *Anima Mundi* (“Alma do Mundo”) quanto como *anima hominis* (“alma do homem”). Enquanto Alma do Mundo, concebe, pelas razões seminais, as espécies, gerando-as nas suas relações com as formas dos singulares feitas por intermédio da Natureza. A alma também pode, mediante o grau de Opinião, aproximar-se do ente humano – *anima hominis* – (composto não apenas de forma e matéria, mas também de espírito) a fim de, por meio daquele, abstrair, pela Razão, a matéria da forma, e realizar o conhecimento racional da forma que, da perspectiva ontológica, havia sido gerada animicamente pela Natureza. Em síntese, pela Natureza, a Alma do Mundo – graças às razões seminais – elabora as formas dos entes singulares, permitindo que, pelo ente humano, cheguem-se aos graus de Opinião e Razão a fim de conhecê-las.

As razões seminais da Alma do Mundo são geracionais: pode-se dizer que espelham as ideias da Mente, que, sendo espelhadas, tornam-se, por meio da Natureza, formas sensíveis, que, por serem particulares, participam, ontologicamente, de suas espécies. Além disso,

²⁵⁹ FICINO, 2008, p. 196.

considera-se que há certo influxo das ideias da Mente na Alma do Mundo, as quais, semeadas nesta, tornam-se em “razões seminais”, a partir das quais a Natureza, influenciada pela instância anímica (e sem perder o fito na materialidade), cria, em âmbito sensível, os entes hilemórficos. Assim, a Alma, gestante de espécies universais, orienta a formação dos entes particulares pela Natureza.

Indicou-se que as “razões”, cultivadas na Alma do Mundo – em decorrência da instrumentalização da Natureza – contêm os principais atributos das Ideias: a imutabilidade e a identidade, não somente a si mesmas, mas também às formas naturais (ou sensíveis). Como já se demonstrou, a essência mostra *o que é* de algo. Isso significa que, graças à essência, algo permanece em si próprio, permitindo-lhe ser ele mesmo, sem alterações ou mudanças, isto é, preservando a sua identidade consigo próprio.

Frisou-se que, no processo racional, abstrai-se a materialidade da forma e apreende-se esta em detrimento daquela, realizando, assim, a cognição relativa ao *que é* do ente, ou seja, a sua essência, que, como já se apontou, está lastreada em atributos de imutabilidade e identidade da espécie, os quais são oriundos da ideia da Mente, que influencia a Alma do Mundo. Ademais, mostrou-se que essas influências semeiam as espécies nessa Alma, que, em si mesmas, são, de maneira ontológica, universais, apesar de que, consideradas pela Natureza, tornem-se formas dos sensíveis. Os atributos que concedem permanência à forma importam à realização do conhecimento humano, uma vez que, por partir do contato dos órgãos sensoriais com entes sensíveis, lida com a matéria, que, mesmo relacionada à dimensão formal, gera instabilidade ao ente a ser racionalmente conhecido. Por isso, há a necessidade de a forma permanecer sem alterações naquilo que ela é – caso contrário o conhecimento racional seria impossível, porque ele não se ocupa da materialidade, e, sim, exclusivamente, do aspecto formal.

Em resumo, considerou-se que, dadas as razões seminais da Alma do Mundo, veem-se três aspectos da forma dos entes: (i) geracional; (ii) cognitivo; (iii) astral. A Alma do Mundo, pela Natureza, gera as formas dos sensíveis, que, pela influência da imutabilidade e identidade da ideia, comporta a estabilidade necessária que lhe permite ser *o que é* e não outra coisa, isto é, que lhe garante não sofrer alterações nem mutações, próprias da materialidade. Finalmente, as influências astrais outorgam a intercomunicação²⁶⁰ entre as formas dos astros e as dos entes terrenos, que as recebem pelas suas respectivas formas, que, na hierarquia de sua estrutura interna, são superiores à matéria: os influxos astrais atingem – e harmonizam-se com – a

²⁶⁰ A partir dos influxos sonoros das Almas dos planetas, que estão em consonância com a Alma do Mundo.

dinâmica entitativa, conectando o ente aos astros. E o ser humano não se furta a essa conexão, pois é nas suas capacidades fisiológicas e cognitivas²⁶¹ que certos astros geram influxos ímpares. De saída, o movimento argumental ficiniano, na *Introdução ao Íon*, é ontologicamente descendente, pois considera o homem imerso nas regiões inferiores da materialidade corpórea, e, no segundo movimento argumentativo, trata da ascendência antrópica, pelo auxílio do *furor poeticus*, aos graus superiores de realidade. No primeiro capítulo deste trabalho, abordamos não só a descendência, mas também uma das instâncias metafísicas mais íferas na filosofia de M. Ficino, qual seja, a forma natural, que se junte à matéria, que, em si, é toda potencialidade, avizinando-se do nada. Nos próximos capítulos, será demonstrado como a forma se configura em componente imprescindível à realização do *furor poeticus*. E foi por isso que nos debruçamos, no primeiro capítulo, sobre a constituição da forma.

Advinda do consórcio da Alma do Mundo com a Natureza, a forma natural se relaciona à matéria para engendrar os corpos sensíveis. Enquanto ato, a forma se achega à matéria, que, enquanto potência, contribui à formação do corpo. Nesse ponto, retomamos as temáticas da qualidade – não como grau de realidade, mas sim, na condição daquilo que brota da relação entre forma e matéria – e da quantidade – que, com a influência da forma, estabelece dimensões e divisões dos entes sensíveis. Viu-se que, em via epistêmica, a forma sensível faz haver acesso à razão universal (“espécie”), que lhe garante certa estabilidade perante as vicissitudes materiais. Além disso, discutimos a harmonia que a forma – influenciada pelos influxos planetários – propicia aos seres do mundo sensível, mostrando que a apreensão do ente hilemórfico pelos sentidos humanos permite que as influências celestes se tornem presentes à interioridade humana, influenciando-a.

Em síntese, a forma foi considerada em consonância a estas perspectivas: (i) qualidade, (ii) quantidade, (iii) geração, (iv) permanência, (v) cognoscibilidade, (vi) universalidade, (vii) influências astrais e (viii) harmonia.

Doravante, procuraremos entender o modo pelo qual a forma natural se relaciona com o espírito humano, já que é justamente nessa relação que – consoante demonstraremos – inicia o surgimento do *furor poeticus*.

²⁶¹ Dentre as principais influências astrais, destaca-se a de Saturno, planeta que, como veremos no Terceiro Capítulo, influencia a produção de bile negra pelo estômago e baço humanos.

3 CAPÍTULO II

Forma, espírito e influências astrais

A forma do homem é distinta das demais, pois, em sua relação com a matéria, desvela um âmbito específico: o espiritual. Logo, o homem, segundo Marsílio Ficino²⁶², é um ente não constituído unicamente de configurações físicas, providas de dimensões e qualidades externas (como altura, cor etc.), mas também de uma interioridade, que outorga vivências diversas das dos outros entes corpóreos.

Importa escrutinar a interioridade humana, mas sem desconsiderar que os movimentos espirituais acontecem, inicialmente, em concordância com os dos sentidos corpóreos, pois os espíritos humanos estão unidos ao corpo, fato que estabelece uma comunicação entre ambas as instâncias, de modo que – como explicitaremos em subcapítulos posteriores – será isso imprescindível à compreensão do funcionamento dos espíritos na teoria ficiniana do *furor poeticus*.

Tratemos da Alma do Mundo. Por intermédio do grau de Natureza, ela dá forma à matéria, tendo por finalidade engendrar corpos sensíveis, dentre os quais sobressai o do homem. No contexto ficiniano²⁶³, a dinâmica espiritual é iniciada pelos sentidos corpóreos, que, em contato com a realidade sensível, recebem impressões de entes materiais: a título de exemplo, é pelo tato que sentimos que algo é “sólido”, e, pela visão, que é “vermelho”. Disso decorre a captação dessas impressões por um tipo de espírito, que, mediante a capacidade imaginativa, funde-as em uma imagem, que passa a ser considerada a despeito da presença do ente nos sentidos corpóreos²⁶⁴.

De saída, será preciso introduzir a noção ficiniana de “espírito”; após, examinar a formação da imagem (as impressões sensoriais percorrem uma via espiritual até atingir a imaginação, que, como consideraremos, forma a imagem ante a *phantasia*, que sonda as profundidades daquela, estabelecendo a conexão entre espírito e alma). Também exporemos que a atuação espiritual é melhor quando é capaz de captar a luz e a sonoridade astrais.

²⁶² Sobre a indicação da interioridade da dimensão espiritual na constituição humana, Cf. FICINO, 2011, p. 548-549.

²⁶³ Corrias (2012, p. 94-95) aponta para a importância das percepções corpóreas no pensamento ficiniano. Kristeller (1964, p. 233) diz que a epistemologia ficiniana é iniciada pelos sentidos, que cooperam com os âmbitos internos do homem.

²⁶⁴ KLEIN, 1998, p. 62.

3.1 Preâmbulo à concepção ficiniana de “espíritos”

Em *De vita*, M. Ficino – inicialmente – informa haver três tipos espirituais, sendo um deles mais proeminente que os outros, pois é “[...] definido pelos médicos como certo vapor do sangue, puro, sutil, quente, brilhante [...]; ele é formado pelo sangue mais sutil e, aquecido pelo calor do coração, voa para o cérebro”²⁶⁵. A partir do órgão encefálico, impõe-se a relação entre os sentidos humanos exteriores e interiores.

Corrias²⁶⁶, numa análise do pensamento ficiniano, sustém que esse tipo de espírito tem sua origem no sangue e depende do coração para ser formado. Isso seria devido a esse espírito estar em potência no sangue, e, no estado de vida atual, para entrar em ato, necessita do órgão cardíaco, que, pelas suas palpitações, esquentando-o a ponto de gerar uma sutileza sanguínea, que, em estado de vapor, dissemina-se ao cérebro, que é o auxiliar desse tipo espiritual. Quanto a isso, Ficino, no *Comentário ao Banquete*, declara que esse espírito é tirado “do sangue mais puro pelo calor do coração; em nós é sempre da mesma natureza que o sangue”²⁶⁷. Ainda veremos em detalhes que essa espécie espiritual é vaporosa e quente²⁶⁸, ao passo que o ar é diáfano e límpido. Através do ar, os sons e as projeções visuais são veiculados até os órgãos da audição e da visão; por esse espírito, as imagens dos entes, levados aereamente a tais órgãos, são formadas.

Baseado em Psellus²⁶⁹, M. Ficino diz que esse tipo de espírito, junto ao órgão que lhe diz respeito, atua como uma tábua de cera em que as coisas do exterior são impressionadas e retidas. Sobre essas coisas, Corrias diz que, de acordo com o filósofo italiano, tal espírito é “[...] como molde em que impressões sensíveis são impressas”²⁷⁰. Quanto a isso, Corrias²⁷¹ argumenta que, para M. Ficino, os entes sensíveis, mediante os sentidos, impressionam um vívido vapor quente: aquele espírito. M. Ficino também assevera que esse espírito se transforma no contato do olho com as cores, do ouvido com os sons e dos outros sentidos com as sensações a eles correlatas. Desse prisma, a percepção sensível se põe entre o objeto e esse espírito: medeia a comunicação entre os âmbitos externo e interno.

²⁶⁵ FICINO, 1983, I, p. 496. In: CORRIAS, 2012, p. 90: “*The spiritus is defined by the physicians as a certain vapor of the blood, pure, subtle, hot and lucid [...] it is formed by the subtler blood by the heat of the heart, flies to the brain*”.

²⁶⁶ CORRIAS, 2012, p. 88.

²⁶⁷ FICINO, 2015, p. 342.

²⁶⁸ CORRIAS, 2012, p. 94: “[...] *as the mould on which sensible impressions are imprinted*”.

²⁶⁹ Essa relação entre Ficino e Psellus encontra-se em CORRIAS, 2012, p. 94. Michael Psellus (c. 1018-1078) foi um pensador bizantino que, por alguns escritos, influenciou M. Ficino.

²⁷⁰ CORRIAS, 2012, p. 94.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 94.

Qualquer tipo espiritual não tem peso relevante – pois é de uma ordem diferente da do corpo – e, por não ser propriamente material, tem certa atuação que independe das dimensões corpóreas, mesmo que esteja atrelado ao corpo; os espíritos, de modo geral, atuam conforme as suas próprias operações, lidando com as impressões dos entes sensíveis, que lhes advêm por intermédio dos sentidos corpóreos. Na advertência de Silva atinente aos olhos, lê-se: “[...] não vemos propriamente com os olhos, mas através deles”²⁷². Também a luz, junto ao ar, faz-se o meio entre o sensível (recebido pelos sentidos) e sua imagem (formada na interioridade humana). Ademais, o tipo espiritual superior – instância que auxilia na produção da imagem – também pode ser o mediador entre o corpo e a alma. Isso indica que o pensamento ficiniano considera a relatividade alusiva às mediações, ou aos nexos: algo pode ser ponto de partida, por uma perspectiva, mas meio, por outra.

Silva diz que, conforme M. Ficino, tal espírito recebe “[...] a grandeza de um corpo sob forma de uma imagem”²⁷³. Conforme aquela comentadora²⁷⁴, nesse ponto, é patente a influência plotiniana no pensador florentino, porque, nas *Enéadas*²⁷⁵, Plotino assere que a imagem de um corpo extenso é captada pelo espírito sem a extensão corpórea: após perceber o movimento da sensação corpórea condizente à afecção suscitada pelo sensível, a imaginação, sendo auxiliada pelas impressões sensoriais nesse espírito, forma a imagem daquilo que, originalmente, afetou os sentidos.

De maneira geral, esse espírito – atuante no cérebro – primeiro recebe o símile do sensível advindo da impressão causada pelo ente material nos órgãos sensoriais. As impressões apreendidas pelos olhos, por exemplo, não são por inteiro corpóreas: “Certamente pelo sentido corpóreo Sócrates vê Platão, quando o simulacro incorpóreo de Platão, e desde a matéria de Platão, o toca através dos olhos”²⁷⁶. Isso diz respeito à matéria, que determina e assinala o indivíduo Platão na realidade sensível: de fato, tal matéria se mantém nesse indivíduo, enquanto a imagem dele, mesmo “incorpórea”, não deixa de fazer certa referência à materialidade dele.

Uma vez impressionado tal espírito, a capacidade imaginativa elaboradora, a partir da impressão, a imagem composta pela cor e figura de um indivíduo, que os sentidos corpóreos captaram. A imaginação é superior aos sentidos – quando considera os entes corpóreos, não há

²⁷² SILVA, 2007, p. 61.

²⁷³ *Ibid.*, p. 62.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 62.

²⁷⁵ PLOTINO, 2019, IV, 4 (3-4), p. 345-355.

²⁷⁶ FICINO, 2011, VIII, I, p. 581. “*Per sensum quidem videt Socrates Platonem, ubi incorporeale Platonis simulacrum absque Platonis materia attingit per oculos [...]*”.

necessidade de eles estarem presentes, além de ela poder evocar os aspectos atinentes aos cinco sentidos²⁷⁷.

Quando formada pela imaginação, a imagem considera aspectos superficiais das coisas. Porém, há um quarto tipo espiritual (surgido da transmutação do líquido biliar negro) que, como veremos no terceiro capítulo, é ainda mais sutil e penetrante que o espírito que nos referimos acima, porque permite a *phantasia* operar plenamente. Assim, ela se capacita a voltar-se à imagem, penetrando profundamente nesta última, a ponto de entrever²⁷⁸ o liame dela – por meio da forma contida na imagem – com os graus de Opinião e Razão, os quais são constituintes da substância anímica. E esta, por não ser estática, capacita-se a conectar-se aos graus da hierarquia do real, inclusive o de Natureza, que colabora na formação dos sensíveis, os quais, pela materialidade, jungem-se as suas respectivas formas. Em síntese, é pela imagem que se enceta o processo de conectar a forma do sensível à alma²⁷⁹, que, pelos graus de Razão e de Opinião, se põe atenta às imagens e, captando as suas instâncias formais, pode enlevar-se ao Uno pelo grau de Mente.

A alma, mediada pela *phantasia*, eleva a forma da imagem à Opinião, com o objetivo de afastá-la da grande proximidade que tinha, inicialmente, com os sentidos. Ademais, a alma faz que aquela forma alcance níveis ainda mais excelsos de realidade. Ato contínuo, a alma a prepara para atingir o patamar de razão universal (própria do grau de Razão) e, posteriormente, atá-la à ideia (conteúdo da Mente), a fim de ligá-la ao Uno (grau supremo e princípio de tudo). Por meio da alma, a ascendência da forma aos graus súperos, de algum modo, eleva o homem não só à Opinião e à Razão – as quais, por direito, lhe são próprios – mas também à Mente e ao Uno, graus elevadíssimos, considerados divinos. Todavia, ora não cabe tratar em detalhes do mecanismo dessa ascensão, pois ela depende do *furor poeticus*, que será explicado em próximos capítulos.

Na relação entre o corpo, os espíritos e a alma, os espíritos localizam-se entre os outros dois, tornando-se, concorde Kim²⁸⁰, a ligação entre eles. A processão desde o Uno – passando pela Mente, Razão, Opinião, Natureza – até o Corpo é um movimento descendente do qual a alma participa.

²⁷⁷ A imaginação é capaz de tornar presente a cor, a figura, o som e, de certa maneira, as sensações da textura, do sabor e do cheiro, sem que o objeto que tenha todas essas características esteja diante dos sentidos corpóreos. Cf. FICINO, 2011, VIII, 1, p. 581.

²⁷⁸ Ficino (2011, VIII, 1, p. 583) diz que a *phantasia* conjectura haver uma dimensão mais profunda, ou substancial, desde a imagem – formada pela capacidade imaginativa, que considera somente as características mais superficiais das coisas.

²⁷⁹ Essa conexão ocorre à medida que a imagem mantém uma escamoteada referência à forma do sensível.

²⁸⁰ KIM, 2017, p. 126.

Dessarte, a atuação daquele tipo espiritual biliar específico, como veremos no terceiro capítulo, torna-se importante, na medida em que permite a preparação – pelos graus de Opinião e de Razão – do despertar da alma, que ascende a todas aquelas instâncias das quais descendeu. Diante disso, estabelece-se uma ininterrupta corrente, que, passando por todos os graus, influi de cima para baixo e, depois, refluí de baixo para cima, formando um circuito ontológico²⁸¹. Tal percurso, desde uma perspectiva ontológica, é circular: parte do Uno e regressa ao Uno.

Na proporção em que há produção de imagens, aqueles espíritos que vêm do líquido biliar ativam a atuação da *phantasia* (que opera no grau de Opinião) e, consecutivamente, a conexão com a alma, a qual abre a via de retorno ao Uno.

3.1.1 A *phantasia*

Conforme M. Ficino²⁸², a imaginação – faculdade que atua com o cérebro – capacita-se a atuar em consonância com a *phantasia*: após ser formada, a imagem é elevada a um patamar acima da imaginação, o da *phantasia*, caracterizada por elucidar aspectos superiores (formais) da imagem.

Para Ficino, a imagem não se configura em entendimento completo do ente, já que sua razão universal (ou espécie) ainda não foi alcançada. Se se pensa, por exemplo, na imagem de um indivíduo humano, ela contém características concernentes à sua estatura, coloração etc., porém isso ainda não o contempla enquanto homem. Ademais, a imaginação passa despercebida à unidade mesma²⁸³ da imagem, embora reúna aspectos mais ou menos esparsos desta última. Em contexto ficiniano, a *phantasia* inicia certo acesso à instância unitária da imagem (*i.e.*, à forma): ela tem visão da forma engendrada nos sensíveis, a qual, de algum modo²⁸⁴, continua em camadas profundas da imagem.

Entretanto, a *phantasia*, na concepção de M. Ficino, não é a imaginação, mas sim, uma capacidade que intermedeia (no âmbito opinativo) corpo, espírito e alma. Propriamente falando, essa função, quando bem opera, é capaz de conceber – desde os níveis mais cavos da imagem produzida – aspectos da forma da instância imagética. Ademais, para o pensador florentino a imaginação se restringe a formar imagens a partir do que, pelos sentidos corpóreos, é

²⁸¹ KIM, 2017, p. 126.

²⁸² FICINO, 2011, VII, 1, p. 580-583.

²⁸³ A unidade mesma da imagem é a forma, a qual é o elemento mais fulcral do âmbito sensível.

²⁸⁴ Na verdade, a forma da imagem, ocultada da imaginação, mas presente para a alma, é certa luz do sensível, que, por intermédio dos olhos, penetra nos recônditos do espírito humano, que atua em consonância com o cérebro.

perceptível, enquanto a *phantasia* age de modo mais penetrante²⁸⁵, pois visa aos aspectos mais profundos da imagem. Em termos etimológicos, *phantasia* relaciona-se ao substantivo grego *pháos*, que significa “luz”. O ato da *phantasia* ilumina a imagem, a fim de tentar conceber e sobrelevar a forma²⁸⁶ dela.

A imagem leva em conta os aspectos externos – cor, dimensão etc. – do sensível, enquanto a forma da imagem ultrapassa tais aspectos – abarcando humanidade ou, em alguma medida, beleza, bondade etc. Isso é assim porque as características externas (físicas) de uma coisa são mutáveis e corruptíveis (alteram-se por circunstâncias espaço-temporais)²⁸⁷, porém a forma natural escapa a essas vicissitudes, permanecendo a mesma, isto é, inalterável, devido a sua unidade – e seus aspectos essenciais (v.g., a humanidade) perduram ante as contingências sensíveis.

Katnis²⁸⁸, ao discorrer sobre M. Ficino, diz que o espírito capta as impressões sensíveis recebidas do corpo e que são organizadas pela imaginação, configurando-as numa imagem, à qual a *phantasia* se inclina para atingir “[...] o conceito do individual”²⁸⁹. Este último refere-se à instância formal, que, visada pela *phantasia*, está prestes a tornar-se um “conceito” mediante a interveniência, primeiro, da Opinião, após, da Razão.

Na nossa interpretação, tal como neste trabalho a expomos, a forma faz emanar virtudes ao ente sensível no qual ela se encontra. E não só: a forma, nesse contexto, figura-se em instância “vital” da imagem, porque transcende a referência à materialidade dos entes sensíveis. A *phantasia* considera a forma singular da imagem – a título de ilustração, aluda-se à perspectiva artística atinente ao que o pintor, escultor e poeta italiano Michelangelo Buonarroti (1475-1564) soía chamar de *l’immagine del cuor* (“imagem do coração”). Hillman a explica por meio de uma situação em que, ao ter esculpido Lorenzo e Giuliano de Médici na sacristia de San Lorenzo, Michelangelo não os pintou consoante suas feições físicas, “[...] não como apareciam [...], mas transfiguradas de acordo com a verdadeira imagem dessas pessoas no seu coração”²⁹⁰. Em nosso entendimento, a expressão “verdadeira imagem” refere-se àquilo que chamamos “forma singular”, pois transcende aspectos superficiais das representações individuais.

²⁸⁵ FICINO, 2011, VIII, 1, p. 580-581.

²⁸⁶ Consoante explicado no fim do “Capítulo 1”, a forma é um tipo de luz que ilumina a matéria, a fim de torná-la existente em configuração corpórea.

²⁸⁷ Para Ficino, a imagem do indivíduo é particular e refere-se apenas àquele indivíduo, não a outro.

²⁸⁸ KATINIS, 2012, p. 218.

²⁸⁹ *Ibid.*, “[...] *concetto dell’individuale* [...]”.

²⁹⁰ HILLMAN, 2010, p. 64.

Embora não seja o escopo dos argumentos como dispostos neste trabalho, não estamos alheios ao fato de que os processos de imaginação e *phantasia* indicados por M. Ficino podem fundamentar uma “teoria da arte”, que abrangeria instâncias que não só satisfariam à cognição, como também atenderiam ao desejo artístico humano. Dessarte, as imagens que passam pelas considerações da *phantasia* estariam aptas a ser artisticamente efetuadas na realidade exterior – à guisa de exemplo, notar-se-ia a beleza dum homem desde o aspecto formal de sua imagem; esse conhecimento impulsionaria o artista a esculpi-la no mármore. E a forma da imagem, que, mediante auxílio da *phantasia*, o artista conceberia, daria a visão do tipo humano que haveria de esculpir-se na realidade física.

Katinis²⁹¹ arrazoa que a *phantasia*, quando não encontra entreveros para realizar sua função, deve prescindir das características não essenciais à imagem. Na atuação da *phantasia*, ela transpõe aspectos imagéticos superficiais para acessar os formais, alçando o nível mais significativo da imagem – enquanto a imaginação engendra a imagem do indivíduo, a *phantasia* tenta discernir que tal indivíduo seja, digamos, Platão, que é humano, belo e bom²⁹². Graças à ação da *phantasia*, que dá acesso à forma de certo indivíduo, a alma, pela Opinião, pode atuar com o intuito de trilhar o acesso aberto pela *phantasia* para atingir a forma do sensível e elevá-la do grau de Natureza a outros níveis de realidade, como os de Opinião e Razão.

Nesse contexto, a *phantasia*, pelo grau opinativo, estaria mais rente à alma do que ao Corpo, pois tanto a *phantasia* como o grau racional anímico visariam ao mesmo objeto, de modos diferentes: a *phantasia* – junto ao grau anímico de Opinião – entreveria²⁹³ o elemento imanente à imagem, ou seja, a forma do sensível, enquanto a Razão tomaria esse elemento como sendo liame da própria substância anímica em instâncias superiores. Considerada pelo grau racional, tal forma adquire maior alcance, pois a Razão, para a qual a forma é elevada, é mais penetrante e segura que as considerações imagéticas formadas com auxílio do espírito.

Quando a alma, pela Razão, se conduz à forma da imagem – divisada pela *phantasia* – também nota a sua razão universal²⁹⁴, que lhe dá maior sentido. Nesse caso, o homem Platão não seria conhecido apenas como ente individual, mas, sobretudo, qual ser humano. Assim, chega-se à definição²⁹⁵ ou conceito, que chancela o conhecimento essencial do objeto, que, de início, havia impressionado os sentidos corpóreos. Sobre isso, o comentador Robert Klein²⁹⁶

²⁹¹ Embora a *phantasia* lide com a forma particular e não se caracterize numa abstração propriamente dita, Katinis (2012, p. 218) defende que, *através* dela, pode-se chegar à definição de “homem”, isto é, à espécie humana.

²⁹² “Bondade”, nesse caso, não é propriamente universal, pois não é, absolutamente falando, a razão ou a espécie universal de bondade, mas um aspecto da forma inerido no indivíduo Platão.

²⁹³ “Entrever” é “ver parcialmente”, pois a *phantasia* não é capaz de compreender a forma em sua completude. Tal compreensão só é atingida pela Alma Racional.

²⁹⁴ FICINO, 2011, p. 580-591.

²⁹⁵ KATINIS, 2012, p. 218.

declara que M. Ficino está de acordo com o que a tradição aristotélica abordou acerca da imagem, que detém características do objeto reunidas desde as impressões sensíveis. Todavia, acerca da forma, o arcabouço seria o Neoplatonismo, já que aquela instância se poria como nexos entre os particulares e os graus superiores.

Quando a *phantasia*, influenciada pelo espírito biliar (que ainda abordaremos em filigrana), age em conformidade com a alma, ela passa a tornar-se ontologicamente dominante – por isso parece possível inferir que a alma orienta a si todas as faculdades hierarquicamente inferiores. Assim se aplica o princípio ontológico de que o inferior não move o superior, dado que a internalidade humana, nesse contexto, passa a ser orientada pela superioridade anímica. Logo, *phantasia* e imaginação são orientadas pela alma, que eleva o humano à Razão, atando-o aos universais.

Em suma, a *phantasia* concebe certos aspectos da forma da imagem, transcendendo as características imagéticas exteriores com o intuito de sedimentar o caminho para a alma atuar no homem, que, ao visar à razão universal da forma da imagem, favorece, além do mais, a sua expressão artística em âmbito sensível²⁹⁷.

3.1.2 Sentidos e espírito

Ver-se-á com mais detalhes no capítulo terceiro que há um tipo espiritual – surgido desde uma transmutação que a bile negra sofre – atuante no órgão cerebral que se configura num “[...] revestimento dotado de sensibilidade, mas sem distinção entre os sentidos: inteiro, ele ouve e vê pelo mesmo ato”²⁹⁸. E isso significa que a “sensibilidade” dessa espécie espiritual melhor se perfaz nos atos da visão e da audição, cada qual usando dos olhos e ouvidos físicos, a partir dos quais a luminosidade e a sonoridade dos sensíveis são captadas²⁹⁹.

Rejeitar o estado de vida presente, no qual espíritos e corpo estão unidos, é algo que M. Ficino não aconselha³⁰⁰, pois os sentidos corpóreos são o ponto de partida para a instância espiritual atingir a conexão com os princípios que estruturam a ordem do real. Ante a filosofia ficiniana, Silva realça a importância da audição na medida em que a sonoridade, por meio das

²⁹⁶ KLEIN, 1998, p. 61-62.

²⁹⁷ A expressão artística seria um modo de tentar encarnar a visão do universal no particular, seja pela escultura, seja pela pintura.

²⁹⁸ KLEIN, 1998, p. 84.

²⁹⁹ Azara (1993, p. LXVI) diz que a sonoridade, como a beleza, no estado de vida humana atual, chega ao homem pela via dos sentidos. Silva (2007, p. 55) também observa que, para o pensamento ficiniano, a luz está relacionada aos olhos.

³⁰⁰ SILVA, 2007, p. 53.

ondas aéreas, vincula-se aos ouvidos sensoriais, fazendo que a alma, pelo ouvido espiritual, tenha “[...] momentos de incomensurável alegria”³⁰¹.

No que se refere aos sentidos, o filósofo italiano estabelece uma hierarquia conforme à proximidade ou distanciamento deles ante o espírito: o olfato³⁰², paladar e tato têm uma estrita relação com o corpo, a ponto de serem imprescindíveis à sua subsistência, enquanto audição e visão estão mais afeitas às funções de uma espécie de espírito que atua na região encefálica.

Silva argumenta que, na interpretação de M. Ficino, os sentidos são capazes de instruir, pois cada qual está capacitado a apreender o objeto que condiga à sua natureza: “apreendemos os vapores pelo olfato, os elementos líquidos, pelo paladar, e o corpo, pelo tato”³⁰³. A natureza desses sentidos é rudimentar e, por estarem em um contexto sublunar (terrestre), são limitados pelas dimensões materiais. Dentre os cinco sentidos existentes, os mais refinados são audição e visão, dado que melhor se coadunam àquele espírito e, por conseguinte, têm menor dependência do corpo, ainda que façam parte dele.

O ouvido é capaz de detectar as vibrações sonoras ecoadas desde os sensíveis e, assim, comunicá-las àquele tipo de espírito biliar – operante em domínio cerebral – que intui tanto os sons que afetam diretamente a audição quanto as melodias mais sutis ressoadas pelos astros. Ademais, o som é veiculado pelo ar³⁰⁴, que seria um tipo de espírito que preenche espaços entre entes. E os sons, num sentido mais profundo, são considerados como “conteúdos espirituais” que penetram “[...] nos ouvidos de um homem, mesclando-se intimamente com o *spiritus* humano”³⁰⁵.

Devido ao ato da visão, os olhos têm natureza luminosa, o que os aproxima daquele espírito que atua na zona cerebral, visto que este se constitui de um vapor quente e luminoso³⁰⁶. Sobre a fisiologia dos olhos, Silva argumenta que a pequenez das pupilas não lhes dá a possibilidade de englobar “[...] tudo aquilo que veem de maneira corpórea”³⁰⁷. Logo, as cores e figuras em si mesmas não são captadas pelos olhos, e sim, a “[...] projeção incorpórea de tais figuras e cores na luz que é percebida”³⁰⁸.

³⁰¹ SILVA, 2007, p. 54.

³⁰² O olfato, embora dependa dos pulmões para realizar-se, de algum modo também atinge o espírito, porém não com a mesma eficácia do som e da luminosidade.

³⁰³ *Ibid.*, p. 54.

³⁰⁴ WALKER, 1954 apud AZARA, 1993, p. LXVI.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. LXVI: “[...] penetra en los oídos de un hombre, se mezcla íntimamente con el ‘spiritus’ humano”.

³⁰⁶ O espírito, por ser vapor, conecta-se ao ar, e, por ser luminoso, relaciona-se à luz.

³⁰⁷ SILVA, 2007, p. 55.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 55.

A luz assume a função de realizar a visão sensível, já que “[...] os corpos não poderiam ser percebidos pelos olhos se não fossem iluminados pela luz solar”³⁰⁹. Assim, os raios solares exteriores iluminam os sensíveis, conquanto os olhos contenham certa luminosidade própria³¹⁰, que capta as projeções dos corpos transmitidas pelo ar. “Toda a apreensão visual ocorre, então, de modo incorpóreo”³¹¹, diz Silva. Daí a luz, por via aérea, tornar-se imprescindível à conexão ocular com o ente sensível, pois possibilita a formação, em reduto cerebral, da imagem na faculdade imaginativa.

3.1.3 Luz e sonoridade

Kim³¹² diz que, para M. Ficino, o ouvido é afeito ao ar. Ademais, há relação estrita entre ar, audição e espírito. Mencionando Ficino, aquele estudioso sustém que é graças aos ouvidos que a interioridade humana prova da doce harmonia, que prepara o âmago para a recepção da música celeste, que, dentre todas, é a que penetra mais profundamente nela – a ponto de tornar as suas operações mais eficazes.

Esse tipo de vibração sonora prepara aquele espírito biliar para alinhar-se aos graus superiores de realidade. Se a alma nota que tal espírito está disposto, ativa-se – pela *phantasia* – com o objetivo de se conectar às instâncias súperas. Essa sonoridade, em última instância, influi na mais alta operação espiritual, outorgando-lhe atenção e precisão maiores, quer para auxiliar na formação de imagens, quer para a *phantasia* atuar sobre elas.

Qual, pois, seria a origem dessa sonoridade? Segundo explanamos no capítulo anterior (e ainda veremos posteriormente), esse tipo de som provém dos movimentos astrais. Quanto à sonoridade, é prudente revelar que Ficino reconhece-lhe também outras espécies: (i) a da música feita pelos homens (por vozes e instrumentos musicais) e (ii) a da natureza (de rios, ventos, pássaros etc.). Mais nos interessa, a esta altura, a sonoridade advinda das alturas celestes, uma vez que é ela o fator que subsidia a preparação espiritual para a ativação da alma, que se envereda para os graus superiores.

No que toca à sonoridade astral, ela é refletida³¹³ na forma que compõe a estrutura dos entes sensíveis³¹⁴. Pelo ar, essas vibrações podem adentrar os ouvidos e atingir aquele tipo espiritual. Essa sonoridade é sutilíssima quando comparada às dos instrumentos musicais, das

³⁰⁹ SILVA, 2007, p. 55.

³¹⁰ A luminosidade do órgão ótico é capaz de ver projeções dos sensíveis pela luz solar.

³¹¹ SILVA, 2017, p. 55.

³¹² KIM, 2017, p. 127.

vozes humanas ou dos sons da natureza, porque ela provém dos seres astrais superiores. Azara, na esteira de Allen, assevera que o ouvido espiritual³¹⁵ “[...] é capaz de escutar a música celestial”³¹⁶. Nessa conjuntura, a forma do sensível assume preponderância, pois, pelo ar, reflete a sonoridade dos astros no espírito.

Reitere-se que a música astral ocorre em vibrações aéreas infrassonoras, sendo, por isso, impossível aos ouvidos físicos captarem-na. Conquanto ela os toque, não basta para ser notada por eles: esse tipo sonoro é sutilíssimo e imperceptível aos órgãos auditivos, que estão pouco sensibilizados; porém, afetam-se pelas ondas sonoras, que, através do ar, vibram intensamente (como as dos instrumentos musicais e das vozes humanas).

Quando há união entre corpo e aquele tipo de espírito biliar atuante no cérebro, é inevitável que o infrassom, refratado pelo ente hilemórfico desde os astros, transpasse imperceptivelmente os ouvidos físicos, a fim de atingir o espírito mais excelso da estrutura humana, que, como abordado antes, é similar ao ar que veicula esse tipo de sonoridade.

Na filosofia de M. Ficino, o princípio norteador parece ser este: o semelhante assimila o semelhante³¹⁷. Tal princípio é verificável nas semelhanças entre certo tipo espiritual humano e o ar, que, pelas vibrações sonoras astrais, identificam-se e propiciam bom funcionamento desse espírito, que, pelo ato da *phantasia*, incita a alma a ascender – para, gradativamente, religá-la à origem de todas as coisas.

A luz solar, quando incide sobre a superfície de entes sensíveis, apresenta-os aos olhos, que, pelas impressões recebidas, permitem àquele espírito bem formar imagens dos sensíveis. Mas, sendo mais sutil do que a iluminação do sol, é uma luz que, por ser emanada desde a forma

³¹³ Pelo fato de a música astral ser superior, ela passa a ser recebida pela instância superior do composto de matéria e forma. A superioridade desta última, em detrimento daquela outra, é patente. Portanto, em se tratando da relação entre astros e entes hilemórficos terrestres, a musicalidade astral influiria na forma destes.

³¹⁴ Dragulin (2018, p. 43) discorre sobre a correspondência entre entes naturais e influxo planetário. Tudo o que é criado pelo divino estaria inter-relacionado. Infere-se disso que a musicalidade astral refletir-se-ia na organização de todo o cosmos, incluindo-se aí os entes terrestres.

³¹⁵ Azara (1993, p. LXVI) observa que a visão espiritual da Beleza tem como ponto de partida a percepção corporal. Em seguida, diz ser possível um exercício de escuta “da silenciosa música celestial” que se perfaz nos movimentos dos corpos celestes. Quer dizer, por mais que se trate de um exercício espiritual, a música celeste, assim como a Beleza, tem, como ponto de partida, a percepção.

³¹⁶ AZARA, 1993, p. LXVII: “[...] es capaz de escuchar la música celestial”.

³¹⁷ Esse princípio foi formulado por Aristóteles (*Sobre a Alma* I, 5, 409 b 26) e, pelas leituras que realizamos de M. Ficino, parece se aplicar muito bem a este último.

do ente sensível, identifica-se à luminescência do próprio espírito³¹⁸. Como explicado no capítulo anterior, Ficino entende que a forma é uma luz que clareja a matéria para trazê-la à existência em um corpo, feito de dimensões e de qualidades.

Outro traço atinente à luz solar é que ela difere daquela da forma do sensível, uma vez que incide sobre a superfície das coisas, permitindo a aparição das configurações delas (figura, cores etc.) aos olhos físicos. Entretanto, a outra luz – a da forma – é de distinta ordem, porque é mais refinada que a emanada pelo sol, motivo pelo qual penetra mais facilmente naquele âmbito espiritual humano humano. A luz dada pelo astro rei permite a visão de aspectos físicos das coisas, e a da forma manifesta a existência³¹⁹ do ente particular em âmbito sensível.

No que concerne a essas duas luzes, a sua rápida diferenciação importa à perscrutação que ora fazemos, já que tanto as influências celestes – inclusas as advindas do sol – como a da luz emanada da forma atrelam-se intimamente³²⁰ ao advento dos furores.

Em suma, a forma dos entes reflete as dinâmicas dos astros em âmbito sensível, de vez que a iluminação e a sonoridade transmitidas ao espírito biliar que atua no cérebro são reflexos que expressam as luzes (da forma e dos astros) e a sonoridade (do céu). E essa sonoridade é muito sutil aos órgãos da audição, mas não a esse espírito, que a capta pelo ar que nele penetra.

Quanto menos opaco o corpo de um ente, melhor refletirá a luz celeste, pois os corpos diáfanos melhor se conformam a ela, já que não têm a mesma resistência dos corpos opacos:

A luz é, portanto, de certa maneira, mais espiritual que corpórea, porque se propaga em todo lugar sem temporalidade, porque preenche os corpos transparentes sem colisão e porque se espalha pelos corpos grosseiros sem se macular³²¹.

Enfim, cumpre insistir em que o ente hilemórfico participa da luz e sonoridade astrais: a iluminação se coaduna a tal espírito que opera em âmbito cerebral, que, por ser bem luminoso,

³¹⁸ No *Comentário ao Banquete* (2015, p. 342), Ficino compara o ato solar ao do coração para ilustrar a natureza luminosa do tipo espiritual vital: “[...] como o sol, que é o coração do mundo, espalha sua luz seguindo seu curso e por essa janela comunica suas virtudes às regiões inferiores, do mesmo modo o coração de nosso corpo, agitando o sangue que o envolve, numa espécie de movimento perpétuo, espalha por todo o corpo os espíritos que dele tira, e, por esses espíritos, transmite faíscas de luz por todos os membros e, sobretudo, através dos olhos”.

³¹⁹ A luz da forma emerge da composição íntima do ente hilemórfico, trazendo-o à existência corpórea.

³²⁰ É com auxílio da luz solar que, projetando os entes materiais aos olhos físicos, o espírito superior, que, como veremos, chama-se “espírito animal”, forma a imagem dos aspectos externos dos sensíveis. Porém, a imagem, em seu íntimo, comportaria, de maneira mais profunda, a forma, que, de início, é visada pela *phantasia* e, de modo consecutivo, tomada pela Razão da alma. A partir disso, é lícito indagar como a instância formal da imagem surge no espírito, sendo que este, por meio da imaginação, só é capaz de produzir imagens que comportam características superficiais dos sensíveis. Para responder essa questão, é preciso considerar a penetração da luz emanada desde a forma do sensível no espírito animal. Essa luz, por diferir da solar (que apenas projeta os aspectos superficiais dos sensíveis), atinge esse espírito, a ponto de permitir-lhe acessar as instâncias formais que fundamentam os sensíveis e suas respectivas imagens.

³²¹ Citação de obra de Ficino (*Quid Sit Lumen*, 1998, IX, p. 30), a partir do texto de Silva (2007, p. 41).

tem semelhança com a luz, que, refletida pelo ente hilemórfico, entra pelos olhos; já a sonoridade perfaz-se nas vias aéreas – em movimentos mais ou menos intensos do ar – e depende mais da vibração do que da iluminação, a qual é direta como um raio.

3.1.4 Harmonia espiritual

Se se trata da sonoridade refletida pelos entes hilemórficos a partir dos astros, sabe-se que ela pode adentrar os ouvidos e, pois, chegar às dimensões espirituais para harmonizá-las, apaziguando-as das perturbações suscitadas por certas situações físicas. Irrequieto e dissonante como decorrência dos ruídos urbanos, apetites inferiores e destempero dos humores, os espíritos humanos encontram suas consonâncias na doce e sutil melodia, que, sendo auscultada, tranquiliza-os³²². Comentando M. Ficino, Kim assevera que, ao equilibrar as estruturas espiritual-fisiológicas, tal sonoridade atua como “sustento principal”³²³.

Essa vibração sonora bem comede aquele espírito biliar (que ainda trataremos em detalhes), operante no cérebro. Sobre a conexão com este último, constata-se que ela afeta toda a dinâmica fisiológica humana. Noutras palavras, a vibração sonora influencia todas as faculdades humanas, quer espirituais, quer orgânicas, para harmonizá-las umas às outras, otimizando as suas atuações, permitindo a realização da função própria de cada uma delas.

À medida que é aperfeiçoado pela sonoridade astral que recebe, tal espírito aproxima-se da alma. O acordo – feito pela *phantasia* – entre alma e espírito tem o fim de “[...] julgar os corpos e corrigir os erros dos sentidos”³²⁴. A esse respeito, Azara³²⁵ arrazoa que, para M. Ficino, a harmonia sonora, ao invadir todo o espírito, limpa-o gradualmente e direciona suas intenções para a alma, que instiga todas as partições espirituais humanas, influenciando as suas operações, tornando-as eficacíssimas e pondo-as a salvo das confusões que a materialidade³²⁶, atrelada aos apetites inferiores, provoca.

Notamos que, no pensamento ficiniano, a harmonia e a consecutiva ascensão espiritual abrandam as inquietações do homem: a harmonia – resultante da sonoridade astral dirigida aos espíritos – rompe vínculos viciosos com a materialidade, pelo que se enceta um movimento de cura, pois os vícios não são benéficos às operações espirituais, uma vez que eles obnubilam a ascensão das intenções do espírito à alma.

³²² KIM, 2017, p. 127.

³²³ *Ibid.*, p. 126. “[...] *key nourishments* [...]”.

³²⁴ SILVA, 2007, p. 63.

³²⁵ AZARA, 1993, p. LVIII.

³²⁶ A matéria é princípio de confusão, pois é instável e corruptível.

Na condição de “ornamento do cosmos”, a beleza é captada a partir da sonoridade e da luz por aquele tipo espiritual biliar, que se apazigua dos desassossegos percebidos pelos sentidos. Numa perspectiva ontológica, a alma, ao contrário do espírito, não depende das instâncias sensíveis para ser, porquanto ela é mais simples que a instância espiritual e, por isso, em última análise, eleva o homem ao grau que originou todas as coisas, isto é, ao Uno.

3.2 A estrutura espiritual humana

Da perspectiva ficiniana, a Terra comporta diversos entes, dentre os quais está o humano, que, em sua constituição, distingue-se dos demais, porque, à sua maneira, participa não apenas dos reinos vegetal e animal, como também dos âmbitos astral e metafísico. O ente humano está interligado a tudo, pois que, de certo modo, abrange todas as instâncias. Assim, o modo de ser do homem não se limita a um único domínio, e sim, coliga-se aos planos terrestre, supraterrrestre e metafísico.

Os indivíduos da espécie humana são compostos de matéria e forma, de modo que esta, enquanto princípio ativo, molda aquela, engendrando o corpo antrópico. Como um vegetal, os entes humanos crescem e se desenvolvem (da infância à adultícia), e, à maneira de um animal, movem-se pelos espaços, visando ao abrigo, à alimentação, à reprodução e ao descanso. Além disso, dos astros recebem influências que afetam os humores e, conseqüentemente, a dinâmica das faculdades humanas (como a imaginativa). Metafisicamente, as instâncias superiores – como as do Uno, da Mente e da Alma – influem no homem, o que faz ser possível sua existência e permanência, enquanto espécie³²⁷, no mundo sensível.

Devido à intercomunicabilidade das instâncias cósmicas com o homem, este se vê qual um ente único, uma vez que se torna um microcosmo no qual diversas influências, quer direta, quer indiretamente, refletem no seu modo de ser no mundo sensível. Dessarte, desde os reinos vegetal, animal e astral até as instâncias metafísicas (Alma, Mente e Uno), o homem, tal como posto no estado de vida presente, recebe a influência desses âmbitos, partícipes que são de sua disposição constitutiva. Assim, o ente humano é influenciado pelas mais variegadas instâncias que compõem a realidade.

Na concepção de M. Ficino, há uma harmonia essencial no cosmos; disso resulta que a estrutura cósmica não é desequilibrada, mas sim, proporcionada, isto é, há conformidade entre os elementos e as instâncias que a perfazem, de modo a haver comunicação entre eles, incluso

³²⁷ “Enquanto espécie” porque é a humanidade que, como essência humana, permanece ante vicissitudes corpóreas ou fisiológicas. Quer dizer, a essência não só existe, mas permanece a mesma, sem corruptibilidade ou alteração diante do devir material que, inevitavelmente, afeta o corpo humano.

o ente humano. Quer dizer, o homem é parte do cosmos, com o qual se comunica, sendo, pois, inviável considerar o cósmico desprovido do humano.

A fim de entender melhor a posição do homem no cosmos, retorne-se às considerações sobre a fisiologia humana, visto que o metabolismo é o primeiro a ser afetado por influências exteriores: sejam sensíveis, sejam astrais.

O ser humano também é composto por corpo e espíritos: o primeiro destes, mediante os sentidos, propicia o acesso ao mundo sensível, que comporta os entes materiais caracterizados por seus odores, dimensões, cores, texturas e outros. Ademais, o corpo faz que haja o liame do homem com o espaço presente, no qual se move e em que está cronicamente inserido.

Fisiologicamente, a manutenção e a preservação corpóreas dependem de alimentação, abrigo e descanso, porque um corpo saudável bem apreende as impressões dos sensíveis, as quais sustêm a boa formação das imagens oriundas da imaginação. Assim, o corpo é instância fundamental para a conexão entre homem e mundo sensível; sem o corpo, a dimensão interna, orientada pelos espíritos, não seria capaz de, por si, ter as impressões e engendrar as imagens das coisas sensíveis – imprescindíveis ao processo cognitivo humano. A partir das impressões sensíveis, os espíritos se orientam em vista de formar símiles, que nada mais são que as imagens das coisas sensíveis que afetaram os sentidos corpóreos.

A dimensão espiritual se torna imprescindível à constituição humana, uma vez que, em consórcio com o corpo e sua fisiologia, atua na internalidade do homem, tornando-se o recinto em que auxilia a realização do *furor poeticus* ao âmbito anímico. Inclusive, a consideração dos espíritos é indispensável para a compreensão do homem. Sendo assim, deve-se atentar à dimensão espiritual, com o fim de entender sua estrutura e dinâmica.

3.2.1 As subdivisões do espírito

Segundo Marsílio Ficino, há relação entre corpo e espíritos, na qual se dão, de maneira específica, humores, percepção sensorial, conhecimento dos particulares e *furor poeticus*. Para entender como acontecem essas coisas, é fundamental deter-se no modo de ser do espírito, em especial o humanamente engendrado.

Como apontado anteriormente, o “espírito humano”, ele é tripartido, configuração na qual não seria apropriado denominá-lo no singular (“espírito”), mas sim, no plural (“espíritos”). Sendo assim, M. Ficino os classifica – a princípio – qual (i) “naturais”, (ii) “vitais” e (iii) “animais”. Essa é uma subdivisão hierárquica, uma vez que, na posição inferior, estão os naturais, na superior, os animais, e, na intermediária, os vitais.

Doravante, investigar-se-á cada tipo espiritual com o objetivo de expor as suas funções e relações, assim como os seus propósitos, para, posteriormente, mostrar-se como a estrutura espiritual humana é afetada pelo influxo do *furor poeticus*.

3.2.2 Espíritos naturais

Dentre os três tipos que estruturam a dimensão espiritual humana, há uma hierarquia que coloca o “espírito natural” como arcabouço. Para M. Ficino, há, no homem, relação entre espíritos e fisiologia. As ações desta última são influenciadas por movimentações espirituais, uma vez que o modo de ser dos espíritos é superior ao dos órgãos, pois estes têm, em suas constituições, matéria grosseira se comparada à sutil dos espíritos. Ontologicamente, tudo que é sutil está mais próximo da imaterialidade do que aquilo que não é sutil. Como o imaterial é superior ao material, o espírito, por aproximar-se da imaterialidade, é, no seu modo de ser, superior àquilo que está mais próximo da materialidade.

O espírito natural, dentre outras atuações, age no órgão hepático, de modo a assegurar o metabolismo dos alimentos ingeridos. A rigor, Ficino faz menção a “espíritos naturais”, no plural, e não a um único espírito natural, porque remete a uma dimensão que comporta vários espíritos do mesmo tipo e que atuam em conjunto. São chamados “naturais” porque agem em consonância com os entes naturais – engendrados pela Natureza. Esses entes são constituídos de matéria e forma natural.

Além disso, o fígado é o órgão que, ao metabolizar alimentos por meio do sangue³²⁸, atua junto aos espíritos naturais, influenciando no funcionamento gástrico³²⁹. Por conseguinte, a operação orgânica relativa ao fígado é auxiliada por formas vaporais, isto é, os “espíritos naturais”, que agem nas partes inferiores do organismo. Ressalte-se que o bom funcionamento dessas partes também engloba a área referente à reprodução, que depende da produção de libido, que, à sua maneira, tem que ver com a atuação desses espíritos nas partes baixas do homem.

Reitere-se que os espíritos naturais são entes que, associados à ação do fígado, ajudam o estômago em seu trabalho digestório. E o aparato relativo à digestão depende da ingestão de alimentos sólidos realizada, inicialmente, pelo sentido do paladar. Nesse caso, paladar e olfato tornam-se sentidos colaborativos, visto que o paladar depende do olfato para ser estimulado e, pois, saborear o alimento ingerido, enquanto o olfato inala os odores daquilo que o paladar, de modo concreto, contata, a fim de, em seguida, ser processado pelo aparato digestivo.

³²⁸ FICINO, 1998, I, 2, p. 16-17.

³²⁹ O estômago liga-se ao intestino, o qual excreta os resíduos não processados pelo órgão gástrico.

No *De vita*³³⁰, M. Ficino, ao discorrer sobre os espíritos naturais, afirma que o número deles pode variar consoante a quantidade de vapor que circule na região dos órgãos inferiores, em que os alimentos sólidos são atenuados e digeridos pelo aparato digestivo em “vapores”, e os espíritos – que também são espécies vaporais – são nutridos por aqueles, de maneira que os vapores gerados pela digestão de alimentos sólidos são odoríferos ou aromáticos e, segundo o pensamento ficiniano, nutrem os espíritos naturais, atuantes nas áreas inferiores do organismo.

Aliás, o substantivo “vapor”, do modo empregado no texto ficiniano, remete a um conjunto de gotículas provindas de líquidos produzidos pelo organismo humano, os quais, por serem leves, flutuam num certo espaço. As pequenas partículas líquidas se agrupam e formam vapores que, em âmbito interno, são chamados “espíritos”; todavia, não são vapores quaisquer, pois têm a intenção de atuar com os órgãos humanos, para auxiliá-los em suas operações.

Há uma gradação de sutilezas em que os elementos que percorrem os órgãos inferiores do corpo humano são menos sutis do que aqueles que atuam em órgãos superiores (a exemplo do coração e do cérebro). No que concerne aos vapores, ou seja, aos espíritos, são, cada qual a seu modo, caracterizados como “sutis”. Nesse caso, para entender-se o que significa o adjetivo “sutil”, uma vista d’olhos na etimologia latina facilitará o esclarecimento semântico do vocábulo: no texto em latim, M. Ficino usa *subtilis*, desmembrável na preposição latina *sub* – a qual, em português, converteu-se no prefixo {sub-} – traduzível como “sob” ou “abaixo de”, e em *tilis* – derivado do substantivo latino *tela* (que, no português, no mais das vezes, mantém o mesmo sentido que indicava em latim) – cuja tradução pode ser “trama” (no sentido estrito de “grupo de fios que se inter cruzam, a fim de compor um tecido”). Assim, a palavra *subtilis* poderia ser entendida enquanto “aquilo que é entrelaçado por baixo”, isto é, como uma trama de finos fios que sustentam e compõem um tecido ou uma tela³³¹. Analogamente, a urdidura existente entre as três partes espirituais atua como certo sustentáculo das operações fisiológicas humanas. Nesse sentido, a inter-relação das espécies espirituais é composta por partes menos tênues que outras: os vapores espirituais das regiões íferas do organismo não têm tanta delgadeza quanto os das regiões súperas, porque os tipos de gotículas das partes inferiores têm espessuras maiores que as das superiores. Em outras palavras, as gotículas atuantes nas partes mais baixas se ajuntam em vapores menos tênues, que não são muito leves, o que os faz encontrarem dificuldade para flutuarem até as regiões superiores. Em contrapartida, os vapores compostos

³³⁰ FICINO, 1998, I, XVIII, p. 7-10.

³³¹ NASCENTES, 1955, p. 481, s. v. *sutil*.

de gotículas mais tênues são capazes de subir e permanecer em domínios mais altos da fisiologia humana.

No que diz respeito ao sangue e aos espíritos naturais, a sua vinculação se dá desde as regiões inferiores do organismo humano, uma vez que aqueles atuam em áreas mais espessas devido à densidade da alimentação. São espíritos que, em comparação com os vitais e animais, são mais bastos, porque lidam com elementos alimentícios mais densos. Dessarte, a dinâmica espiritual desses locais é lenta se comparada às localidades superiores (a exemplo da cerebral, que exige mais sutileza e rapidez em suas operações, pois a natureza cerebral requer conexões mais rápidas e, logo, eficientes, necessitando não dos espíritos naturais, e, sim, dos animais). Entretanto, os naturais – por estarem em certa relação com fígado, estômago e outros órgãos inferiores – procedem diversamente dos espíritos mais elevados, porque, dada sua atuação em localidades baixas, estão mais próximos do sangue (mais denso) e da solidez dos alimentos.

Uma vez que discorremos sobre os espíritos naturais e sua atuação em áreas inferiores do organismo antrópico, explorar-se-á, no próximo subcapítulo, outra subdivisão espiritual, a do denominado “espírito vital”, que é inestimável à compreensão de um dos principais órgãos do homem, o coração, que, além de ser imprescindível à manutenção da vida humana, também contém a função fulcral de produção de espíritos ainda mais nobres, os animais. Logo, perscrutar-se-á, de início, a constituição do espírito vital, a fim de, por conseguinte, entender-se qual a ligação que tem com o órgão cardíaco e, enfim, compreender sua vinculação com os espíritos animais. Depois disso, analisar-se-á a maneira pela qual o coração produz os espíritos animais, que são os mais sutis da dimensão interna do corpo humano.

3.2.3 Espírito vital

O espírito vital opera no coração, e, como diz Carvalho³³², engendra o calor vital, que se relaciona com o âmbito emocional do ente humano. Em seu *Comentário ao Banquete*³³³, o filósofo florentino declara que o coração envolve o sangue, e, pois, há um fluxo sanguíneo que, adentrando o coração, aquece o sangue a partir das palpitações cardíacas.

O sangue que enche o coração vem das regiões mais baixas: se estiver temperado com aromas agradáveis fabricados pelo sistema digestivo³³⁴, o sangue processado pelo fígado se fará menos denso, melhor adequando-se aos espíritos naturais, que, jungidos ao sangue mais sutil,

³³² CARVALHO, 2019, p. 309

³³³ Cf. FICINO, M., 2015, p. 342.

³³⁴ Os alimentos digeridos pelo estômago exalam aromas que nutrem alguma porção dos espíritos naturais, que, tornando-se mais leves, sobem, já temperados, ao coração.

movem-se rumo ao interior do coração, a fim de este realizar uma operação transformadora no tipo sanguíneo assimilado. Entretanto, sublinhe-se que, após diminuir a sua densidade, o sangue, ao entrar no coração, torna-se cálido: assim, o coração atrai os espíritos naturais menos espessos, que, ao penetrarem a área cardíaca, dinamizam-se com esta, aquecendo, mediante palpitações, o sangue assimilado.

No coração, o sangue e os espíritos naturais agitam-se junto às palpitações, a ponto de adquirirem a qualidade “vital”, uma vez que o órgão cardíaco, por ser vital ao homem, atribui vitalidade àquilo que nele entra. Assim, à medida que adentra o coração, o sangue se move de tal maneira, que se aquece em um movimento contínuo que o torna mais cálido.

Indo-se um pouco adiante, é preciso esclarecer que, de acordo com Ficino, a Natureza, ao engendrar a vida no ser humano, de algum modo, atrai um âmbito transcendente e, assim, superior a ela, a fim de, na formação do embrião, obter o princípio de vitalidade, “[...] que, em conformidade com a tradição, tem seu centro de irradiação no coração”³³⁵. Já dentro do coração, esse princípio torna-se espírito vital e, nisso, auxilia as funções vegetativas do corpo. Mais, o espírito vital configura-se num meio pelo qual são produzidos espíritos nobres, atuantes no cérebro humano.

A instância transcendente, que leva vitalidade ao corpo (ainda em nível embrionário), é a Alma do Mundo, porque comporta o princípio da vida. Quer dizer, a Natureza, durante a formação do embrião humano, “aproxima” essa Alma do corpo em formação, que, após formado, pode-se desequilibrar, enfraquecendo a vida corpórea. Quanto mais equilibrada a relação entre Alma e corpo, melhor a vida se realiza neste último, auxiliando-o na manutenção da saúde. E, nesse contexto, o coração figura como órgão fundamental para tal equilíbrio, visto que é neste último que reside a energia vitalizadora do corpo, isto é, o espírito vital humano.

O movimento cardíaco, ao esquentar aquilo que se encontra em seu interior, vitaliza-o, tornando-o mais sutil que os espíritos naturais e o sangue que circula nas partes baixas, já que estes são, respectivamente, os tipos vaporais e sanguíneos mais espessos do corpo. A ebulição cardíaca, a depender da frequência das suas palpitações, gera certas sensações mais ou menos intensas no ente humano, tornando-o parcialmente agitado. Assim, o fluxo sanguíneo ocorrido ao coração se faz notar na saúde, a qual se dá no bom equilíbrio corporal que acontece quando há alimentação balanceada, razão pela qual esta possibilita, no seu processamento, a partir dos órgãos baixos, um sangue menos denso, capaz de ascender eficazmente ao coração, desde que auxiliada pelos espíritos naturais.

³³⁵ CARVALHO, 2019, p. 307.

No que respeita ao espírito e ao sangue, Marsílio Ficino julga estarem relacionados, de modo que este é orientado por aquele. Assim como a forma orienta a matéria, os vapores das porções inferiores (“espíritos naturais”) subsidiam o líquido sanguíneo na sua atuação nos órgãos daquelas partes, dirigindo ativamente as suas ações à digestão de alimentos sólidos, os quais, havendo sido processados, tornam-se odores, tipos vaporais aromáticos que nutrem não apenas outros órgãos, mas também o sangue e os espíritos naturais, que, quando bem nutridos, operam com eficiência em órgãos inferiores.

Nesse percurso, o coração, por nele entrarem elementos sutis provenientes das partes baixas, qualifica-os – por meio de seus constantes movimentos de contração e expansão – em “vitais”, que se caracterizam pela calidez devido à elevação térmica, que faz haver um fluxo sanguíneo ágil, diferentemente do que ocorre em regiões inferiores, nas quais o sangue é mais espesso.

Disso decorre que a movimentação intracardiaca, dado ser mais vigorosa, aquece toda aquela área, fato que, em certo nível, reflete na repentina alteração de emoções: a mudança no ritmo cordial pode dar-se de imediato (*e.g.*, de uma movimentação bem ritmada, pode passar a uma forte agitação, alterando a emoção, que, outrora tranquila, agora se volve iracunda).

Também a alimentação influencia o ritmo do coração, visto que, a depender do tipo de alimento, sua digestão, que o transforma em vapor, pode perturbar a estrutura sanguínea, pondo-a em não tão leve estado, a ponto de haver dificuldade em que o coração a admita. Isso, por sua vez, dificulta o trabalho cardíaco, que fica envolto num ritmo lento e descompassado.

Portanto, a alimentação adequada, junto à produção de odores agradáveis pelo aparato digestivo, auxilia a adequada atuação tanto dos espíritos naturais quanto do sangue que circula nas partes inferiores do organismo humano; ademais, melhora a ascensão sanguínea ao coração, que, ao assimilá-lo, vitaliza-o, o que beneficia a função do espírito vital, imprescindível para a formação do tipo espiritual superior, o “animal”.

De saída, para entender-se a formação do espírito animal, importa saber que Ficino, no *De vita*³³⁶, faz distinção entre “ar” e “odor”: aquele está disseminado ao nosso redor com uma amplitude imensurável e, como decorrência do seu movimento perpétuo, circunda e penetra a totalidade dos espaços, inclusive nas subdivisões do espírito humano, mormente a “vital”, que emerge do coração, em cujos espaços ora o ar flui de maneira constante, ora de modo repentino; e isso afeta diretamente o espírito. O odor, por sua vez, é um vapor exalado desde alguma coisa

³³⁶ FICINO, 1998, II, XVIII, p. 29-31.

que está delimitada, pela sua composição corpórea, a um espaço específico: o vapor é um tipo de ar mais denso.

O espírito vital é nutrido tanto pelo odor dos vapores naturais³³⁷ da digestão quanto pelo ar ambiente inalado pelas narinas. Assim, ar e vapores penetram no coração e, em decorrência da vitalidade desse órgão, percorrem as artérias, nas quais eles circulam pelo interior corpóreo, retroalimentando os espíritos animais e o vital.

Examinando, de maneira específica, as qualidades aéreas, M. Ficino³³⁸ arrazoa que o ar espesso melhor se ajusta aos espíritos naturais, que, dentre os três tipos espirituais, têm uma maior densidade; não obstante, afirma que os espíritos vitais e animais são mais propensos ao ar puro, claro e rarefeito. Por terem maior tenuidade, estes últimos tipos recebem a nutrição de elementos igualmente tênues, como o ar puro e os odores suaves. Assim, o semelhante passa a ser nutrido pelo semelhante, pois o espírito, o ar e os vapores têm naturezas similares.

Também no *De vita*³³⁹, lê-se que o ar e o odor, respectivamente, respirados e inalados pelo ser humano, atuam em seu espírito, que se torna símil àqueles. O espírito, com suas três subdivisões, harmoniza-se consigo mesmo numa unidade, de tal modo que adquire autonomia maior que o corpo, de maneira que parece viver por si próprio. E o corpo, porém, pode perder sua movimentação, conquanto o espírito permaneça inalterado em suas subdivisões, sobretudo os espíritos vitais e animais, dado que são mais ágeis e sutis que os movimentos corpóreos.

No que tange aos humores, há, consoante a M. Ficino, quatro espécies que influenciam diretamente a dinâmica humana, inclusive quanto ao comportamento espiritual. Antes, porém, de abordar tal assunto, examinemos o espírito animal, que está no ápice da subdivisão espiritual propugnada por Ficino. Recapitulemos: na base, postam-se os espíritos naturais, que, nutridos dos odores produzidos pelos órgãos inferiores (como o estomacal), penetram, junto ao sangue processado pelo fígado, no coração, que, desse modo, torna-se “matéria” e origem do espírito animal³⁴⁰, que atua, sobretudo, noutro órgão, o cérebro. Por ser mais volátil e ágil que os outros dois tipos espirituais, o “animal” bem serve à dinâmica cerebral humana, pois o encéfalo, para realizar as funções que lhe competem, exige conexões imediatas.

³³⁷ Tais vapores nada mais são que os espíritos naturais.

³³⁸ FICINO, 1998, II, XVIII, p. 54-55.

³³⁹ *Ibid.*, p. 29-50.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 35-39.

3.2.4 Espírito animal

Abordados os espíritos “natural” e “vital”, doravante discorreremos sobre o “animal”, que, por ser o mais delgado, sutil e ágil dos tipos espirituais, aloca-se no ponto alto da subdivisão espiritual ficiniana³⁴¹. Por definição, “espírito” é um vapor que, à sua maneira, atua no interior do corpo humano, que se nutre tanto dos odores e ares assimilados pelas narinas³⁴² quanto dos vapores odoríferos engendrados pela digestão gastro-hepática de alimentos sólidos³⁴³. Por meio da nutrição recebida dos ares e odores, o espírito natural fortifica-se para realizar sua função atinente aos órgãos digestivos, e, por conseguinte, ascende com o sangue até o coração, com a finalidade de, pelo aquecimento cardíaco, assimilar-se ao espírito vital.

Quanto a sua origem, o espírito animal advém do vital, como registrado no *De vita*³⁴⁴, mediante as cálidas palpitações cardíacas, que aquecem o conteúdo do coração de modo a transformá-lo em um vapor sutil e volátil.

Devido à maior leveza e suavidade diante dos outros espíritos, o “animal” se eleva até o cérebro – constituído de matéria mais refinada³⁴⁵ que outros órgãos do corpo humano. A ação desse espírito circunscreve-se ao cérebro:

[...] o próprio espírito é um instrumento desse tipo, que entre os médicos vem definido como um certo tipo de “vapor de sangue puro, sutil, quente e claro”. Após haver sido gerado pelo mesmo calor do coração a partir do sangue mais fino, ascende ao cérebro, onde a alma o usa de modo contínuo no exercício dos sentidos tanto interiores como exteriores. Eis porque o sangue serve ao espírito, o espírito, aos sentidos e, por fim, os sentidos, à razão³⁴⁶.

Acerca do espírito mais elevado, sua concepção se dá no coração, desde o espírito vital, caracterizado por um tipo de vapor provindo da fusão – devido às altas temperaturas cardíacas (típicas da atuação do espírito vital) – entre o sangue mais refinado³⁴⁷ e os espíritos naturais. E, na fusão, há depuração entre ambos (sangue e espíritos naturais), o que gera um vapor deveras sutil, chamado “espírito animal”, de modo que o produto fundido vá até as regiões súperas do

³⁴¹ FICINO, 1998, II, XVIII, p. 29-50.

³⁴² *Ibid.*, p. 50-61.

³⁴³ *Ibid.*, p. 1-10.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 37-39.

³⁴⁵ CARVALHO, 2019, p. 30.

³⁴⁶ FICINO, 1998, I, II, p. 110: *Instrumentum eiusmodi spiritus ipse est, qui apud medicos vapor quidam sanguinis purus, subtilis, calidus et lucidus definitur. Atque ab ipso cordis calore ex subtiliori sanguine procreatus volat ad cerebrum; ibique animus ipso ad sensus tam interiores quam exteriores exercendos assidue utitur. Quamobrem sanguis spiritui servit, spiritus sensibus, sensus denique rationi.*

³⁴⁷ O sangue do coração é mais refinado em relação ao que circula entre o estômago e fígado, uma vez que, nessa região, o sangue lida com alimentos sólidos, ingeridos pela boca e digeridos pelo órgão estomacal.

corpo humano – devido ao cérebro ser o órgão mais encimado da estrutura corpórea, é nele que os espíritos animais têm espaço para melhor atuarem.

Porque atuam na zona cerebral, os espíritos animais são, dentre os três tipos espirituais, os mais “etéreos”, porquanto são afeitos ao ar puro e luminoso. Enquanto o coração aquece, o ar absorvido – quanto maior qualidade de pureza contenha – mitiga o calor cardíaco resultante, fato que possibilita ao corpo um alcance de equilíbrio térmico. Ademais, cada tipo espiritual é mais adequado a certos ares, já que

Acrescentam que o ar mais espesso é mais adequado para o espírito natural, assim como para o mais corpóreo; o ar rarefeito, puro e claro, adequado para o espírito vital e, acima de tudo, para o espírito animal. E não deveria ser nenhuma surpresa que o espírito, sendo tão tênue, seja nutrido por coisas que também são tênues [...]³⁴⁸.

Dessarte, os espíritos animais, à semelhança do vital, nutrem-se do ar dotado de menor densidade, ou seja, do rarefeito, que, quanto mais puro – noutras palavras, composto de menos misturas vaporosas – melhor será a esses espíritos que, por serem os mais tênues dos três espíritos, são mais bem nutridos pelo ar límpido, que, justamente devido à sua limpidez, mais semelha à natureza desses espíritos. Quanto a isso, M. Ficino, em *De vita*³⁴⁹, diz que “[...] o semelhante é nutrido pelo semelhante”, princípio segundo o qual a assimilação entre coisas semelhantes é mais eficaz, visto que elas aderem melhor uma à outra: ao penetrar, por intermédio das narinas, no interior corpóreo humano, o ar puro e claro alcança o coração, com o fito de nutrir os espíritos animais. Logo, o órgão cardíaco torna-se o instrumento que medeia a relação entre o elemento aéreo e os espíritos animais.

Uma vez assimilado pelos espíritos animais, o ar límpido alimenta-os e os torna mais ativos e vigorosos: o ar auxilia a ação dos espíritos animais no âmbito cerebral, pois refrigera-os de modo a ampliar suas celeridades operativas. Ademais, a ação dos espíritos animais no cérebro permite a ativação e o funcionamento desse órgão – a um só tempo receptor e gerenciador das impressões advindas dos sentidos corpóreos.

Quando impressionados pelos entes materiais, os sentidos corpóreos humanos recebem estímulo das suas terminações nervosas, as quais se ligam ao cérebro, que, em associação com os espíritos animais, gera imagens dos entes materiais externos, o que faz delas algo particular,

³⁴⁸ FICINO, 1998, II, XVIII, p. 57-60: *Addunt aerem crassiorem spiritui naturali tanquam magis corporeo convenire, subtilem vero, purum, lucidum spiritui potius vitali, potissimum animali. Neque mirum videri debet spiritum adeo tenuem rebus quoque tenuibus ali.*

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 6: [...] *simile simili nutriatur* [...].

dado que se referem a eles; assim, o cérebro, junto aos espíritos animais, mediante estímulos nervosos causados por impressões de entes físicos nos sentidos, lida com imagens concebidas nele, as quais não são os entes mesmos, e sim, símiles espiritualmente engendrados.

No que alude à atividade desse espírito, M. Ficino, no *De vita*³⁵⁰, diz: “A qualidade dele [do espírito animal] é decerto da mais alta importância para aqueles que trabalham principalmente por meio desse tipo de espírito”. Logo, o espírito animal, atuante na região superior, realiza operações juntas à faculdade imaginativa, já que esta lida com os particulares: o conteúdo da imaginação está mais próximo da matéria, por isso se encontra mais próximo da instabilidade³⁵¹ do que da estabilidade, própria das instâncias imateriais.

Diante disso, os espíritos animais são importantes, pois, aos seus modos, possibilitam a formação, em reduto cerebral, de imagens particulares dos entes sensíveis. Na epistemologia de Marsílio Ficino, *pari passu* com Aristóteles, nota-se a asserção de que o conhecimento humano principia no contato dos sentidos corpóreos com os entes físicos. Assim, há um processo em que os sentidos são impressionados por aqueles entes, o que culmina na produção de imagens entitativas na região cerebral, as quais contêm tanto os aspectos formais quanto os materiais dos entes.

Quanto ao cérebro, dado relacionar-se com os espíritos animais, é um órgão ativado na proporção em que aquela espécie espiritual penetra na matéria cerebral. Essa ativação permite ao cérebro entrar em operação. Nesse acontecimento, os nervos – fibras sensitivas interligadas ao encéfalo – recebem estímulos dos sentidos corpóreos, e, impressionados por entes externos, comunicam ao cérebro, mediante percursos neurais, as impressões recebidas. Esses estímulos movem a região cerebral, que comporta o centro nervoso³⁵² humano, no qual se interconectam todas as sensações, inclusive as advindas do contato entre órgãos sensoriais e coisas sensíveis.

Somente os estímulos do cérebro não seriam suficientes para ativá-lo, já que é preciso haver uma “energia” que permita às operações cerebrais se manterem ativas, mesmo quando não há estímulos advindos do contato dos órgãos sensoriais com os entes materiais externos: a movimentação cerebral não se reduz a incitações provindas dos órgãos corpóreos, porque, se assim fosse, o cérebro seria altamente passivo, não obstante ocorra atividade própria nele.

³⁵⁰ FICINO, 1998, II, XVIII, p. 39-40: *Cuius quidem qualitas maximi momenti est ingeniosis eiusmodi spiritu plurimum laborantibus [...]*.

³⁵¹ Pode-se dizer que a matéria, por sofrer alterações constantes, configura-se em princípio de instabilidade.

³⁵² “Centro nervoso”, nesse âmbito, significa “centro da sensibilidade”: as vias nervosas são os meios pelos quais ocorrem as sensibilidades atinentes aos órgãos dos sentidos humanos, de modo que é pelo cérebro que se conectam todas as vias nervosas.

A operação cerebral acontece devido à influência dos espíritos animais, que encontram aderência na matéria cerebrina e agem a despeito de estimulação sensível imediata. Entretanto, isso não significa que o funcionamento do cérebro não dependa daqueles estímulos, tampouco que estes deixem de ser considerados por aquele órgão: logo depois da incitação, o cérebro, ao recebê-los, retém, junto aos espíritos animais, os “efeitos” dessas impressões, apreendendo-as e reunindo-as numa só imagem relativa àquele ente contatado, desde o começo, pelos sentidos do corpo.

Se se pensa nos estágios da atividade espírito-cerebral, veem-se três: no primeiro deles, captam-se as impressões, que, advenientes de fibras nervosas, chegam ao cérebro; no segundo, os espíritos animais, advindos dos cálidos redutos cardíacos, apreendem, junto ao cérebro, tais impressões; no terceiro, elas são reunidas numa só imagem correlata ao ente cuja impressão é um resultado da apreensão sensorial.

Percebe-se, assim, que a retenção e a união das impressões revelam o caráter operativo do cérebro, visto que ambas não são meramente passivas ou receptivas, e sim, ativas. Daí que o princípio ativo da região cerebral é o espírito animal, já que este – por ser o mais tênue dos três tipos espirituais – ocupa-se da produção de imagens, as quais, em si, são mais sutis do que os entes materiais exteriores.

Quanto à constituição dos espíritos animais, ela se assemelha às imagens geradas pelo cérebro, já que, assim como eles, elas são sutis e tênues na sua composição, embora se refiram aos entes concretos – os espíritos animais e as imagens, de certa maneira, têm características similares às formas de entes materiais. Considerada pelos espíritos animais e pelo cérebro, tais formas se adaptam a eles por serem semelhantes a ambos.

Quando se considera a estrutura da subdivisão espiritual, compreende-se que o espírito humano abrange espíritos denominados “natural”, “vital” e “animal”: os três se interconectam à medida que o natural é alimento para o vital, que é matéria-prima para a formação do animal. Lembremos que o espírito, em quaisquer de suas subdivisões, tem aspecto vaporal, conquanto ele tenha nuances, de sorte que a porção mais baixa é a mais densa; a mais alta, a mais fina; e a intermediária, nem tão densa nem tão fina. Os órgãos mais baixos têm maior densidade, pois lidam com alimentos sólidos que, após ingeridos, liberam odores³⁵³; o órgão intermediário, que é o coração, comporta um tipo vaporal menos denso, mesmo que não tão tênue quanto o dos espíritos animais, que atuam no cérebro, órgão mais alto do corpo humano.

³⁵³ Odores são tipos vaporais.

Ademais, a estrutura espiritual apresenta formas nuançadas do mais denso ao menos denso. Em todas as suas camadas, o espírito é vaporoso (até na parte mais alta, em que operam os espíritos mais nobres, há vapor, dado que eles são tipos vaporais, ainda que sejam bem finos e sutis).

Na interpretação ficiniana, espírito e fisiologia estão imbricados, porque os órgãos são influenciados pelos espíritos, que, a seu modo, são partícipes da movência orgânica, isto é, há conexão entre fisiologia e espíritos. Estes, em última análise, não são imateriais – conforme se vê em M. Ficino, são vapores, que, caso majorem na sua densidade, mais próximos estarão da materialidade; e, caso minorem no mesmo aspecto, mais perto estarão da imaterialidade, ainda que não sejam, assim, de todo imateriais.

Notemos que a variação da densidade vaporal refere-se aos tipos de órgãos que se ligam a cada espécie espiritual: os íferos seriam mais densos que os súperos, motivo por que fazem vapores mais densos, ao passo que os órgãos superiores são menos densos, inclusive pelo fato de lidarem com o sangue mais depurado ou fino. Logo, a constituição e a operação orgânicas dirigem-se até os tipos vaporais (ou espirituais) atuantes em suas respectivas regiões.

Dessa maneira, a sensibilidade humana se dá mediante relação entre espíritos, cérebro e terminações nervosas. Estas últimas recebem os efeitos de impressões que os entes sensíveis causam nos órgãos sensórios, entes estes que movimentam os nervos dos sentidos afetados até o centro nervoso, intracerebral, que, com o fito de engendrar uma imagem (dotada de figuras e cores) do objeto que afete os sentidos, necessita dos olhos, que o percebem pelas dimensões, figuras e cores (*e.g.*, é pelo tato que se sente a textura dum objeto, e, pela visão, obtém-se uma percepção cromático-figurativa dele). Daí as impressões táteis, sendo naturalmente palpáveis, movimentam os nervos referentes ao tato, enquanto as impressões visuais, por serem sutis, movimentam os nervos óticos a fim de captar aspectos mais rentes à forma do objeto.

Entre o objeto e os olhos há um espaço, ocupado por ar e luz (caso haja luminosidade ambiente). O órgão da visão é sutil e, por sua disposição, está próximo da região cerebral. Isso faz que as afecções visuais sejam deveras atinadas à forma do objeto sensível, possibilitando melhor adequação dos espíritos animais às impressões auferidas pela visão. E, uma vez retidas, as impressões visuais são unidas – pelos espíritos animais – às táteis, e, ato contínuo, forma-se a imagem do objeto, a qual remonta, de modo imaginativo, à sua configuração, que foi notada, esparsamente, pelos sentidos corpóreos.

Não se deve perder de vista que o foco do atual trabalho investigativo é a compreensão das condições de possibilidade à manifestação do *furor poeticus*, sendo que, para esse propósito, insistimos em que, dentre todos os *furores*, o *poeticus* é o que, em sua atuação, melhor se

comunica com a fisiologia humana, porque sua atuação ainda não transcende a alma, uma vez que seu processo ocorra em domínio espiritual humano. Trata-se, portanto, de localizar em qual subdivisão espiritual-fisiológica o *furor poeticus* precisa passar para se realizar em âmbito anímico. Essa espécie de furor age na subdivisão antrópica mais altaneira, a cerebral, que é capaz de comportar os espíritos mais tênues e voláteis.

3.3 Humores e espíritos

Sobre a fisiologia humana, Ficino não trata apenas dos órgãos e espíritos, mas também doutro aspecto muito importante neste âmbito: o dos humores. A palavra “humor” tem origem na *uox* latina *humor*³⁵⁴, e significa “líquido” ou “fluido” que, consoante M. Ficino³⁵⁵, tem constituição viscosa, isto é, o humor seria um líquido de constituição espessa. Em relação aos humores, qualquer tipo de vapor espiritual se torna mais tênue. Se, pois, o homem dependesse apenas dos humores para viver, “a vida desertaria”³⁵⁶ e o fluxo interno, próprio da fisiologia, “acorreria às partes do corpo de modo muito mais lento”³⁵⁷.

Seguindo a medicina de Hipócrates³⁵⁸, Ficino diz haver quatro tipos de humor: sangue, fleuma (“pituíta”), bile amarela e bile negra. Veja-se, sucintamente, o fundamento conceitual da Teoria dos Humores, que toma a concepção do homem enquanto microcosmo que reflete o macrocosmo em que se encontra.

Desde a Antiguidade grega, acreditou-se haver quatro elementos básicos que poderiam compor, mediante combinação, o macrocosmo: ar, água, fogo e terra. Tais elementos não eram tomados *ipsis litteris*, mas segundo as suas características fundamentais: frieza, umidade, quentura e secura. Da perspectiva de Hipócrates, circunscrevem-se essas características numa estrutura fisiológica humana, que relaciona os quatro humores³⁵⁹: Hipócrates não entende que, literalmente, o homem seja a combinação de ar, água, fogo e terra, e sim, que há quatro tipos de humores que comportam as qualidades de (i) frieza, (ii) umidade, (iii) quentura, (iv) secura. Juntos, constituem a natureza do corpo humano, sendo o sangue frio, a fleuma, úmida, a bile amarela, quente, e a bile negra, seca.

³⁵⁴ Cf. GAFFIOT, 1934, p. 758, s.v. *humor*.

³⁵⁵ FICINO, 1998, II, 18, p. 224.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 224: “[...] *uita* [...] *recedere* [...]”.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 224: “[...] *tardius admodum accederet* [...] *membris atque* [...]”.

³⁵⁸ BAYCER, 2022, p. 67.

³⁵⁹ Sangue, fleuma (ou pituíta), bile amarela e bile negra.

Em contexto hipocrático³⁶⁰, a mescla equilibrada desses humores estabeleceria a saúde, ao passo que a desarmonia acarretaria enfermidades, o que suscitaria desproporções humorais, que teriam de reequilibrar-se. Baycer³⁶¹ assevera que, em teoria hipocrática, “a preponderância de um desses humores em cada indivíduo”³⁶² confere “[...] características orgânicas afins com suas qualidades essenciais”³⁶³. Haveria, nesse sentido, “quatro tipos de compleições orgânicas, cada qual com a preponderância harmônica de um desses quatro humores”³⁶⁴. A esta altura, a compreensão do conceito de “mescla” é fundamental, já que, mesmo havendo preponderância de um humor sobre os outros, pode haver harmonia entre eles. A despeito disso, o problema surge quando há desarranjo nessa harmonia, porque a mescla se torna desproporcional. Ainda sobre o conceito de “mescla”, Baycer diz:

[...] o conceito hipocrático de “mescla” – krâsis (κρᾶσις) em grego – ao ser trasladado ao mundo romano juntamente com sua doutrina, foi traduzido ao latim com a palavra *temperamentum*, cujo significado é justamente “mescla harmônica”, termo pelo qual chegou ao português, permitindo falar na existência de quatro temperamentos, isto é, quatro compleições³⁶⁵.

Pela tradução da palavra grega κρᾶσις para a latina *temperamentum* temos significados importantes, como “proporção certa” e “moderação”, em que a noção de “mescla” encontra-se implícita, visto que “proporção” diz respeito a mistura, porém não se trata de qualquer mistura, e sim, da que é harmônica entre as partes de um todo, porque a “moderação” é a exata medida entre as partes. Em vista disso, Galeno³⁶⁶ – já em contexto romano – expandiu a proposta de Hipócrates referente à κρᾶσις, vinculando-a à organicidade, aos humores e ao espírito humano, visto que, para o autor romano, as faculdades espirituais também seriam por eles influenciadas.

Aquela perspectiva médica de Galeno, baseada na de Hipócrates, foi assimilada por M. Ficino³⁶⁷. Segundo Baycer³⁶⁸, a medicina de Hipócrates estabelece uma relação indireta com os quatro elementos (terra, fogo, água e ar) e com os quatro humores, o que propicia uma ulterior relação entre eles:

³⁶⁰ BAYCER, 2022, p. 68.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 69.

³⁶² *Ibid.*, p. 69.

³⁶³ *Ibid.*, p. 69.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 69.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 69.

³⁶⁶ Cf. BAYCER, 2022, p. 69.

³⁶⁷ Galeno teria ampliado a concepção de Hipócrates sobre os temperamentos, considerando também os aspectos anímicos das pessoas e, muito provavelmente, essas considerações percorreram séculos até chegarem aos meios médicos do período Renascentista.

³⁶⁸ Cf. BAYCER, 2022, p. 68.

Para tanto, destacam-se suas menções às qualidades essenciais dos humores e suas associações às quatro estações (Hippoc. Nat. Hom. 7-8), que permitiram conceber correspondências diretas entre os humores, elementos e temperamentos. Tendo em vista essa cadeia de relações, assinala-se que os humores emprestaram seus nomes aos temperamentos nos quais predominariam, tornando-se adjetivos que passaram a qualificar a natureza de seus possuidores, de modo a se conceber a existência de quatro tipos de indivíduos com *ēthē* bem definidos (BOS, 2009, p. 29). E, dessa maneira, supôs-se existirem pessoas sanguíneas; fleumáticas; biliosas ou coléricas, termo derivado do grego *cholē* (χολή), que significa bÍlis, nos quais predominaria a bÍlis amarela; e as melancólicas, cujo predomínio seria da bÍlis negra, destacando-se que este adjetivo se origina da locução grega *mélaina cholē* (μέλαινα χολή), que significa literalmente bÍlis negra³⁶⁹.

Consoante Baycer³⁷⁰, os nomes dos temperamentos seriam adjetivos emprestados dos humores. Há certo predomínio de humores nos seres humanos, estando eles em quatro tipos: sanguíneos, fleumáticos, biliosos e coléricos.

Raimundo Lúlio, citado por Baycer³⁷¹, aclara a relação entre os elementos e os quatro humores:

As compleições são quatro: cólera, sangue, fleuma e melancolia. A cólera é do fogo; o sangue, do ar; a fleuma, da água; a melancolia, da terra. A cólera é quente pelo fogo e seca pela terra. O sangue é úmido pelo ar e quente pelo fogo. A fleuma é fria pela água e úmida pelo ar. A melancolia é seca pela terra e fria pela água³⁷².

Embasada nas medicinas de Hipócrates e de Galeno, a de Ficino intenta “[...] descobrir o temperamento do paciente e entender as supostas causas de suas enfermidades, pondo-as em relação com o desequilíbrio de humores em sua constituição devido a seus comportamentos ou influências diversas”³⁷³. Assim, Ficino prescrevia tratamentos com o intuito de reequilibrar os humores pela alteração de “[...] hábitos, da ingestão de ervas, de procedimentos médicos ou de práticas de magia natural”³⁷⁴.

Além de orientar-se pelas doutrinas de Hipócrates e de Galeno para tratar da fisiologia dos temperamentos, M. Ficino acredita que a astrologia também influencia os temperamentos, identificando as causas destes “[...] à configuração dos astros no momento do nascimento. Isto

³⁶⁹ BAYCER, 2022, p. 70.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 70.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 70.

³⁷² Lúlio (*Lul. Doc. Puer.* LXXVIII, 5-6) citado por Baycer (2022, p. 70) e traduzido por Ricardo da Costa Lima (2010, p. 63).

³⁷³ BAYCER, 2022, p. 71.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 71.

porque essa disposição influenciaria a intensidade das qualidades essenciais presentes naquela constituição, configurando seu temperamento”³⁷⁵.

Todavia, essa relação entre astrologia e medicina não tem origem com M. Ficino, “[...] mas era um traço comum desde havia muito na prática médica do período, aludido, inclusive, na citação inicial de Chaucer (*Ch. Cant. T. Prol.* 411-428)”³⁷⁶. Na perspectiva fisiológica se vê um fundamento empírico – que relaciona características individuais aos temperamentos, a fim de explicar o caráter e o biotipo – enquanto, na astrológica, tem-se em vista a “[...] descoberta da constituição individual”³⁷⁷, começando-se pelo “[...] levantamento da configuração celeste do nascimento”³⁷⁸, com o objetivo de “[...] interpretar a posição dos astros naquele momento e suas presumidas influências sobre a sua fisiologia”³⁷⁹. Assim, ligava-se a movimentação astral aos humores, “[...] mostrando, portanto, a razão por que, no período de Marsílio Ficino, todo médico, necessariamente, também estudaria astrologia”³⁸⁰.

A relação entre humores e astros se torna importante à proporção que o temperamento dum indivíduo é influenciado por ela (*e.g.*, o temperamento melancólico, cuja natureza é seca e fria, é ligado ao planeta Saturno: “Este astro era tido então como o grande maléfico, reunindo, no leque das suas influências, tanto a doença, tristeza e loucura quanto o pensamento profundo, a introspecção e contemplação”³⁸¹). A contraditoriedade envolvendo esse astro é justificada por “suas qualidades essenciais e pela posição que ocuparia no universo”³⁸². Porque é o astro mais altaneiro do espaço celeste, é o que mais se aproxima da dimensão divina, de tal maneira que, mesmo sendo considerado “prejudicial”, está aproximado dos benéficos patamares numênicos.

Ademais, dada sua posição, Saturno enleva os indivíduos que estão sob sua influência – caso das pessoas estudiosas que, por influência desse astro, atingem os conhecimentos mais excelsos, tonando-se filósofas admiráveis. Isso acontece quando as suas almas se afastam dos níveis físicos indo às instâncias transcendentais. Nesse contexto, o temperamento melancólico, com sua vinculação a Saturno, influencia tanto na fisiologia dos humores quanto na dimensão anímica, de maneira que, em êxtase, eleva a alma à contemplação das coisas divinas. Quanto a isso, Baycer assevera:

³⁷⁵ BAYCER, 2022, p. 72.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 72.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 72.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 72.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 72.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 72.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 73.

³⁸² *Ibid.*, p. 73.

[...] o êxtase intelectual do filósofo teria uma causa fisiológica, e essa característica conduziria seus possuidores a perceberem e pensarem o transcendente desde os primórdios do pensamento reflexivo, subsidiando uma sucessão de sábios iluminados que teriam renunciado o cristianismo. Retornando às definições médicas renascentistas acerca do temperamento melancólico, aponta-se que seus possuidores eram descritos como detentores de uma saúde débil, possuidores de um biotipo magro, além de cabelos e pele escuros. Eles também tendiam a sofrer de insônia, pesadelos e a viver em um constante estado de prostração anímica, preferindo viver de um modo recluso, introspectivo e meditativo (LEWIS, 1997, p. 135). Este estado de recolhimento e prostração anímica foi denominado “melancolia”, sendo considerado um traço característico daqueles que possuíssem esse temperamento – seja de forma natural ou por sofrer de um desequilíbrio do humor homônimo – que o levaria a sofrer de diferentes doenças, tais como afecções mentais ou a predisposição às convulsões³⁸³.

O estudioso, ao ter a sua porção anímica elevada, a qual tem a Razão vinculada, atinge o êxtase racional. Nesse estado, o estudioso torna-se filósofo e, bem como os sábios do passado, contata instâncias transcendentais, como as da Mente e do Uno. Independentemente de em que época vivam, os diferentes filósofos alcançam as mesmas instâncias transcendentais, visto que estas últimas – distintamente do devir material, em que o indivíduo humano se acha no estado de vida presente – sejam imutáveis, pois permanecem sempre as mesmas e sem alterações. Na visão ficiniana, o Cristianismo – revelado por Jesus na inauguração da Era Cristã – seria o ápice da revelação da verdade, a qual é imutável e eterna. Essa verdade, antes de revelada em sua integralidade, havia sido renunciada por sábios de períodos anteriores: paulatinamente, a verdade ter-se-ia desvelado por meio de indivíduos que, repletos de êxtase racional, atingiram os súperos patamares que transcendem a mera materialidade terrestre.

Na visão renascentista, os humanos portadores de disposição melancólica têm saúde fraca, tendendo a viver reclusos e introspectivos, podendo ser afligidos por doenças de ordem cerebral, como convulsões e outras. Porém, com equilíbrio alimentar³⁸⁴ e o correto alinhamento astrológico, o melancólico poderá ter uma compleição saudável e, logo, tirar proveito de seu estado, atingindo o êxtase, que lhe permitirá acessar as verdades divinas e, consecutivamente, transmiti-las, pela linguagem, a quem, por não ter essa disposição, não as acessa diretamente.

Em se tratando da vinculação de Saturno ao humor melancólico, vê-se que, ao fazer-se essa relação, tem-se em vista a influência desse planeta sobre a fisiologia humana – de modo

³⁸³ BAYCER, 2022, p. 73-74.

³⁸⁴ Macedo (2007, p. 149) explica que, no contexto ficiniano, a fim de se curar o excesso de melancolia, indica-se a seguinte receita: borragem, melissa, cabelo-de-vênus, violeta, cuscuta, samambaia, mostarda, tomilho, ameixas, endívia, maçãs, alcaçuz, canela, açafrão, água sem insetos, vinho de uvas secas ao sol e casca de limão. Deve-se macerar todos os ingredientes no vinho. Assim, o xarope que regula o excesso de melancolia estará pronto.

mais específico, sobre a produção do líquido viscoso gerado pelo fígado: a bile negra. Dessarte, esse influxo pode culminar numa feitura desmedida dessa espécie biliar no organismo. Porém, esse desarranjo pode ser desfeito mediante um realinhamento com Júpiter.

Apesar do que se descreveu, não se trata somente das influências de Saturno, dado que outros astros interferem no temperamento humano. Há mais planetas que, considerando-se sua posição no nascimento de um indivíduo, afetam outros aspectos de sua compleição. No que concerne a Saturno, isso não é algo deslocado, porque, além de explicitar a influência dos astros na fisiologia humana – assinalando que o homem não é um ente abstraído do cosmos, e sim, integrado a ele – mostra a conexão entre os âmbitos fisiológico e metafísico, porque, no estado de vida presente, as operações de ordem fisiológica permitem que, pelo espírito, a alma – substância vinculada ao ente humano – ascenda, pelo êxtase, a graus mais altos da realidade, atingindo as instâncias da Mente e do Uno.

Também se observa a influência de outros astros nos entes terrestres, a exemplo do Sol, que, pela sua luz, não somente permite que, através do ar, as coisas sejam notadas pelos olhos, mas também favorece o crescimento delas; no caso da Lua, ela influencia as águas, sobretudo a movência das marés.

Sabemos que, segundo tal filosofia, os astros, em suas revoluções, movimentam-se nos céus, gerando os sons que percorrem o ar e atingem os ouvidos humanos. No entanto, por esses sons serem bastante sutis, não são captados por qualquer ouvido, e sim, só por aqueles que são mais sensíveis, isto é, mais ativos, propensos que estão à atividade de um tipo espiritual superior³⁸⁵ aos espíritos animais, que também atuam em zona cerebral, que, por ser o centro nervoso do corpo, está ligada, por fibras neurais, aos órgãos sensoriais. Quanto maior a ocupação desses espíritos no cérebro, mais atenta será a percepção dos sentidos exteriores, uma vez que, localizada no cérebro pelos seus conectores, liga-se aos órgãos dos sentidos externos, tornando-os atentos à impressão dos objetos exteriores. Eles notam, então, os aspectos mais sutis de objetos (*e.g.*, a audição, mediante a atuação espiritual, capta as sutis ondas sonoras advindas do movimento astral; vê-se algo semelhante ocorrer com os outros órgãos sensoriais: a visão volta-se à luminescência; o olfato, aos odores; o paladar, ao sabor alimentar; o tato, à textura dos objetos materiais).

No mais, a maior sensibilidade dos órgãos sensoriais resulta da atuação desse tipo espiritual – superior ao animal – em ordem cerebral, a cujo sistema nervoso central as percepções oculares, auriculares, orais, cutâneas e nasais estão ligadas. Assim, a percepção humana é capaz de identificar e amplificar pequenas variações referentes àquilo que lhe che-

³⁸⁵ Trata-se do espírito biliar, que será tratado no Capítulo seguinte.

ga, tais como os sutis sons gerados pela movência astral ou as finas notas aromáticas de flores e alimentos. Se não houver atuação desse tipo espiritual, as captações sensoriais serão, por isso, minoradas, o que fará que não se notem os aspectos mais sutis dos objetos externos.

3.4 Considerações gerais sobre o segundo capítulo

Importa tratar da formação do espírito humano, porque isso auxilia a situá-lo no bojo da ontologia ficiniana: o espírito é uma entidade que atua junto à fisiologia humana que, entretanto, não se limita a ela, mas, antes, pelas suas funções, pode começar uma comunicação com a alma, que, ontologicamente, independe dos aspectos fisiológicos. Para iniciar o processo de comunicação, o espírito necessita alijar-se das turbações causadas pelas vicissitudes sensíveis, sendo que, para isso, precisa atentar aos influxos dos sons celestes que a ele chegam.

Com auxílio da função espiritual, a imaginação forma imagens dos entes, que afetam os órgãos sensoriais. Tais imagens referem-se às características externas dos entes, uma vez que a captação mais profunda delas é feita pela *phantasia*, que, se estiver operando bem, percebe uma luz que, atrelada profundamente à imagem, favorece a presença da forma (do ente sensível) na interioridade humana. Assim sendo, inteira-se a representação do ente particular, já que abarca tanto as referências às características externas (cor, figura etc.) quanto internas (isto é, a forma). A completude representativa dá-se porque o ente sensível (pela veiculação aérea e pelos órgãos sensoriais) permite a captação, pelo espírito, tanto dos seus aspectos mais superficiais (externos) como dos formais (profundos).

Quanto à forma natural que se mescla à matéria, com o propósito de formar o corpo do ente sensível, ela emana uma luz própria (a luz formal), mais sutil que a iluminação solar, dado que provém do cerne do âmbito formal, e não de uma reflexão que ocorre na superfície corpórea do ente: a luz da forma emana de camadas profundas da estrutura entitativa, as quais propiciam a percepção do liame entre a forma do ente e as instâncias superiores da ontologia ficiniana³⁸⁶. Ademais, a emanação da luz da forma atravessa sutilíssimas frestas do corpo entitativo, de modo a percorrer os espaços, através do ar, até transpassar imperceptivelmente os olhos e chegar ao espírito humano.

Em síntese, a externalidade e a internalidade do ente sensível passam pelos olhos – cada qual a seu modo: a primeira os impressiona, a segunda não lhes suscita afecção; contudo, ambas chegam, simultaneamente, ao espírito e, de modo sutil, completam-se nele. Assim, pelo espírito, forma e aspectos materiais de um ente externo inter-relacionam-se em uma imagem. A imaginação lida com a imagem, e a *phantasia*, com aspectos profundos dela. Mas as operações delas começam a tornar-se eficazes quando o espírito recebe a sonoridade astral.

Porém, a melhor operação dessas faculdades só ocorrerá quando a influência do *furor poeticus*, de fato, estabelecer-se como suprema no interior humano. Dessarte, sobretudo por meio da *phantasia*, e devido à influência do *furor*, a alma poderá ser ativada em seus respectivos graus operativos: os de Opinião e de Razão.

Para melhor compreender de que modo a interioridade humana auxilia a realização do *furor poeticus*, tratou-se da tripartição espiritual, constituída pelos espíritos *naturais*, *vital* e *animais*, tríade que está hierarquicamente encadeada. Espíritos são tipos vaporais que atuam em consonância com os órgãos internos humanos; assim, os *naturais* operam nos órgãos baixos; os *vitalis*, no coração; os *animais*, no cérebro.

Em decorrência da abordagem sobre os espíritos, pudemos localizar a região fisiológica da qual as influências atinentes ao *furor poeticus* advêm para atuar: o campo cerebral, onde os espíritos animais estão ativos, configura-se em reduto de atuação de tais influências. Contudo, indicou-se que há um tipo espiritual, superior ao animal, que, advindo da bile negra transmutada, também pode ocupar o reduto cerebral, aguçando a sensibilidade humana a ponto de permiti-la perceber as sutilizas sonoras dos astros e a luminosidade da forma dos entes sensíveis, as quais são – como veremos com maiores detalhes – condições de possibilidade para a manifestação do *furor poeticus* em dimensão anímica.

Ademais, examinamos os humores que geram os temperamentos antrópicos de pessoas tidas como “melancólicas”, “coléricas”, “fleumáticas” e “sanguíneas”. Em vista dos interesses da presente pesquisa, detivemo-nos mais no tipo melancólico, produtor da bile negra, que pode – conforme se verá no capítulo seguinte – receber influxos astrais do planeta Saturno, o qual é capaz de influenciar a maior parte da produção dessa espécie biliar no organismo humano.

Em suma, a captação da forma do sensível abarca a harmonia inerida nos entes sensíveis, que, tocados pela sonoridade astral, chegam, por vibrações aéreas, à visão e à audição, incitando a boa atuação espiritual-fisiológica e influindo em faculdades, como a da *phantasia*, que, como será tratada em capítulo posterior, anui a passagem das formas particulares ao grau anímico de Opinião, ativando-o plenamente.

Explicou-se também a tripartição espiritual humana, a fim de indicar a região em que se dão as influências astrais concernentes ao *furor poeticus*. Com o fito de lidar com tais questões, expusemos a Teoria dos Humores, para aclarar que o humor melancólico é que – em condições

³⁸⁶ Como se viu, essas instâncias são: Opinião, Razão, Mente e Uno.

fisiológicas adequadas – prepara o reduto cerebral para recepcionar com eficiência a sonoridade astral – condição de possibilidade para o surgimento do *furor poeticus* na alma humana.

4 CAPÍTULO III

Melancolia e bile negra

Para falar do poeta, cumpre antes tratar do indivíduo que se dedica aos estudos (também chamado “acadêmico” ou “intelectual”), porque aquele, pelos influxos do *furor poeticus*, não precisa ser um estudioso, pois o *furor* o invade, independentemente de dedicar-se às atividades intelectuais, ao passo que este, como veremos, depende da aquisição dos hábitos de estudo que podem torná-lo melancólico. Abordar características essenciais do acadêmico permitirá compará-lo – por meio das causas celeste e natural que influem na confecção de bile negra – ao poeta, que recebe a sua inspiração devido a uma atuação do líquido biliar negro no seu organismo.

A pessoa que se dedica aos estudos tende a *adquirir* o humor melancólico, contanto que este esteja sob a temperatura adequada. Ademais, se a sua atividade for em estação climática propícia, fará que convirja para assuntos excelsos, de maneira a entender a “profunda harmonia do cosmos”³⁸⁷. Por tender à contemplação, tal atividade exige esforços tanto fisiológicos como espirituais, que, se forem excessivamente intensos, porão em desequilíbrio a fisiologia e o espírito.

Quanto às causas da melancolia, Ficino diz haver três: “a primeira é a celeste; a segunda, natural; a terceira, humana”³⁸⁸.

4.1 Primeira causa da melancolia: celeste

A causa celeste da melancolia diz respeito à regência que se faz pelos planetas Mercúrio e Saturno³⁸⁹, o que faz esta causa se aproximar da humana. Um acadêmico, ao perseverar na sua atividade, recebe influências de Mercúrio, que o instiga a perscrutar assuntos difíceis, e de Saturno, que estimula a persistência no estudo e o manutenção da aquisição cognitiva. Esses planetas são, respectivamente, considerados “seco” e “frio”: conquanto Mercúrio não seja frio de fato, sua proximidade do Sol o torna bastante seco; já Saturno, por sua distância em relação ao Sol, é, além de seco, frio.

Quanto a isso, Paul³⁹⁰ afirma que a causa celeste incentiva a perscrutação, incentivo esse que se orienta pela intervenção de Saturno para o indivíduo continuar nas sendas intelectivas

³⁸⁷ CARVALHO, 2019, p. 312.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 313.

³⁸⁹ FICINO, 1998, I, 6, p. 122.

³⁹⁰ PAUL, 2014, p. 178.

por ele trilhadas. Paul³⁹¹ também acrescenta que, como ainda veremos, “[...] a causa natural tem consonância com a Terra, porquanto a atividade intelectual está relacionada ao isolamento e à concentração, movimentos que pertencem a ela. Nessa demanda, o homem provoca uma abstração que o isola do que o cerca, fazendo a alma se voltar ao interior”³⁹².

Destaque-se que a constituição térmica dos planetas supracitados se assimila à do humor da melancolia, a bile negra³⁹³, também concebível – mediante conjunção astral – por indivíduos dotados de outras espécies temperamentais, contanto que estejam inclinados para os estudos. Logo, mesmo que, naturalmente, não faça bile negra em abundância devido à proeminência de outro humor, o indivíduo, por sua inclinação aos estudos, pode atrair a influência astral condizente à conjunção entre Mercúrio e Saturno, o que faria majorar aquele tipo biliar no seu organismo.

Mercúrio caracteriza-se por ter um calor que seca depressa. Consoante Carvalho³⁹⁴, esse tipo calórico é similar à presteza que um estudioso tem sobre dado assunto. Segue-se a isso uma descida ao centro terrestre, o que faz haver enfoque e circunspeção, qualidades que, nesse caso, identificam-se com a “[...] “frieza e gravidade de Saturno”³⁹⁵; o arrefecimento saturnino fixa a atividade do estudo, embora sua constante influência – assim como a obstinação pelo exame de assuntos árduos – provoque no indivíduo “[...] um entorpecimento da atividade cerebral”³⁹⁶.

Se o entorpecimento cerebral receber influências celestes, poderá surgir o sentimento de tristeza, que, ao acontecer, mostra um distanciamento entre Mercúrio e Saturno. Tal distanciamento faz o indivíduo humano ficar à mercê de influências prejudiciais desses planetas sobre a compleição de certo indivíduo.

4.2 Segunda causa da melancolia: natural

A bile negra é parte da compleição de um indivíduo na medida em que há uma predisposição para sua produção no baço e no estômago. Nesse caso, pode-se asserir que sua produção é causada, naturalmente, pela fisiologia, embora isso não implique “[...] uma imutabilidade da constituição individual”³⁹⁷: os humores estão em relação ou mescla entre si

³⁹¹ PAUL, 2014, p. 178.

³⁹² FICINO, 2014, I, IV, p. 178: “[...] *tiene consonancia con la tierra, pues la actividad intelectual está relacionada con el aislamiento y la concentración, movimientos que le pertenecen a ella. En esta exigencia, el hombre provoca una abstracción que lo aísla de lo que lo rodea, haciendo que el alma se vuelva hacia el interior*”.

³⁹³ FICINO, 1998, I, IV, p. 113.

³⁹⁴ CARVALHO, 2019, p. 313.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 313.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 313.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 314.

mesmos, podendo um deles ser mais dominante que o outro, suscitando transformações na compleição antrópica. A melancolia, quando naturalmente causada, pode, consoante Paul, não “[...] ser tão nociva aos homens”³⁹⁸, a ponto de ser “[...] proveitosa para a contemplação da divindade”³⁹⁹.

Ainda que essa bile não seja tão nociva, não significa que seja absolutamente boa: e não será proveitosa caso mal aquecida ou não esteja desmesuradamente mesclada com outro humor: “Se estiver só, com a sua massa negra e excessivamente densa, ofusca os espíritos, aterroriza o ânimo, embota o gênio. Se se mescla à simples pituíta, quando o sangue frio se interpõe ao redor do coração, devido a essa densa frigidez, gera indolência e entorpecimento”⁴⁰⁰. Há, ademais, as “[...] transformações decorrentes da ingestão de alimentos ou impacto causado pela percepção de elementos sensíveis, considerados nefastos quando estão conotados com a negrura”⁴⁰¹. Em outros termos, há afecções sensíveis que – advindas de níveis mais densos do mundo material, onde o brilho solar pouco ou absolutamente nada toca – tornam os objetos apreensíveis abstrusos, que incitam em maior produção de bile negra.

Segundo sua interpretação de M. Ficino, Carvalho⁴⁰² declara que a causa natural antecipa a humana, dado que é requisito para esta última, porque indica a predisposição orgânica para a geração de bile negra, que – devido à mescla, ingestão e afecções – pode sofrer certas alterações quantitativas.

4.3 Terceira causa da melancolia: humana

A tendência à produção natural do líquido biliar negro pode ter a sua quantidade afetada por influências externas ou circunstanciais, ao passo que a causa humana se refere aos hábitos adquiridos, atinentes às atividades intensas e frequentes de estudo, as quais, inicialmente, afetam o cérebro e, sendo assim, devido aos seus efeitos, secam uma porção do sangue, espessando-o e o enegrecendo, a ponto de torná-lo danoso à compleição individual⁴⁰³, já que, conforme indica Carvalho⁴⁰⁴, torna-se inflamável, sendo capaz de comburir pelo aquecimento

³⁹⁸ PAUL, 2014, p. 180: “[...] *tan nociva para los hombres*”.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 180: “[...] *provechosa para la contemplación de la divinidad*”.

⁴⁰⁰ FICINO, 1998, I, V, p. 117: “*Sane si sola sit, atra nimium densaque mole obfuscat spiritus, terret animun, obtundit ingenium. Si vero pituitae simplici misceatur cum frigidus obstiterit circum praecordia sanguis, crassa quadam frigiditate segnitiem adducit atque torporem*”.

⁴⁰¹ CARVALHO, 2019, p. 314.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 314-315.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 313; 316.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 313-314.

interno corporal e, dessarte, inflamar os espíritos animais, cuja capacidade repositória é prejudicada pela desordem cognitiva.

Quanto a essas coisas, Carvalho diz:

A melancolia adusta provoca uma degradação das funções cognitivas e contemplativas pois a continuação das suas atividades passa a depender do consumo de espíritos produzidos a partir de partes menos nobres do sangue e de outros humores⁴⁰⁵.

De início, a frequente agitação cerebral, advinda das atividades intensas de estudo, esgota a úmida calidez que chega ao cérebro pelos espíritos animais. Nesse órgão, o calor se baseia na umidade, e, caso se exceda nisso, o calor exaure tanto a umidade quanto a si próprio, o que cede lugar à frieza e à secura, qualidades semelhantes às da bile negra. Sobre isso, Paul afirma que o estudo vigoroso “[...] produz uma concentração excessiva”⁴⁰⁶ e que “[...] faz com que o cérebro fique seco e frio, dissolvendo o espírito ou, ao menos, sua parte clara e sutil”⁴⁰⁷.

As frequentes atividades investigativas movimentam de modo incessante no cérebro os espíritos animais, que, nesse caso, podem se exaurir, e, para reestabelecê-los, é necessário mais sangue sutil para preencher o coração: isso se faz assim porque a intensa e constante ação cerebral exige alta produção de espíritos animais por intermédio do coração a partir do sangue mais fino, que, ao se esgotar, faz restar um licor mais espesso, negro e seco.

Noutras palavras, a assiduidade nos estudos exige intensa atuação dos espíritos animais no campo cerebral, exaurindo – no decurso do tempo – tanto estes quanto o sangue mais delgado (auxiliar da feitura cardíaca desses tipos espirituais). Devido à escassez dessa espécie sanguínea e, assim, dos espíritos animais, a continuidade de um indivíduo nos estudos não só faz que sobre um licor mais denso, negro, seco e altamente inflamável, mas também não propicia outra opção ao órgão encefálico, senão lidar com os efeitos daquela substância, a qual, ao se inflamar, exala uma fumaça escura, que invade o espaço em que os espíritos animais atuavam. Comburiado, esse líquido esfria, a fumaça cessa e, consecutivamente, o cérebro também seca⁴⁰⁸ e esfria:

[...] visto que a atividade frequente da mente resseca bastante o cérebro, segue-se que, consumido em grande parte o [fino] humor [sanguíneo], que é sustento do calor natural, o próprio calor geralmente é extinto, de modo que a natureza do cérebro se torna seca e fria, que é de fato uma qualidade terrestre e

⁴⁰⁵ CARVALHO, 2019, p. 315.

⁴⁰⁶ PAUL, 2014, p. 179.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 179.

⁴⁰⁸ Quando seca desse modo, o cérebro fica carente de pituíta (fleuma).

melancólica. Ademais, pelo movimento contínuo da busca, também os espíritos [animais], movidos sem trégua, dissolvem-se⁴⁰⁹.

Da perspectiva da apreensão cognitiva, a forma do ente natural, captada das impressões sensoriais, pode ser objeto de minuciosa e demorada investigação, exigindo que os movimentos espirituais que vêm do coração e se detêm no cérebro cedam o lugar ao estômago, onde a bile negra é queimada devido à intensidade da atividade do estudo: sem espíritos animais para atuarem em domínio cerebral, restará lidar com a fumaça da bile adusta. Se certos alimentos forem ingeridos nesse processo, não serão bem digeridos, pois as operações internas – pelo escuro vapor da bile negra – estarão voltadas ao intenso e persistente exame cognitivo do objeto apreendido. “Por essa razão, devido a alimentos mal cozidos, em especial os mais proveitosos e duros, o sangue se torna daí frio, grosso e negro [...]”⁴¹⁰.

Se a bile negra for produzida pela causa humana, será por consequência de muita concentração em especulações que abstraem o indivíduo, fazendo-o perder o contato com o corpo e, por decorrência, com o ambiente que o circunda. Sobre isso, Paul diz que “[...] o *De vita* se apresenta como tratado sobre a arte de viver, aprendendo os segredos de uma vida sã, em conformidade com a atividade intelectual”⁴¹¹. Ademais, a causa humana exige cuidado com o corpo, sendo necessário o acadêmico atentar a estas três tentações: “[...] o coito, incitado por Vênus, o excesso de vinho e comida, e o prolongar da vigília. Esses males não afligem apenas ao homem saturnino, mas nele se aprofundam, convertendo-o em um preguiçoso e covarde”⁴¹². Portanto, segundo M. Ficino: “[...] cuidai com máxima diligência de vossa saúde”⁴¹³.

Paul⁴¹⁴ enfatiza que Ficino discorre, em várias páginas do *De Vita*, sobre quais alimentos, bebidas e atividades que provocam o excesso de produção de bile negra, embora também sirva para favorecer o controle atrabiliário:

As coisas que fazem que aumente em nós a péssima e prejudicial bile negra que abominamos nos estratos mais elevados, são estas: o vinho denso e turvo,

⁴⁰⁹ FICINO, 1998, I, IV, p. 115: “[...] *quoniam frequens agitatio mentis cerebrum vehementer exsiccat, igitur humore magna ex parte consumpto, quod caloris naturalis pabulum est, calor quoque plurimum solet extinguí, unde natura cerebri sicca frigidaque evadit, quae quidem terrestris et melancholica qualitas nominatur. Praeterea ob frequentissimum inquisitionis motum spiritus quoque moti continue resolvuntur*”.

⁴¹⁰ FICINO, 1998, I, 14, p. 114: “*Quare alimentis praesertim vel uberius vel durioribus male concoctis, sanguis inde frigidus crassusque et niger efficitur*”.

⁴¹¹ PAUL, 2014, p. 181: “[...] *el De vita se presenta como un tratado sobre el arte de vivir aprendiendo los secretos de una vida sana en conformidad con la actividad intelectual*”.

⁴¹² *Ibid.*, p. 181: “[...] *el coito, incitado por Venus, el hartazgo de vino y comida, y el prolongar la vigilia. Estos males no sólo aquejan al hombre saturnino, pero sí se profundizan en él convirtiéndolo en perezoso y cobarde*”.

⁴¹³ FICINO, 1998, I, I, p. 108: “[...] *curate valetudinem diligentissime* [...]”.

⁴¹⁴ PAUL, 2014, p. 181.

especialmente o tinto; os alimentos duros, secos, salgados, acres, ácidos, velhos, grelhados, assados e fritos. A carne de vaca e de lebre, os queijos envelhecidos, os molhos, os legumes – em especial as favas, as lentilhas, a beringela, a rúcula, a couve, a mostarda, o rabanete, o alho, a cebola, o alho-poró, amoras, cenouras, todos os alimentos que esquentam ou esfriam e, ao mesmo tempo, desidratam, e todos os de cor negra. A ira, o temor, a compaixão, a dor, o ócio, a solidão e tudo quanto ofende a visão, a audição e o olfato, mas, acima de tudo e todos, as trevas⁴¹⁵.

M. Ficino, no *De Vita*, assevera que a bile negra é sempre seca e fria e, por isso, os seus efeitos podem ser aplacados mediante consumo de alimentos moderadamente quentes e úmidos, assim como aqueles cuidadosamente fervidos, que condicionam uma digestão rápida e facilitam a formação de sangue mais sutil e límpido⁴¹⁶.

Numa pessoa estudiosa, o sedentarismo corpóreo, devido a atividades cerebrais intensas e constantes, contribui – em decorrência da precária produção cardíaca de espíritos animais pelo sangue mais sutil – para a secagem e o arrefecimento do cérebro. Exaurido o sangue mais fino, resta o líquido mais espesso, relativo aos órgãos ínfimos do ser humano. Sendo assim, estômago e fígado perdem certa conexão que tinham com o calor vital, que, pelo sangue sutil, radiava-se desde o coração, inclusive prejudicando o trabalho digestório.

Quanto ao sedentarismo, sabe-se que ele danifica a fabricação do sangue sutil, limitando a digestão e a renovação dos humores. A respeito disso, Carvalho diz:

Ficino detalha o processo fisiológico. A atividade mental exigente leva ao consumo dos componentes mais leves do sangue, tornando-o pesado e grosso. Após tal atividade, tende a produzir-se um arrefecimento súbito, pois a humidade que sustenta o calor natural do corpo foi dissipada. No acadêmico, esse processo reveste-se de uma maior gravidade, pois tem lugar num corpo imóvel [...]⁴¹⁷.

No que concerne à melancolia adusta – surgida da combustão da bile negra – não apenas é a mais prejudicial, como também a mais comum entre os estudiosos: “[...] alterna da exaltação da descoberta à prostração física e mental”⁴¹⁸. Os acadêmicos que, abstraindo-se do corpo, aplicam-se ao exame das coisas imateriais, e sofrem não somente pelos efeitos da bile ne-

⁴¹⁵ FICINO, 1998, I, X, p. 133: “*Pessimam vero illam, quam in superioribus detestabamur, atram bilem haec augent: crassum turbidumque vinum, praecipue nigrum; cibi, duri, sicci, salsi, acres, acuti, veteres, usti, assi, fricti; carnes bovis et leporis, caseus vetus, salsamenta, legumina: praecipue faba, lenticula, melongia, eruca, brassica, sinapis, radícula, allium, cepa, porrum, mora, cariotae, et quaecunque calefaciunt vel frigefaciunt simul atque desiccant, et omnia nigra; ira, timor misericordia, dolor, otium, solitudo, et quaecunque visum et olfactum auditumque offendunt, omnium vero maxime tenebrae*”.

⁴¹⁶ Cf. FICINO, 1998, p. 133.

⁴¹⁷ CARVALHO, 2019, p. 317.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 317.

gra como também pela carência de fleuma. Eles tendem a ser corporalmente sedentários, ainda que estejam em intensa atividade cerebral. Desse modo, o cérebro, no sedentarismo, segrega-se de fleuma, o que pode, paulatinamente, asfixiar a atividade daquele órgão, dado que a abundância das fumaças biliares superaquecidas entorpece a associação entre cérebro, espírito e alma, o que resulta em delírios e embaraço do juízo⁴¹⁹.

Concorde Ficino⁴²⁰, os que mais padecem de bile negra – dentre estudiosos – são os que se aplicam com diligência ao estudo da Filosofia, na qual a faculdade anímica racional se aparta das operações corpóreas a fim de dedicar-se às incorpóreas. Quanto mais elevado o objeto a ser investigado, mais imaterial ele será e mais requerida será a Razão, que, maiormente, se afastará do corpo, o qual, nesse contexto, torna-se semimorto⁴²¹ e, amiúde, melancólico:

Aquilo que nosso Platão indica no *Timeu*, dizendo que a alma que muitíssimo amiúde contempla as coisas divinas com a intenção mais vigorosa possível cresce a tal ponto, através desse tipo de alimentação, e acaba por tornar-se tão poderosa, que vai além de seu corpo e suplanta o que a natureza de seu corpo lhe permite suportar, mesmo nos instantes de suas mais intensas comoções, sempre que ela de certa forma escape, ou sempre que pareça como que dissolver-se⁴²².

Quando as operações anímicas se voltam vigorosamente aos objetos incorpóreos, eles se tornam nutrientes daquelas, elevando-as para além do corpo, a ponto de desligá-las dele – caso haja muita intensidade no movimento ascensional anímico.

Segundo Carvalho⁴²³, a intenção vigorosa em contemplar coisas que, ontologicamente, independem da materialidade é própria da pessoa de compleição melancólica. Logo, a tendência à contemplação não seria exclusiva do humor adquirido por hábito de estudo, como também da predisposição natural do indivíduo a produzir bile negra, de maneira que, se houver alimentação e conjunção astral adequadas, poderá ajudá-lo na trajetória ascensional, a fim de contemplar os incorpóreos, ou seja, as ideias da Mente, que reflete o Uno em si mesma.

⁴¹⁹ Cf. PAUL, 2014, p. 180.

⁴²⁰ FICINO, 1998, I, 14, p. 114.

⁴²¹ Cf. FICINO, 1998, I, 14, p. 114.

⁴²² *Ibid.*, I, 14, p. 114: “*Quod quidem Plato noster in Timaeo significat, dicens animum divina saepissime et intentissime contemplantem alimentis eiusmodi adeo adolescere potentemque evadere, ut corpus suum supra, quam natura corporis patiat, exsuperet ipsumque vehementioribus agitationibus suis aliquando vel effugiat quodammodo vel nonnunquam quasi dissolvere videatur*”. (Tradução cotejada com a de CARVALHO, 2019, p. 316).

⁴²³ CARVALHO, 2019, p. 316.

4.4 A bile negra natural: seus benefícios e limites

Em consonância com as causas celeste e natural, a bile negra é um líquido (humor) produzido pelo estômago e baço – aliás, uma das funções atrabiliárias parece ser a de equilibrar a umidade e o calor corporais, já que ela comporta as qualidades de frieza e secura. E, em uma mescla com outros humores, é deduzível que, em certa proporção, ela atua salutarmente junto ao sangue, que, por um lado, tempera-a, a fim de não prejudicar a sua fluidez, “[...] que garante a funcionalidade dos sentidos externo e interno”⁴²⁴, e que, por outro lado, regula eventuais excessos de umidade e quentura do sangue. A boa proporção dessa bile também pode equiponderar a umidade fleumática, ainda que a fleuma também seja fria. Já a bile amarela é quente e seca; por divergir da negra no calor, pode ser contrabalançada por esta última, que, em salutífera medida, equilibra a hipertermia no metabolismo.

Se a bile negra for produzida naturalmente e mantiver proporção e qualidade adequadas, será benéfica e poderá se favorecer de influências astrológicas. Essa bile é necessária à mescla dos humores, pois ela concede “[...] a gravidade necessária aos efeitos dos demais humores, garantindo que, apesar da celeridade da ação de espíritos na cognição, as percepções dos sentidos externo e interno mantenham ancoragem na memória”⁴²⁵. Importa que, para Ficino, é necessário “[...] evitar os extremos térmicos”⁴²⁶: se acaso a bile negra for sobreaquecida, favorecerá as “[...] atitudes intempestivas associadas ao maníaco, mas o seu abrupto arrefecimento, em virtude da transformação humoral, gera medo desmesurado e desesperança”⁴²⁷.

Quando posta em devida proporção, entretanto, a bile negra se harmoniza com as outras espécies humorais, sendo propícia a uma operação orgânica saudável. Assim, os humores, cada qual a seu modo, regulam uns aos outros e, equanimemente, desfazem excessos que, de maneira eventual, desalinham a inter-relação humoral, o que resulta num déficit à cognição humana.

Em si, a produção de bile negra não é patológica, porque pode ser gerada naturalmente pelo organismo humano e, embora relacionada a outros humores, é apta a uma certa dominância sobre eles. Mesmo assim, a bile negra, se não estiver em demasia, não necessariamente causará prejuízo ao metabolismo, dado que poderá se articular com outros humores.

⁴²⁴ CARVALHO, 2019, p. 320.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 320.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 320.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 320.

Uma adequada configuração humoral favorece uma fisiologia equilibrada, que se dispõe de modo balanceado em relação aos espíritos, gerando uma salubre unidade entre todas as dimensões relativas ao funcionamento corporal humano. Não somente em relação a ele, como também na vinculação com a alma, que, pelos graus de Opinião e Razão, achega-se ao indivíduo, para, por intermédio dele, realizar suas operações epistêmicas – a correta dinâmica entre humores, órgãos internos e espíritos é imprescindível para a ativação e operação daqueles graus anímicos.

Portanto, a elaboração de bile negra e de outros humores é importante para o organismo, inclusive para as outras dimensões internas humanas (como as do espírito), já que possibilita o nivelamento entre todas elas. Mas o problema se instaura quando se nota um alto desequilíbrio na produção dos humores, sobretudo no da melancolia, visto que ela suscita efeitos ímpares na estrutura interna do indivíduo humano.

Doravante, explicaremos de que modo a feitura do líquido biliar negro se relaciona com o outono e, em seguida, como ele se articula com a calidez da bile amarela e com as palpitações cardíacas, de modo que seja aquecido sem, todavia, ser prejudicado.

4.4.1 A produção de bile negra: suas influências

Não há dúvida de que o ambiente externo exerce suas influências sobre os entes terrenos, dentre os quais o humano, que tem os seus humores associados às estações climáticas. Segundo Rodrigues⁴²⁸, a primavera beneficia o sangue (quente e úmido); o verão, a bile amarela (quente e seca); o outono, a bile negra (fria e seca); o inverno, a fleuma (fria e úmida). Então, os líquidos humorais recebem influxos externos das estações climáticas, que podem favorecer os humores, cuja constituição se assemelha à delas: a primavera é úmida e quente; o verão, quente e seco; o outono, seco e frio; o inverno, úmido e frio. Dessarte, há reciprocidade entre a externalidade e a internalidade, isto é, os órgãos internos, produtores de líquidos humorais, comunicam-se com os climas relativos à periodicidade do ambiente externo.

Também se sabe que a influência ambiental sobre os humores se faz por intermédio dos órgãos sensoriais, que, enquanto meios de entrada, recebem a temperatura externa e influem na operação dos órgãos internos, inclusive na produção de líquidos humorais. Os humores recebem influxos térmicos do *locus* externo, que, em seu clima, é periodicamente orientado pela estação.

⁴²⁸ RODRIGUES, 2009, p. 18.

As interveniências naturais, advindas da externalidade climática, possibilitam a boa atuação dos líquidos humorais, equilibrando-os nas suas relações para com os órgãos internos e os espíritos.

Segundo Carvalho⁴²⁹, a correlação entre humores e ambiente externo não se restringe às estações anuais, mas se estende às fases do dia, em que se dá “[...] prevalência da influência de um humor particular”⁴³⁰. Os atos da bile negra sobressaem tanto no outono quanto nos períodos noturnos; a fleuma, por seu turno, tende a prevalecer nos mesmos períodos da bile negra, apesar de ser mais temperada no inverno. O sangue se beneficia da úmida calidez, própria da primavera – que o tempera. É, a propósito, na aurora que o sangue é prevalecente, e, em sua movimentação interna, torna-se cálido e claro, auxiliando as movimentações espirituais. Terminado o dia, são chamados à atividade, à noite, os espíritos mais bastos e pesados. A bile amarela, por seu turno, recebe influências do verão, beneficiando-se de dias quentes e secos.

De acordo com M. Ficino, a transição da noite para o dia é guiada pela ordem das coisas (*ordine rerum*):

Os raios solares trespassam o corpo, dilatando os seus órgãos e gerando nos espíritos uma tendência excêntrica, propícia à atividade e à exploração do entorno. Já o ocaso provoca no corpo e nos seus componentes uma retração sobre si, induzindo ao repouso dos órgãos e restabelecimento dos espíritos⁴³¹.

Um indivíduo melancólico distingue-se por se voltar para si mesmo para alcançar coisas mais elevadas, podendo se prejudicar no período noturno, já que, no momento em que seu corpo deveria descansar, acha-se em vigília, a fim de intensificar suas especulações. Por isso, estará em conflito com a *ordine rerum* por meio de moções contrárias. Nessa situação, sua imaginação fica afetada pela desregulação do sono, pois, requisitada durante o dia, estender-se-á à noite, desgastando-se.

Sendo assim, considerar-se-á, especificamente, a bile negra, que, aquecida pela amarela e pelo sangue cardíaco, adquire, em sua destilação, outras cores e funções metabólicas. Noutras palavras, a bile negra, ao ser adequadamente aquecida, fabrica um vapor que não é escuro, mas sim, claro, e que, em contexto espiritual-fisiológico, atua de maneira ímpar.

Está assentado que influências ambientais externas *naturalmente* temperam os humores conforme as estações. Destacamos o advérbio “naturalmente” por concernir àquilo que acontece regularmente, sem excessos. Daí que os humores, à proporção que recebem influxos climáticos

⁴²⁹ CARVALHO, 2019, p. 319

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 319.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 319.

externos, tornam-se mais eficazes em suas atuações, isto é, vigoram em suas dinâmicas internas, que não são isoladas, e sim, relacionadas: os humores relacionam-se entre si e, quando se colocam sob a influência das estações, não só não se excedem, como, aliás, se harmonizam.

Cada indivíduo tem, em sua estrutura, um humor dominante, chamado “temperamento”. Mostramos haver quatro tipos de temperamento: (i) sanguíneo, (ii) colérico, (iii) melancólico e (iv) fleumático, cada qual tendo um líquido humoral predominante comparado aos demais – no temperamento sanguíneo, há o sangue; no colérico, a bile amarela; no melancólico, a bile negra; no fleumático, a fleuma.

Argumentamos que, segundo a causa natural, a formação de bile negra – assim como a dos outros três humores – é produzida pelo organismo humano e que o outono é propício a ela, porquanto suas características – de frieza e secura – se relacionam bem com ela, fato que resulta na concepção do temperamento melancólico. Entretanto, porque as esferas celestes, mediante suas respectivas revoluções, influem nos entes terrenos – dentre os quais também o humano, que, ao receber as influências saturninas, pode criar uma maior quantidade de bile negra – os influxos saturninos incitam, no baço e no estômago, a feitura de uma maior porção atrabiliária. Portanto, não se trata somente de considerar os benéficos influxos das estações climáticas ou de fases do dia, mas também – para os interesses do presente trabalho – ter em conta a relação entre um ser humano e o planeta Saturno, visto que este é capaz de influenciar a quantidade de produção de bile negra.

Acerca da influência astral de Saturno, Paul⁴³² diz que os influxos desse planeta⁴³³ podem converter indivíduos em melancólicos, dado que todos os astros emitem “raios” que atingem a Terra, obrigando o ar – que é como o espírito do mundo – a relacionar-se com as qualidades de determinado corpo astral, que influi, inclusive, no espírito humano.

Entenda-se que uma pessoa saturnina não será, necessariamente, prejudicada pela feição de bile negra: o prejuízo ocorrerá somente quando deixar de existir relação harmônica entre ela e demais humores, uma vez que, sem harmonia, sua influência imperará sobre os outros setores humorais, desmedindo-os.

No entanto, caso existam outros planetas – a exemplo de Júpiter e Vênus – alinhados a Saturno, amenizam-se as influências deste último sobre o indivíduo, fato que regulariza o fabrico de bile negra. E isso, todavia, não significa que a conjunção astral adequada tirará a

⁴³² PAUL, 2014, p. 183.

⁴³³ *Ibid.*, p. 183. Esse comentador diz que, segundo Ficino, aspectos negativos da influência de Saturno podem ser enfrentados com o consumo de canela ou açafrão ou alimentos com aromas suaves, “[...] tudo com devido trabalho e com a necessária combinação que respeite o equilíbrio natural”.

dominância dessa bile sobre outros humores; conquanto dominante, ela se harmonizará com eles. Lendo-se de outra maneira, vê-se que o indivíduo saturnino, regulado por uma adequada conjunção astral, estará predisposto a produzir mais bile negra do que qualquer outro humor, não necessariamente com superabundância, de modo a causar empecilho em sua relação com outros humores. Assim, a quantidade de bile negra gerada aproximar-se-ia do limite da medida aceitável para se associar com os demais humores:

Mas convém que a bile negra não seja tão pouca que o sangue, a bile [amarela] e o espírito careçam de limite, donde aconteça de o gênio ser inconstante, e a memória, frágil, nem tampouco tão abundante, que, carregados com um peso excessivo, pareçamos sonolentos e necessitar de esporas⁴³⁴.

Em seguida, cumpre explorar a estrutura da bile negra, que, devido às altas temperaturas da bile amarela e das palpitações cardíacas, pode se transmutar e, assim, gerar espíritos biliares.

4.5 O aquecimento da bile e suas transmutações

Na Teoria dos Humores, tais substâncias são relacionadas aos órgãos que as produzem e mantêm. Quanto a isso, Rezende comenta que

[...] o sangue é armazenado no fígado e levado ao coração, onde se aquece, sendo considerado quente e úmido; a fleuma, que compreende todas as secreções mucosas, provém do cérebro e é fria e úmida por natureza; a bile amarela é secretada pelo fígado e é quente e seca, enquanto a bile negra é produzida no baço e no estômago e é de natureza fria e seca⁴³⁵.

Os líquidos humorais cálidos têm, cada qual a seu modo, relação com o fígado: o sangue é armazenado nesse órgão, ao passo que a bile amarela é uma secreção dele. Mas o sangue não se restringe a ser armazenado pelo fígado, pois também, junto aos espíritos naturais, vincula-se ao coração, que, ao recolhê-lo, aquece-o e, consecutivamente, difunde-o a outros órgãos.

A adequada quentura do sangue e da bile amarela pode sobrevir à bile negra, que, como se sabe, é seca e fria. Quando isso ocorre, a bile negra é aquecida e seu vapor assume colorações diversas. Entretanto, antes de compreender como isso se dá, devem-se examinar as razões pelas quais se gera esse aquecimento, uma vez que ele é imprescindível à destilação biliar.

⁴³⁴ FICINO, 1998, I, V, p. 119: “*Oportet autem atram bilem neque tam paucam esse, ut sanquis, bilis, spiritus quasi freno careant, unde instabile ingenium labilemque memoriam esse contingat; neque tam multam, ut nimio pondere praegravati dormire atque egere calcaribus videamur*”.

⁴³⁵ REZENDE, 2009, p. 5.

Atividades físicas fazem haver movimentações de ordem corpórea, exigindo, por parte dos órgãos internos – a exemplo do coração – maior dinâmica, impondo um ritmo maior a eles, esquentando-os. Em decorrência da ação corpórea, no caso de intensidade operativa nos órgãos, maior será a temperatura interna, que, se se predispuser à geração de bile negra, passa a aquecê-la .

Tudo leva a crer que haveria um maior aquecimento de bile amarela pelo fígado quando as atividades corpóreas fossem mais vigorosas, o que resultaria na intensidade da cinética física. Tais ações difeririam de movimentos mais brandos do corpo humano, porquanto o tornam mais agitado, impondo vigor a sua mobilidade. E assim, a movimentação impetuosa do corpo afetaria a temperatura de órgãos internos, o que, por conseguinte, causaria um pequeno aumento térmico da bile amarela, que irradiaria calor à bile negra.

Note-se que o aquecimento da bile negra pode ocorrer por causa de atividades corpóreas mais intensas do que as rotineiras. E, graças a pujantes movimentos corpóreos, a calidez da bile amarela afeta a temperatura da negra, esquentando-a: a quentura, oriunda da movência corporal, não se detém na superfície do corpo, como também se estende, primeiro, aos órgãos internos e, assim, aos humores cálidos – como o da bile amarela – ascendendo a temperatura da bile negra.

Essa excitação térmica modifica a coloração destilatória da bile negra, que assume a cor áurea. Marsílio Ficino a chama de *candida bilis*, que, literalmente, traduz-se por “bile cândida”, que, no entanto, Carvalho prefere traduzir como “bile branca”, apesar de a sua factual coloração se manifestar na escala da coloração dourada⁴³⁶. Entretanto, a julgar pelo que consta na lição do dicionário do filólogo francês Félix Gaffiot (1870-1937)⁴³⁷, melhor será se se traduzir o adjetivo *candidus* como *éclatant* (“brilhante”), *éblouissant* (“deslumbrante”, “resplandecente”) e termos congêneres. Dessarte, dado o contexto ficiniano, consideramos que estará adequado à semântica portuguesa se traduzirmos o nome *candida bilis* por “bile cintilante”, pois o adjetivo que o compõe evoca uma das mais atraentes características do ouro: a cintilação.

Quanto à fervura (que acima chamamos de “excitação térmica” e que, no original latino, se lê *fervura*), o filósofo de Florença diz que há a possibilidade de a

[...] bile negra ser bastante inflamada por aqueles dois [a bile amarela e o sangue], e, uma vez aquecida, poderá brilhar, mas sem queimar, porquanto – como é típico dos materiais mais rígidos – quando ela ferve muito, flameja muito intensamente, a ponto de fluir rapidamente; mas igualmente,

⁴³⁶ Cf. CARVALHO, 219, p. 324: “Ao destilar de tal mistura, Ficino dá o nome de “bílis branca” [*candida bilis*], ainda que refira que sua verdadeira cor é dourada [...]”.

⁴³⁷ Cf. GAFFIOT, 1934, p. 252-253, s.v. *candidus*.

quando arrefece, torna-se fria ao extremo⁴³⁸.

Constate-se que M. Ficino compara a bile negra a materiais rijos que, ao serem bastante aquecidos, agitam-se, isto é, vão do estado sólido ao líquido e, depois, ao vaporoso. No entanto, findo o aquecimento, esses materiais esfriam e de novo se enrijecem. Em decorrência disso, ao se esquentar intensamente a bile negra, obtêm-se efeitos desmesurados no ser humano. E, a essa altura, é preciso limitarmo-nos à consideração do aquecimento, que, efetivado pela bile amarela e pelo sangue, não adusta a bile negra, mas sim, ferve-a adequadamente, a ponto de ativar certas qualidades que, até então, nela se mantinham latentes.

Na medida em que seja adequadamente aquecida, a destilação da bile negra adquire uma coloração dourada. Nessa condição cromática, atinge um estado diferente daquele em que antes se achava, quando era fria, pois, neste caso, está em relação, por intermédio do calor, com outras instâncias que agem sobre ela. M. Ficino⁴³⁹ diz que, nessa conjuntura, o vapor dourado tem certa inclinação ao purpúreo, que advém da adequada constância calórica no líquido biliar negro.

Se houver aumento de temperatura, a coloração dourada sofrerá alteração. A mudança de matiz será benéfica se o aquecimento não for além do limite térmico suportável por essa bile; caso o exceda, ela entrará em combustão.

Há gradações de aquecimento, da mais branda à mais alta, de modo que esta última, ao afetar a bile negra, sobreaquece-a a ponto incendiá-la, exaurindo-a em suas capacidades. Porém, se a temperatura não ultrapassar o limite aturado por essa bile, ainda que esta seja aquecida em gradação um pouco superior à branda, sua destilação adquirirá novas tonalidades. Isso significa que, quando houver elevação aceitável da temperatura interna, a cor dourada do vapor biliar irá assumir tons diferentes do purpúreo, adquirindo traços cromáticos avermelhados.

A cocção atrabiliária dada pelo calor natural altera a coloração de sua destilação em tons vermelho, dourado ou purpurino. Essa ascensão calórica ainda é tolerável porque pode aquecer a bile negra sem queimá-la, ou seja, sem exaurir as suas potencialidades. E essa destilação é um tipo de vapor que, antes, ascende ao coração e, depois, ao cérebro. Há, pois, outro aquecimento, que se dá no coração, que transforma o vapor proveniente da bile negra em espíritos muitíssimo nobres, capazes de atuar em domínio cerebral.

⁴³⁸ FICINO, 1998, I, V, p. 118: “*Accendatur aliquantum a duobus illis atra bilis, accensaue fulgeat, non uratur, ne quemadmodum solet materia durior, dum fervet nimium, vehementius urat et concitet; dum vero refrigescit, similiter frigescat ad summum*”. (Tradução cotejada com a de CARVALHO, 2019, p. 323).

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 121.

É preciso, agora, examinar mais a fundo a relação entre a bile negra, bile amarela, o sangue e coração, visto haver um intrínseco liame entre eles: o calor da bile amarela, junto ao aumento do ritmo das palpitações cardíacas, aquece o sangue, transportando-o pelo corpo até se aproximar do humor atrabiliário, o qual, caso seja adequadamente aquecido, evaporará (em cores dourada, púrpura e vermelha) até o coração, que concede novas colorações ao vapor, o que, por seu turno, assume o espectro do arco-íris⁴⁴⁰.

Sobre esse assunto, Carvalho argumenta:

Ao destilar de tal mistura Ficino dá o nome de “bílis branca” [*candida bilis*], ainda que refira que sua verdadeira cor é dourada, adquirindo uma gama de tons púrpura e vermelho quando aquecida pelo calor natural ou pela atividade do corpo e o espectro do arco-íris sempre que o seu aquecimento tem sede no coração⁴⁴¹.

De acordo com Faulhaber⁴⁴², Aristóteles lucubrou a respeito da refração da luz em formas vaporais que pairam no céu: as nuvens. Ao incidir no rol das gotículas que compõem as nuvens, o raio solar é refratado em variegadas cores. De acordo com Fulhaber⁴⁴³, Sêneca segue a posição aristotélica e trata da refração de raios solares pelas gotículas hídricas; entretanto, expande-a ao considerar que o ar (não necessariamente a condensação de gotículas em nuvens), em condições climáticas mais úmidas, pode fazer realizar essa refração, concebendo o efeito do arco-íris, que, na interpretação de Aristóteles⁴⁴⁴, é uma forma geométrica semicircular.

Tendo essas teorias qual alicerce, parece possível considerar que o espectro do arco-íris, relativo à bile negra, fundamenta-se na maneira com que ela é aquecida: a associação entre os aquecimentos cardíaco e do fígado tem que ver com o sangue e a bile amarela, espécies humorais úmidas que, achegando-se a bile negra, fervem-na com os seus calores, transformando-a em bile cintilante, cuja destilação ascende ao coração, o qual lança seus raios

⁴⁴⁰ FICINO, 1998, I, IV, p. 121: “*Tale est ferme colore quale aurum esse videmus, sed aliquantum vergit ad purpuram. Et quando tam naturali calore quam vel corporis vel animi motu accenditur, ferme non aliter quam ignitum rubensque aurum purpureo mixtum calet et lucet, atque velut Iris trahit varios flagrante corde colores*”. [Em termos cromáticos, apresenta-se como [brilho] áureo, embora levemente tendente ao púrpura. Quando submetido ao calor — seja ele o natural, seja o excitado pelo movimento do corpo ou pelo movimento da Alma [planetária] —, como ouro inflamado e ruborizado tingido púrpura esquentada e cintila, e traz, em seio cardíaco, uma multiplicidade de cores análoga à do arco-íris].

⁴⁴¹ CARVALHO, 2019, p. 324.

⁴⁴² FAULHABER, 2007, p. 505.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 505-506.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 505.

de luz vital ao vapor biliar, que, pelas suas gotículas, refrata-os em diversas cores, fazendo-o símil ao arco-íris⁴⁴⁵.

Especificamente falando, parece haver um processo de destilação no qual a bile ora em questão, regada pela cálida umidade cardíaca, gradativamente ferve, separando as partes voláteis das espessas. Por serem mais leves, aquelas porções sobem ao coração, no qual se dá a policromia vaporal, que combina, de maneira harmônica, variadas cores.

Na compreensão de M. Ficino, “[...] os espíritos que nascem primariamente desse humor são sutis, de modo não diverso daquela água a que chamam ‘água da vida’ [*aqua vitae*] e ‘água ardente’ [*aqua ardens*] ou das videiras, toda vez que ele é extraído, como sói acontecer, a partir do vinho puro mais grosso através de certa destilação no fogo”⁴⁴⁶. A imiscuição intracardíaca entre os raios de luz vital e gotículas de vapor daquela bile – umidecida pelo humor lançado desde o coração – gera um espectro policromático nesse vapor, que, deveras brilhante, vigoroso, resistente e sutil, eleva-se em direção ao cérebro.

Quando M. Ficino argumenta que a bile negra, ao tornar-se cintilante e destilada, adquire a qualidade da sutileza, própria das águas ardente e da vida, lemos na expressão “água da vida” uma alusão ao «Evangelho de João», num excerto no qual Jesus Cristo declara: “Quem crer em mim, como diz a Escritura, do seu interior fluirão rios de água viva”⁴⁴⁷. Essa passagem é amiúde interpretada como uma afirmação irrefragável de que Jesus é a fonte da água viva, lá mencionada no âmbito da prédica das boas-novas atinentes ao Reino de Deus. Dessarte, M. Ficino, com esse discurso em vista, frisa as qualidades dessa espécie aquosa; noutro trecho do mesmo Evangelho, no versículo anterior, Cristo diz: “Se alguém tem sede, venha a mim e beba”⁴⁴⁸. Assim é que se satisfaz por inteiro a saciedade, porquanto o termo “água”, nessa conjuntura, também remete às noções de “crescimento” e “fertilidade”, intimamente atreladas à vida: há um vigor na água que a torna resistente às vicissitudes que se põem no percurso aquífero, fazendo-a perene. No trecho joanino supracitado, vê-se que a crença em Jesus Cristo como o Filho de Deus permite que “rios de água viva” corram “do seu interior” – no original

⁴⁴⁵ Em sua obra *Meteorologica* (1952, 372a1–10, p. 242-243), Aristóteles diz que o arco-íris tem três cores: verde, vermelho e violeta.

⁴⁴⁶ FICINO, 1998, I, 6, p. 120: “[...] *spiritus ex hoc humore creati primo quidem subtiles sunt, non aliter quam aqua illa quam et vitae seu vitis aquam nominant et ardentem, quotiens ex crassiori mero quadam ad ignem destillatione, ut fieri solet, exprimitur*”. (Tradução cotejada com a de CARVALHO, 2019, p. 324).

⁴⁴⁷ Cf. BÍBLIA, NT, 2018. João, cap. 7, vers. 38. Nas traduções que temos em língua portuguesa, o substantivo que aqui se traduz como “interior” é, no original grego, grafado *κοιλίας*: “ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεῦσουσιν ὕδατος ζῶντος” (O NOVO TESTAMENTO EM GREGO, 2019, p. 272-273), cuja tradução literal pode ser: “Quem crê em mim, como diz a Escritura, do seu próprio estômago fluirão rios de água viva”.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, cap. 7, vers. 37.

grego, a frase “ἐκ τῆς κοιλίας” pode ser traduzida por “do seu estômago”, órgão que, consoante M. Ficino, é produtor da bile negra – fazendo que ela evapore e, logo, chegue ao coração, que, graças à sua luz, projeta o espectro policrômico no vapor biliar, permitindo-lhe fluir, qual mananciais, até o cérebro, que fica como que redivivo, em uma dinâmica diversa da habitual.

De forma similar à aguardente, que é um líquido destilado de característica volátil⁴⁴⁹, os vapores espirituais multicolores são delgados, sutis e vivazes, e, de maneira distintiva do mosto biliar – que é mais espesso –, voejam às partes súperas, de onde o cume cerebral⁴⁵⁰, por intermédio deles, passa a operar com maior tino, profundidade e eficácia.

Quanto à policroma vaporal, ela indica, mormente, harmonia, visto que se relaciona com as características dos elementos fundamentais da natureza, dado que a bile negra – que é seca e fria – ao ser aquecida pelo sangue (que é úmido e quente) e pela bile amarela (seca e quente), é partícipe das qualidades dos quatro elementos primordiais: frieza, umidade, quentura e secura, referentes ao ar, à água, ao fogo e à terra respectivamente. Quer dizer, os espíritos biliares policromáticos, conquanto latentemente, abrangem, de forma harmônica, as características basilares dos quatro elementos que estruturam a realidade material terrena.

A noção de “harmonia” é importante porque fundamenta o equilíbrio e a proporção entre os diversos, propiciando unidade integrativa entre eles. Logo, o cérebro, ao operar junto àqueles espíritos biliares, torna-se capaz de harmonizar – profunda e eficazmente – diversas impressões sensíveis advenientes do contato entre os órgãos dos sentidos e as coisas externas, ficando mais atento às sutis captações impressivas visuais e auditivas.

A título de ilustração, consideremos a deusa grega Íris, presente na *Iliada*⁴⁵¹, de Homero, mensageira entre olímpicos e humanos: sua função é de estabelecer comunicação entre os níveis numênico e antrópico – essa divindade forja um liame entre Céu e Terra⁴⁵². Nessa vinculação, Íris é considerada a personificação do semicírculo aéreo policrômico chamado de “arco-íris”. Seria lícito reputarmos que a função de Íris parece esclarecer a do arco-íris produzido na interioridade humana por meio da relação entre a bile e o coração: não se trata somente de aperfeiçoar, através dos vapores espirituais multicolores, as operações cerebrais condizentes a impressões sensíveis, mas também de estabelecer as condições para examinar, com maior eficácia e rapidez, assuntos altaneiros: “Daqui provêm os filósofos originais – particularmente quando a sua alma se aparta dos movimentos externos e do seu próprio corpo, ela se torna o

⁴⁴⁹ Uma substância volátil é aquela que, facilmente, passa do estado líquido ao gasoso.

⁴⁵⁰ A fleuma é um humor úmido e frio produzido pelo cérebro, que, ao ter contato com os quentes espíritos biliares policromáticos, mescla-se a eles, esquentando-se.

⁴⁵¹ HOMERO, 2020, 786-808, p. 95.

⁴⁵² GRIMAL, 2005, p. 253-254.

mais próxima possível das coisas divinas e um instrumento das ações divinas”⁴⁵³. Esses tipos espirituais facilitam a ascensão das operações relativas aos graus anímicos de Opinião e de Razão, possibilitando um maior afastamento corpóreo.

Existe um processo que, começando pelo corpo, facilmente chega às operações anímicas que se aproximam da Mente e do Uno. Quando isso ocorre, há, da parte dessas operações, um exame das coisas superiores, próprias da Filosofia. Mesmo assim, os espíritos multicolores, por facilitarem considerações atinentes às impressões sutis de ordem visual e auditiva, favoreceriam a contiguidade com os graus opinativo e racional, fazendo que os atos destes se tornassem mais dominantes que os atos corpóreos. Ao haver essa dominância, há também ascensão a patamares ainda mais excelsos, permitindo à Razão se aproximar, pela Mente, do Uno – princípio de todas as coisas.

Demais, deduz-se que os espíritos policromáticos são de qualidade superior aos animais, produzidos exclusivamente pela evaporação sanguínea causada por intermédio das palpitações cardíacas. Aqueles são bem mais voláteis e sutis que estes, pois advêm duma ação que relaciona a cálida umidade sanguínea do coração com a bile negra, que, por destilação, engendra espíritos de ordem sutilíssima, os quais, pela constituição vaporal que lhes assiste, refratam os sutis raios vitais cardíacos, que são a luz vivificadora do ser humano.

Espíritos biliares veiculam com muito mais eficácia a energia vital – refratada neles em diversas cores harmônicas – ao cérebro, que, iluminado pela policromia espiritual, desempenha melhor, com maior penetração e eficiência, as suas funções:

Pois os espíritos dessa espécie de bile negra tornam-se o mais possível rarefeitos pelo calor, quando comprimidos nas passagens mais estreitas, devido à sua uniformidade; tendo sido espremidos por essas passagens mais estreitas, emergem mais sutis. Depois, de maneira similar, são mais quentes e, ao mesmo tempo, mais brilhantes; em terceiro lugar, são de movimento rápido, e mais vigorosos em ação; em quarto: jorrando continuamente de um sólido e estável humor, prestam-se à ação pelo maior tempo possível. Confiado em tal obediência, nosso espírito explora avidamente e persevera na investigação por muito mais tempo. Seja o que for que esteja investigando, ele o encontra mais facilmente, percebe com clareza, com certeza julga e retém o que foi julgado por muito tempo⁴⁵⁴.

⁴⁵³ FICINO, 1998, I, 6, p. 120-2: “*Hinc philosophi singulares evadunt, praesertim cum animus sic ab externis motibus atque corpore proprio sevocatus, et quam proximus divinis et divinorum instrumentum efficiatur*”.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, I, 4, p. 11-18. “*Spiritus enim sub angustioribus atrae bilis eiusmodi compressi meatibus vehementiore ob unitatem calore maxime tenuantur, perque arctiores meatus expressi subtiliores erumpunt; deinde calidiores similiter atque eadem ratione lucidiores; tertio motu agiles, actione vehementissimi; quarto solido stabilique humore iugiter emanantes actioni diutissime serviunt. Tali autem animus noster obsequio fretus indagat vehementer, perseverat investigando diutius. Facilius quaecunque investigaverit, invenit, clare perspicit, sincere diiudicat, ac diu retinet iudicata*”.

Os espíritos biliareos percorrem as passagens mais estreitas do coração, nas quais sofrem pressão em decorrência da temperatura elevada, pois se concentram em maior quantidade nelas, adelgaçando-os. Noutras palavras, quando irrompem de estreitas vias, os espíritos biliareos ficam mais brilhantes e quentes que os outros tipos espirituais, sendo, inclusive, mais céleres nas suas movimentações, pois se tornam bastante voláteis, sem perder a força de seus atos. Tudo isso se faz presente no fato de que esses espíritos surgem da bile negra, que, dentre os quatro humores, é o mais estável, porque é o mais espesso deles. Dessa forma, os espíritos oriundos dela comportam a qualidade da estabilidade, o que implica maior tempo de atuação na zona cerebral, propiciando-lhes que se demorem no exame de algo, o que facilita o aprofundamento – isso garante maior clareza e retenção de juízo sobre aquilo que se esteja perscrutando.

Quando mediados pelo coração, os espíritos biliareos semelham os espíritos animais, pois ambos atuam em regiões súperas da fisiologia humana; contudo, os biliareos têm maior qualidade que os animais, pois são mais brilhantes, vigorosos, resistentes e sutis. Em comparação aos biliareos, os espíritos animais não são constituídos de tanta quentura nem tanta delgadeza, já que a maneira com que são gerados é menos cálida que a daqueles outros: o vapor vindo desde a cocção da bile negra, passando pelo órgão cardíaco, torna os espíritos biliareos mais quentes que os animais; quando – pelo coração – aqueles irrompem no cérebro, atuam não só mais agilmente, mas também durante mais tempo – isso favorece que se tenha a compenetração no exame da imagem entitativa apreendida. Assim, contribuem na aproximação dos graus de Opinião e de Razão, os quais possibilitam a ida até os níveis superiores do real.

Importa notar que a atuação dos espíritos biliareos faz da fisiologia cerebral algo bastante sensível às influências visuais e sonoras provindas do espaço exterior, inclusive as atinentes ao âmbito astral, em que a movência planetária concebe, desde suas Almas (ou Musas), sonoridades que influem no âmbito terrestre. Além disso, os espíritos biliareos facilitam a via ascensional ao princípio de tudo – donde a ação anímica racional se distancia do corpo, a fim de ocupar-se das ideias da Mente, que refletem o Uno – já que dão azo ao influxo do *furor poeticus* no indivíduo, sedimentando o caminho – em âmbitos espiritual e opinativo – para que, pelo grau da Razão, a alma alcance sua ascensão.

No que respeita aos espíritos biliareos multicolores, não são eles a fumaça superaquecida da bile adusta. Ela ocorre pelo licor negro, denso e seco que sobra após a produção de espíritos animais ser exaurida pelo coração – devido à insistência insalubre nos estudos – enquanto que aqueles outros (*i.e.*, os espíritos biliareos) provêm do adequado aquecimento duma bile negra de boa qualidade, que não se incendeia, mas que, cozida salutarmente, garante a extração de suas nobres potencialidades.

Uma das funções dos espíritos biliares é o aclaramento da operação cerebral, permitindo a ela, eficazmente, harmonizar a diversidade de impressões sensíveis – advenientes dos sentidos corpóreos. Mediante isso, os espíritos biliares derriscam a confusão, a qual, sem a atuação deles, ocorre em domínio cerebral; tal confusão, como explanaremos, estende-se à *phantasia*.

Em suma, essas espécies espirituais, ao estarem em estreitos vasos cardíacos, irrompem, a altas temperaturas, no âmbito cerebral, eliminando operações confusas, a fim de ordená-las e harmonizá-las, preparando-as para serem adequadamente consideradas pela *phantasia*, que, ao agir entre cérebro (órgão corpóreo, que se situa no grau de Natureza) e o grau opinativo, lida com a forma particular, favorecendo penetrantes operações do grau de Razão, que abstrai a matéria particularizadora da forma para apreender somente esta última, considerando-a em si mesma, a fim de ver as ideias da Mente refletidas em instância formal.

Acerca do ato ascensional, os espíritos biliares que sobem ao cérebro estabelecem, pelos meandros da *phantasia*, as veredas que melhor façam a comunicação entre o grau de Opinião e o corpo, facilitando o acesso da Razão aos objetos tomados pelo grau opinativo – a sutileza dos espíritos biliares é de tal ordem, que não parece absurdo considerar que, de algum modo, ela toca as altas operações da Opinião, auxiliando a melhor atividade desta, com a finalidade de facilitar a posterior atuação da Razão sobre a qualidade opinativa.

4.6 O poeta e o acadêmico: um cotejo

Na *Introdução ao Íon de Platão*, Ficino diz que a inspiração poética acontece em alguém inepto, ou seja, alguém desprovido de aptidão intelectual, erudição ou mínima instrução:

Além disso, frequentemente vemos um homem inculto e inepto que, de súbito, transforma-se num bom poeta, que canta algo magnífico e divino e alcança grandes coisas no momento [do *furor*], mas não [por causa] de sua capacidade humana, e, sim, de uma inspiração divina⁴⁵⁵.

Um homem desse tipo aufere grandes feitos por causa do *furor* que o inspira a poetar de modo destacado. No contexto da *Introdução ao Íon*, os influxos do *furor poeticus* não se dariam por causas humanas (ou adquiridas), pois é preciso que um homem, para ser inspirado, tenha uma disposição fisiológica propícia, por natureza, a recebê-los.

⁴⁵⁵ FICINO, 2008, p. 202-204: “*Praeterea saepe videmus rudem hominem et ineptum subito in poetam bonum evadere et aliquid magnificum divinumque cantare; magna vero in momento assequi non humani ingenii est sed divinitus inspirati*”.

Note-se que um homem que esteja em condições fisiológicas adequadas para receber o *furor poeticus* não precisa ser erudito, tampouco versado em técnicas de linguagem – a exemplo da Oratória. Nos termos expostos na *Introdução ao Íon de Platão*, o acadêmico difere do poeta: aquele se dedica às atividades de estudo, enquanto que este, não. E o problema aparece à medida que a abordagem sobre a função da bile negra é mormente relacionada aos acadêmicos; todavia, é imprescindível deslindar de que maneira a atribuição se liga aos poetas.

Para tentarmos responder a essa questão, voltemos ao *De vita*, no qual Ficino, ao evocar diversas autoridades, assevera que somente os melancólicos, isto é, os que produzem quantidades significativas de bile negra, são excitados pelo *furor poeticus*:

Até aqui é suficiente assinalar que, por causa disso, os sacerdotes das Musas são melancólicos desde o início ou assim se tornam em consequência do estudo – parece-me suficiente ter mostrado por razões, em primeiro lugar, celestes; em segundo, naturais; e, em terceiro, humanas. Isto o confirma Aristóteles, no livro *Problemas*⁴⁵⁶, em que diz, com efeito, que todos os homens que se destacaram em qualquer habilidade que seja foram melancólicos. A esse respeito, aquela afirmação platônica, que está escrita no livro *De Scientia*, confirmou que os homens geniais claramente costumam ser excitados e furiosos. Também Demócrito afirma que ninguém consegue ser verdadeiramente genial, se não está tomado por uma espécie de furor. O nosso Platão no *Fedro* parece aprovar isso, dizendo que, sem furor, é vão bater às portas da poesia. E, ainda que aqui ele queira dizer o furor divino, segundo os médicos, ninguém – senão os melancólicos – é excitado por um furor dessa natureza⁴⁵⁷.

Consoante Ficino, os homens tocados pelos sons das Musas são melancólicos, isto é, produtores de bile negra, dado que, em grego, a palavra *μελαγχολία* é a junção de duas palavras: *μέλας* (“negro”) ⁴⁵⁸ e *χολή* (“bile”) ⁴⁵⁹. Como já se viu, as Musas são tomadas enquanto Almas das esferas celestes, que, nas suas revoluções, emanam sons que percorrem o espaço e, em

⁴⁵⁶ Na esteira de Baycer (2022, p. 77), elucidamos que há dúvidas sobre a autoria da obra *Problemas* (*Problemata*), sendo “[...] considerada apócrifa atualmente”; porém, o pensador florentino a via como autêntica, “[...] e pesquisas (MILLÁN, 2004, p. 11) indicam que o trecho evocado provém do Estagirita, dado haver referência clássica a essa passagem”, pois há “[...] uma afirmação de Cícero que retoma o mesmo trecho aludido por Ficino: ‘Certamente, Aristóteles afirma que todos os engenhosos são melancólicos’ [*Aristoteles quidem ait omnes ingeniosos melancholicos esse*] (CÍCERO, 1927, I, 33)”. Quanto a esta tradução, cf. BAYCER, 2022, p. 77.

⁴⁵⁷ FICINO, 1998, I, 5, p. 115: “*Hactenus quam ob causam Musarum sacerdotes melancholici vel sint ab initio vel studio fiant, rationibus primo coelestibus, secundo naturalibus, tertio humanis ostendisse sufficiat. Quod quidem confirmat in libro Problematum Aristoteles, omnes enim inquit viros in quavis facultate praestantes melancholicos extitisse. Qua in re Platonicum illud quod in libro De scientia scribitur confirmavit, ingeniosos videlicet plurimum concitados furiososque esse solere. Democritus quoque nullos inquit viros ingenio magnos, praeter illos qui furore quodam perciti sunt, esse unquam posse Quod quidem Plato noster in Phaedro probare videtur, dicens poeticas fores frustra absque furore pulsari. Etsi divinum furorem hic forte intelligi vult, tamen neque furor eiusmodi apud physicos aliis unquam ullis praeterquam melancholicis incitatur*”. (Tradução cotejada com a de CARVALHO, 2019, p. 321).

⁴⁵⁸ BAILLY, 2000, p. 1243, s.v. *μέλας*.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 2144, s.v. *χολή*.

vibrações aéreas, atingem o humano: cada qual é influenciado pelos planetas; contudo, há aqueles que, por serem mais sensíveis, afetam-se mais profundamente. Saturno, por exemplo, influencia na quantidade de bile negra engendrada naturalmente por alguém. Logo, vê-se que, na produção da bile negra, há contiguidade entre as causas celeste e natural – aquela interfere na quantia que se faz desta.

No excerto supracitado, o pensador italiano aponta que algumas pessoas, *desde o início*, têm melancolia e que outras a adquirem mediante o estudo. Consecutivamente, ele enumera as causas desse temperamento: “[...] por razões, em primeiro lugar, celestes; em segundo, naturais; e, em terceiro, humanas”⁴⁶⁰.

A causa *celeste* influencia tanto a *natural* como a *humana*, razão pela qual ela se encontra em primeiro lugar na hierarquia ficiniana. Diferem entre si as causas natural e humana, à medida que a bile negra surge nesta por hábito adquirido, ao passo que naquela essa bile já faz parte da compleição da pessoa. Consoante Ficino, a melancolia propiciaria a genialidade a partir do *furor*, desde que este encontre condições propícias para surgir no indivíduo.

Ainda sobre aquele excerto, M. Ficino retoma uma série de autoridades para justificar a relação entre melancolia, genialidade e *furor*: de início, recorre a Aristóteles, para sustentar que as pessoas mais proeminentes são melancólicas; em segundo lugar, evoca Platão para declarar que os gênios são excitados pelo *furor*; em terceiro, cita Demócrito, com a finalidade de asserir que certo tipo de *furor* provoca a genialidade; em quarto, regressa a Platão, com o fito de argumentar que esse tipo de *furor* leva à poesia; por fim, o filósofo florentino refere-se à classe médica, para referendar que o *furor poeticus* causa influxos nos produtores do líquido biliar negro, gerador do temperamento melancólico. Em suma, Ficino sustém, de saída, que as pessoas de pensamento eminente são melancólicas; em seguida, alia a concepção de “genialidade” com a de *furor poeticus*, indicando que este é causa daquela.

Inspirado pelo *furor poeticus* como resultado da disposição melancólica, o poeta realiza feitos geniais. Contudo, quando se coteja o *De vita*⁴⁶¹ com a *Introdução ao Íon de Platão*⁴⁶², nota-se que, no primeiro, Ficino defende que a genialidade poética pode ser alcançada tanto por aqueles que naturalmente produzem bile negra (*i.e.*, por causa natural) quanto por aqueles que a adquirem por atividades de estudos constantes e intensas (*i.e.*, por causa humana); na *Introdução ao Íon*, o filósofo argumenta que o inculto ou inepto também se capacita a ser um poeta inspirado. Ademais, M. Ficino, nessa obra, afirma que o poeticamente inspirado não é

⁴⁶⁰ FICINO, 1998, I, 5, p. 115: “[...] *rationibus primo coelestibus, secundo naturalibus, tertio humanis* [...]”.

⁴⁶¹ *Ibid.*, I, 5, p. 115.

⁴⁶² FICINO, 2008, p. 202-204.

engenhoso, nem sofisticado: sem aptidão à intelectualidade, produz belíssimas poesias por infusão da inteligência divina:

Por meio disso, Deus mostra claramente, por sua vontade, que esta inteligência é infundida para que, desse modo, se demonstre que alguns [homens] ineptos são frequentemente [mais inspirados] do que os engenhosos, [e que ele] arrebatava mais os insanos do que os habilidosos. Isso acontece para que não [se animem] a fazer poesia, caso se valessem de agudeza e sofisticação humana⁴⁶³.

A *Introdução ao Íon de Platão* assevera que a inspiração poética não ocorre “[por causa] da capacidade humana”⁴⁶⁴, isto é, não acontece por hábito adquirido, mas sim, pela compleição natural, que concede as condições necessárias para o advento do *furor poeticus*. Embora a obra não mencione a bile negra, infere-se haver operações internas que propiciam o surgimento desse *furor*, pois ali se diz que a alma, decaída no corpo, distribui-se “[...] em várias operações [...]”⁴⁶⁵, voltando “[...] os olhos aos [seres] particulares”⁴⁶⁶; dessarte, “[...] as suas partes superiores quase que dormem, e as inferiores são dominadas por outras: aquelas são afetadas pelo torpor; e estas, pelas perturbações [...]”⁴⁶⁷. As operações que, de algum modo, relacionam-se a essa alma, estão cheias de discordâncias e assimetrias. Ademais, Ficino arrazoa que o influxo do *furor poeticus* no corpo “[...] chama, excita, estimula e inflama”⁴⁶⁸ para despertar operações anímicas relativas ao corpo.

Para compreender as noções de “torpor” e “discórdia”, recordemos a função da alma, já que, nessa circunstância, M. Ficino sustenta a ideia segundo a qual a alma está decaída no corpo e distribuída em várias operações. Assim sendo, é preciso entender como a alma se distribui em variegadas operações corpóreas. No Capítulo 1 desta Tese, discorreremos sobre a tríplice atuação da Alma: como (i) Alma do Mundo, (ii) Alma das Esferas Celestes e (iii) alma do indivíduo. Logo, cumpre examinarmos em que medida a alma descaída, ou seja, a alma do indivíduo, distribui-se ao longo das operações atinentes ao corpo.

Dissemos que Razão e Opinião são operações anímicas que se relacionam, cada qual a seu modo, com o corpo: inicialmente, a Opinião lida com formas particulares apreendidas pelos

⁴⁶³ FICINO, 2008, p. 204: “*Qua in re perspicue Deus ostendit nutu suo intelligentiam hanc infundi, utque ita esse demonstret, saepe ineptos quosdam potius quam urbanos, insanos potius quam prudentes rapit, ne, si acutis prudentibusque viris ad haec uteretur*”.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 204: “[...] *non humani ingenii est* [...]”.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 196: “[...] *in operationes varias* [...]”.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 196: “[...] *respiciensque ad singula* [...]”.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 196: “[...] *partes eius superiores pene obdormiunt, inferiores aliis dominantur: illae torpore, istae perturbatione afficiuntur* [...]”.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 196: “[...] *revocat, exagitat, stimulat et inflamat* [...]”.

órgãos dos sentidos; depois disso, a Razão desparticulariza tais formas para considerá-las universalmente. Noutras palavras, Razão e Opinião se põem em ação à medida que lidam com as formas de entes sensíveis. A Opinião é um grau próximo ao corpo, motivo pelo qual aguarda ações cerebrais quanto à forma particularizada dos entes apreendidos, a fim de captá-la. Sem a boa operação cerebral, a Opinião não se ativa e, assim, impossibilita a ativação da Razão. Com isso, ambas as dimensões anímicas permanecem adormecidas.

Sem a boa atividade cerebral, as operações anímicas da Opinião e da Razão ficam latentes e dependentes de diversas atividades corpóreas – distribuídas entre os órgãos e os espíritos – para despertarem. Sendo assim, a alma, longe da Mente e do Uno e perto do corpo, precisa despertar por meio de operações cerebrais auxiliadas pelos espíritos biliares. Assim, torna-se possível compreender como a alma distribui-se em várias atividades fisiológicas, pois que, anérgica, fica à mercê do corpo até que seja ativada pela boa dinâmica dos espíritos biliares no cérebro.

Na *Introdução ao Íon de Platão*, também se diz que as partes inferiores, relativas à alma, afetam-se pela perturbação: desacordada, a alma se condiciona à corporeidade, que, caso esteja destemperada pelos humores, turvará as atividades cerebrais, impedindo-a de desadormecer, o que causará torpor, isto é, inação anímica.

No âmbito da fisiologia humana, o cerne da vitalidade é o coração, que gerencia tanto o sangue (enviando-o a todo o corpo) quanto os vapores espirituais, que nele se transformam. De modo inadvertido, porém, pode acontecer uma discórdia nessa inter-relação cárdico-vaporosa. Se recorrermos à etimologia, saberemos que o substantivo “discórdia” tem sua origem na língua latina: *discors*; seu prefixo {dis-}⁴⁶⁹ significa “fora” ou “separado”, e o substantivo *cor*⁴⁷⁰, “coração”; numa possibilidade tradutória, abarcaria o sentido de algo “separado do coração”. Desse modo, a discórdia parece ocorrer quando as operações cardíacas – referentes ao sangue e aos espíritos mais sutis – se enfraquecem. Assim, o coração precariza seus influxos no corpo, e a fumaça do mosto biliar negro queimado atua *separadamente* do coração, subindo diretamente ao cérebro, causando confusões cognitivas. Após arrefecer, a fumaça cessa, restando apenas as fuligens da bile escaldada. Logo, não apenas o equilíbrio humoral é desfeito, como também a produção de espíritos é prejudicada, desequilibrando as relações ocorridas em âmbito fisiológico humano.

A discórdia fisiológica não necessariamente é súbita: ela pode ser um processo que acontece à proporção que o coração, cansando-se, é mais exigido para a produção de sangue e

⁴⁶⁹ GAFFIOT, 1934, p. 534, s.v. *dis*.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 439, s.v. *cor*, *cordis*.

espíritos mais sutis ou à medida que atividades se delimitam aos órgãos baixos do corpo, onde os vapores espirituais e o sangue são mais espessos e lentos. Tanto num como noutro caso, as atividades cardíacas são afetadas, causando discórdia e, consecutivamente, destemperando os humores, os quais geram os temperamentos, que, nesse caso, sofrem desproporção e se tornam assimétricos. Quando os humores são proporcionais, os órgãos tendem a funcionar bem – inclusive a produção de espíritos se torna equilibrada. Mesmo quando, por causas naturais e astrais, há, em fisiologia, um pouco mais de atrabile – sem, contudo, ultrapassar os limites toleráveis – há boa atividade dos órgãos que podem contribuir para o despertar das operações anímicas de Opinião e Razão. A tendência à melancolia (devido ao fabrico atrabiliário) não implica necessariamente o hábito de estudar, até porque, quando isso ocorre, torna-se inevitável, após certo tempo, os humores se desequilibrarem em uma feitura forçosa daquela bile – para além do tolerável pelo organismo. Portanto, nada impede que uma pessoa não estudiosa, que seja “inculta e inepta” (nos dizeres de M. Ficino), tenha predisposição natural a uma feitura excedente de bile negra e, por conseguinte, ao temperamento melancólico. Não nos estamos referindo à factual alta quantidade de bile negra, mas a uma tendência a esse temperamento, o que envolve uma disposição prévia a uma maior elaboração de atrabile.

Em ocasião oportuna, detalharemos o fato de que o *furor poeticus* surge de um processo em que uma pessoa por ele inspirada – sendo dotada de inépcia – não percebe as movimentações internas que ocorrem em sua fisiologia: trata-se dum processo interior que abarca tanto o correto aquecimento da bile negra – transmutando-a noutras cores – quanto o escorreito funcionamento cardíaco, que recebe os vapores biliares e os ilumina, com o propósito de remetê-los ao cérebro, que, ao recebê-los, se torna mais atento e “sensível” aos infrassons das sonoridades astrais, que, harmonizando as ações cerebrais, ativam operações anímicas de Opinião e de Razão. Esse *furor* aconteceria no instante em que o cérebro, pelo órgão auditivo, capta sons das Musas planetárias e, por intermédio da faculdade da *phantasia*, desperta por inteiro as porções anímicas que se relacionam ao corpo. Tendo surgido o *furor* em alguém, este não se apercebe de como isso aconteceu, fato que provoca admiração, pelos seus feitos poéticos, naqueles que o observam.

Quando as supraditas considerações se juntam aos comentários expostos na *Introdução ao Íon de Platão*, temos condições de afirmar que o poeta – porque não se aplica aos estudos – difere do acadêmico, a despeito de em ambos – a julgar pelo que se lê no *De vita* – ser produzida a bile negra (por naturalidade naquele e por “estudiosidade” – por assim dizer – neste). Contudo, a *Introdução ao Íon* enfatiza que o chamado à inspiração poética é feito mais a pessoas in-

cultas e ineptas, ao passo que o *De vita* não especifica se o postulante a essa espécie inspiratória necessita de inépcia e incultura.

Ao abordar os atributos do poeta inspirado, a *Introdução ao Íon* parece aludir ao próprio *Íon*⁴⁷¹ de Platão, num passo em que apresenta um indivíduo (Tínico de Cálcis), que jamais fizera algo para ser recordado, a não ser quando compôs a mais bela poesia devotada a Apolo. Daí ser dito que a tessitura poemática de Tínico é testemunha da influência supra-humana, já que “[...] o deus nos mostra [...] que não são humanos estes belos poemas, nem de homens, mas divinos e de deuses”⁴⁷². Dessarte, o poeta seria um difusor da instância superior que o inspira. Tendo essa passagem em vista, Ficino demonstra que, embora inepta, uma pessoa, poeticamente inspirada, torna-se célebre, uma vez que passa a maravilhar a todos quantos ouvem aquela sua poesia.

4.7 Considerações gerais sobre o terceiro capítulo

Em conformidade à tradição médica estimulada por Hipócrates, os humores são líquidos viscosos que percorrem os sinuosos redutos da fisiologia humana, a qual, por sua vez, abarca quatro espécies humorais: sangue, bile negra, fleuma e bile amarela, cada qual sendo responsável pela produção dum específico temperamento: do sangue advém o sanguíneo; da bile negra, o melancólico; da fleuma, o fleumático; da bile amarela, o colérico. Em decorrência disso, o temperamento de um indivíduo surge da dominância quantitativa de determinado líquido humoral sobre os demais.

A fim de tratarmos do *furor poeticus*, concentramo-nos na bile negra, porquanto é ela que prepara o âmbito espiritual-fisiológico à recepção – segundo detalharemos no próximo capítulo – da sinfonia celeste, regida pela Alma do Mundo. Esse ato receptivo é possível devido à qualidade dessa bile, que – mediante a causa celestial que a beneficia com influxos saturninos

⁴⁷¹ PLATÃO, 2011, (534d4–535a11), p. 41.

⁴⁷² *Ibid.*, (534e1–535a2), p. 40-41.

e adequado aquecimento – transfigura-se em *candida* (i.e., “cintilante”), característica com que se mostra salutar ao organismo humano – quando apropriadamente fervida, a *bilis candida* solta vapores biliares que ascendem ao coração, que faz incidir a sua luminosidade nesse tipo vaporal, nele gerando diversas cores – como as do arco-íris.

Dessarte, tais vapores se tornam espíritos biliares, que, ascendendo nas sinuosas veredas fisiológicas, ocupam a zona cerebral, maximizando sua atenção sobre as impressões que recebe dos órgãos dos sentidos corpóreos: visão, audição, olfato, paladar e tato – destes, os mais nobres são os dois primeiros, porque, sendo capacidades bastante refinadas, captam tanto a iluminação quanto os sons, os quais se configuram em instâncias sutilíssimas do âmbito sensível. Em outras palavras, essa ultra-atenção vinda dos espíritos biliares policrômicos capacita o cérebro a captar as sutilizas sônicas e lumínicas, que, harmonicamente, participam da tessitura do real.

Se a bile negra for superaquecida, sofrerá combustão e se tornará bile adusta, que, nessas condições, libera uma escura fumaça, que chega ao cérebro e lhe causa confusões e, pois, estado de loucura. Isso acontece por uma causa adquirida (humana) como consequência da uma intensa dedicação ao estudo, que superaquece a atrabile, esfumaçando-a até os cimos da fisiologia antrópica.

O indivíduo que se torna apto a receber influxos da sutil – mas poderosa – sinfonia astral é aquele que, fisiologicamente, está predisposto a engendrar um pouco mais da bile negra que dos outros humores. Não só: o seu organismo capacita-se a produzir um líquido biliar negro de boa qualidade, propenso a transformar-se em *candidus* (“cintilante”), que, ao ser bem cozido, solta um vapor benéfico, que favorece a aparição de espíritos biliares policrômicos, os quais se conformam ao âmbito cerebral humano.

Uma pessoa inepta pode predispor-se à feitura de bile negra e, sem sabê-lo, realizar a sua transmutação para a *candida bilis*, que é a base da formação dos espíritos biliares multicolores, os quais habilitam o cérebro a atentar aos influxos da sinfonia celestial. E, mesmo sem ter adquirido conhecimentos a partir de estudos (tais quais os acadêmicos), um indivíduo inepto, nessa conjuntura, tem seus espíritos e seu cérebro mobilizados pela doce sonoridade astral, fato que lhe permite acessar a sua dimensão anímica, que, consoante veremos, realizará inteiramente a manifestação que diz respeito ao *furor poeticus* a partir do âmbito antrópico assim caracterizado.

5 CAPÍTULO IV

O *furor poeticus*

De progênie latina, o substantivo *furor* foi empregado pela vez primeira – segundo nos afirma Macedo⁴⁷³ – pelo orador e político romano Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.), nas *Tusculanas*⁴⁷⁴, com a finalidade de traduzir a expressão grega *θεία μανία* (“loucura divina”)⁴⁷⁵, propugnado por Platão.

A esse respeito, a comentadora também comenta:

No dicionário *Littre*, encontramos nove significados para *furor*: 1) loucura frenética; 2) paixão excessiva por uma pessoa; 3) paixão excessiva por uma coisa; 4) hábito inoportuno em fazer alguma coisa (costumeiramente); 5) cólera extrema; 6) arrebatamento, violência; 7) agitação violenta de coisas inanimadas; 8) transportamento que encanta a alma; furor divino; 9) no plural, dizem-se arrebatamentos, transportamentos de todo gênero⁴⁷⁶.

Macedo propõe a retenção de três noções gerais dessa lista: “loucura, paixão excessiva e arrebatamento”⁴⁷⁷. Esses sentidos precisam o significado da palavra latina *furor*. Consoante Panofsky⁴⁷⁸, o significado de “paixão excessiva” para *furor* também é considerado por Cícero⁴⁷⁹, que, com isso, preserva o duplo significado da palavra: “loucura” e “arrebatamento da alma”⁴⁸⁰.

Na Renascença, a noção de *furor divino* – correlata ao platonismo – estava circunscrita aos círculos de intelectuais⁴⁸¹. Macedo indica que o *Vocabulário dos acadêmicos de Crusca* foi um guia semântico para o Renascimento italiano. Essa obra não comporta o sentido positivo de *furor*, porque o define como “fúria; ímpeto imoderado predominando sobre a razão; loucura (do latim *furor, insania*)”⁴⁸². Dessarte, vê-se uma ambiguidade no significado de *furor*, uma vez que tanto indica “inspiração divina” quanto “loucura” (*i.e.*, distúrbios cerebrais): o primeiro tem

⁴⁷³ MACEDO, 2007, p. 17.

⁴⁷⁴ CÍCERON, 1968, III, 5, p. 60, *apud* MACEDO, 2007, p. 17.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, III, p. 5.

⁴⁷⁶ MACEDO, 2007, p. 17-18: “Dans le *Littre*, nous trouvons neuf significations pour le mot *fureur*: 1) folie frénétique; 2) passion excessive pour une personne; 3) passion excessive pour une chose; 4) habitude inopportune de faire quelque chose (familièrement); 5) colère extrême; 6) emportement, violence; 7) agitation violente de choses inanimées; 8) transport qui ravit l’âme, fureur divine; 9) au pluriel, se dit des emportements, des transports de tout genre”.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 18: “[...] folie, passion excessive, emportement”.

⁴⁷⁸ PANOFSKY; SAXL; KLIBANSKY, 1989, p. 397, *apud* MACEDO, 2007, p. 18.

⁴⁷⁹ CÍCERON, 1968, III, p. 5.

⁴⁸⁰ MACEDO, 2007, p. 18.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁸² Cf. VOCABOLARIO DEGLI ACCADEMICI DELLA CRUSCA: con tre indici delle voci, locuzioni et proverbi Latini e Greci, posti per entro l’opera. Venise, Giovanni Alberti, 1612, p. 373: “[...] *furia, impeto imoderato predominante la ragione, pazzia (lat. furor, insania)*”.

cunho platônico; o segundo, um traço vulgar. Ao examinar tais questões, Macedo assere que, consoante Ficino, o “[...] furor divino encontra seu contrário na loucura”⁴⁸³.

O *furor*, enquanto inspiração divina, é objeto de análise de M. Ficino em diversos textos. Destaque-se que o pensador florentino não versa exclusivamente sobre o *furor poeticus*, embora o tratamento que lhe dedica seja proeminente. Ademais, discorre acerca de outras três espécies, chamadas *furor mysterialis* (“furor mistérico”); *furor vaticinium* (“furor vático”); *furor amatorius affectus* (“furor – do afeto – amatório”). Os quatro aludem às sendas divinas que podem ser trilhadas pelos seres humanos.

Conforme Macedo⁴⁸⁴, dependendo da obra ficiniana, a ordenação entre os *furores* muda: no *De divino furore*: (i) amatório, (ii) poético, (iii) mistérico e (iv) vático; na *Introdução ao Íon de Platão*: (i) poético, (ii) mistérico, (iii) vático e (iv) amatório; no *Comentário ao Banquete*: (i) poético, (ii) mistérico, (iii) vático e (iv) amatório; na *Carta a Naldo Naldi*: (i) amatório, (ii) vático, (iii) mistérico, (iv) poético; na *Carta a Petro Divito*: (i) amatório, (ii) poético, (iii) vático e (iv) mistérico; no *Comentário ao Fedro*: (i) amatório, (ii) poético, (iii) mistérico e (iv) vático. Note-se que o *furor poeticus* tem a sua posição mudada em certas obras: ora aparece em primeiro lugar, ora em segundo, ora em último. A mudança de posição dos *furores* nessas obras ficinianas indicaria, de acordo com Macedo⁴⁸⁵, correspondência entre eles e os graus que a Alma percorre: o *poético* diria respeito à Natureza; o *mistérico*, à Opinião; o *vático*, à Razão; o *amatório*, à Mente.

A propósito, Macedo⁴⁸⁶ argumenta que as tentativas de sistematizar os *furores* não obtêm êxito frequente; mesmo a ordenação dos *furores* – na comparação entre as obras – não é de todo inteligível. Ainda assim, M. Ficino, no *Comentário ao Fedro*, intenta exprimir a razão pela qual Sócrates, no *Fedro* de Platão, classifica a poesia em terceiro lugar:

Por que [Sócrates] pôs a poesia no terceiro grau dos *furores*? Porque lembrou que *vático* é o primeiro; *mistérico*, o segundo; *poético*, o terceiro; *amatório*, o quarto. É porque o vaticínio se refere ao conhecimento; a arte dos mistérios, à afecção (*affectum*) (ela sucede, portanto, à profecia); entretanto, a poesia desce à audição⁴⁸⁷.

⁴⁸³ MACEDO, 2007, p. 140: “[...] la fureur divine trouve son contraire dans la folie [...]”.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 136.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 136-137.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 139.

⁴⁸⁷ FICINO, 2008, 2, IV, p. 51.

De modo preciso, Macedo⁴⁸⁸, em sua análise sobre o *Comentário ao Fedro*, detecta outra ordem – e uma nova correspondência – entre os *furores*: o *vático* é correlato à razão; o *mistérico*, à afecção; o *poético*, à audição; o *amatório*, à visão. Logo, o *Fedro* levaria em conta a ordenação conforme às faculdades: a razão, faculdade excelsa, é seguida pelas demais. No entanto, Platão, no *Fedro*, não aborda os *furores* em consonância com o arcabouço dos graus de realidade (Uno, Mente, Razão, Opinião e Natureza). Diante disso, consideramos que, nesse excerto, Ficino visa a entender o argumento platônico nele mesmo, de acordo com a própria ordenação das razões tal como explicado no texto. Todavia, no *Comentário ao Banquete* e na *Introdução ao Íon*, parece haver, da parte de M. Ficino, uma ampliação de sua postura, já que se coloca como alguém que, ao lançar mão de conceitos platônicos, articula-os em seu próprio pensamento (*i.e.*, em filosofia já mais propriamente *ficiniana*). Por isso, nesses dois últimos *Comentários*, Ficino, consoante indicou Macedo⁴⁸⁹, trata dos *furores* enquanto associações anímicas com os graus de realidade, que, por não fazerem parte do arcabouço conceitual de Platão, se tornam estranhos a ele, razão por que a abordagem do filósofo de Florença se torna única, pois, de modo próprio, relaciona a noção de “inspiração”, oriunda de Platão, com as hipóstases plotinianas⁴⁹⁰.

Azara⁴⁹¹ asseve que, para o pensador florentino, os *furores* podem se ordenar segundo duas perspectivas: (i) a divina e (ii) a anímica. Ficino, no *Comentário ao Fedro* (assim como noutros textos seus), parte do ponto de vista divino, que, ao ser contemplado originariamente pela Alma – que ainda não caíra – inspira-a a poetar a respeito dele, realizando, assim, o *furor poeticus*, de vez que, no pós-queda, o *furor amatório* o excitaria à descoberta – pelos órgãos sensoriais – da beleza corpórea, que, assim, refletiria a beleza divina e tornaria propícia a ascensão anímica ao reencontro com o divino. Entretanto, no *Comentário ao Banquete* e na *Introdução ao Íon*, os *furores* se realizam em uma perspectiva anímica (ii)⁴⁹², de maneira que são encetados pelo *furor poeticus*, que, graças aos ouvidos atentos – capazes de escutar a sinfonia celestial – e aos olhos aguçados – capazes de enxergar a luminosa harmonia sensível⁴⁹³ – toca a porção inferior da alma e, desse modo, desperta-a em sua porção superior,

⁴⁸⁸ MACEDO, 2007, p. 136.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 136-137.

⁴⁹⁰ As hipóstases de Plotino foram abordadas na “Introdução” e no “Capítulo I” deste Trabalho.

⁴⁹¹ Cf. AZARA, 1993, p. LV-LVI, nota 121.

⁴⁹² A perspectiva que associa os *furores* aos graus de realidade também foi detectada por Macedo (2007, p. 136).

⁴⁹³ Ficino indica que, dentre os órgãos sensoriais, os da visão são os mais nobres, pois melhor captam a forma dos sensíveis; ademais, aponta, no *Comentário ao Banquete* (2002, VII, XIII), que a capacidade sensitiva se relaciona com o *furor poeticus*. Disso inferimos que, embora esse *furor* dê primazia à audição (para auscultar as sutis sonoridades astrais), os olhos não deixam de assumir função importante nesse contexto, devido a perceberem a harmonia dos sensíveis tanto pela iluminação solar sobre sua superfície como pela atuação da *forma* sobre a *matéria*. Em suma, a visão, estimulada pelo *furor poeticus*, nota a harmonia e o equilíbrio natural do mundo

que se inflama de amor pelo Uno, ascendendo em sua direção, a fim de unir-se a ele. De acordo com o que se lê no *Comentário ao Banquete* e na *Introdução ao Íon*, o amor à divindade é o ato mais nobre da Alma, não existindo nada mais eminente que ele. Porém, no que concerne ao *Comentário ao Fedro*, o *furor poeticus* é declarado como o mais altaneiro, visto que ele, na sua origem, teria inspirado a Alma, ainda pura, a contemplar o princípio de todas as coisas.

No limite, ambas as perspectivas se configuram em duas chaves interpretativas distintas a respeito dos *furores*. Doravante, porém, seguiremos aquela que é proposta pela *Introdução ao Íon de Platão*⁴⁹⁴, já que é esse texto que norteia nossa investigação.

Em consonância com a visada ontológica proposta pela *Introdução ao Íon*, o *furor amatório* é o mais elevado dos *furores*, uma vez que opera conforme a Mente – instância mais aproximada do Uno – na medida em que o *poético* atua junto ao grau de Natureza, que está bastante afastado do princípio supremo de todas as coisas. Isso parece mostrar que, na ordem dos *furores*, o *amatório* manifesta, em ato, todos os *furores* que o precedem, enquanto o *poético* pressupõe, em potência, os que o sucedem. Encetando pelo *poeticus*, que ontologicamente é o mais baixo dos *furores*, a abordagem se torna ascendente, visto que, partindo do infero, sobe ao mais alto *furor*. Em suma, o *poeticus* é o baixo; o *amatório*, o alto; o *vático* e o *mistérico*, os intermediários.

Devido a estar em um primeiro grau, o *furor poético* usa tons musicais para despertar as porções entorpecidas da alma humana, caída: e é mediante a harmonia tonal que aquelas partes são abrandadas e temperadas. O segundo grau é o *mistérico*, que – por meio de rituais sagrados, expiações e toda sorte de adorações ao divino – direciona as intenções desde a zona inferior da alma, a Opinião, até sua porção superior, a Razão, por cujo intermédio vê e adora o sagrado na Mente. No *furor mistérico*, as partes da alma alinham-se à Mente, possibilitando a sua unidade. No terceiro grau, o do *furor vático*, a alma, coligada à Mente, ascende, de fato entrando na via divina, propiciando a predição de eventos. E o quarto grau, o do *furor amatório*, permite que a Mente – por meio do anelo pelas belíssimas sapiência e bondade divinas – se alinhe ao princípio supremo e organizador do cosmos, tornando-se, de algum modo, una a ele. Em suma, o primeiro furor tempera discórdias e dissonâncias; o segundo junte as porções da alma à Mente; o terceiro

sensível, contribuindo (com os órgãos da audição e visão) para uma percepção poética da realidade material. Disso decorre ser possível deduzir que, consoante Ficino, visão e audição atuam no grau de Natureza.

⁴⁹⁴ FICINO, 2008, p. 194-207.

propicia que a alma adentre a via divina; o quarto⁴⁹⁵ liga, por meio do desejo apaixonado, a alma ao princípio divino, a este se unificando⁴⁹⁶.

5.1 As negações dos *furores* e os gérmens do *furor poeticus*

Importa aclarar que os quatro *furores* constituem o *furor diuinus*, pois ele comporta todos aqueles, na proporção em que fazem a alma chegar aos súperos níveis do real. Cada *furor*, por dizer respeito a certa etapa de subida ao Uno, compõe o movimento ascensional anímico: a elevação da alma aos níveis mais altos da realidade é uma espécie de moção, denominada *furor diuinus*, dado que os quatro *furores* nela contidos tendem – cada qual a seu modo – aos elevados graus da estrutura do real.

De acordo com Macedo, o “[...] furor divino encontra seu contrário na loucura”⁴⁹⁷. Em seu *Comentário ao Banquete de Platão*, cada um dos quatro *furores* tem sua respectiva negação:

Decerto certas paixões adulteradas parecem imitar falsamente esses quatro furores em seu mesmo número. O poético [é falsificado] por essa música vulgar, que apetece unicamente aos ouvidos. O mistérico, pela vã superstição de numerosos homens. O vático, pela falsa conjectura da prudência humana. O amatório, pelo ímpeto voluptuoso⁴⁹⁸.

Quanto a isso, Macedo pergunta: “como distinguir o verdadeiro furor do falso?”⁴⁹⁹. Pela sua resposta, sabemos que, no *poético* e na música, julgar-se-á a qualidade da obra; no *vático*, examinar-se-á a precisão da predição; no *amatório*, é o objeto amado que se encontra em jogo; por fim, no *mistérico*, é o conhecimento, porque a superstição é cega, sem base na Razão.

Ainda que trate de outros *furores*, M. Ficino, na *Introdução ao Íon*, enfatiza o *poeticus*, porque seria o fundamento dos demais. No *Comentário ao Fedro*⁵⁰⁰, Ficino aduz que, por serem engendrados em única fonte, os *furores* estariam imbricados entre si, pois cada *furor* encerraria,

⁴⁹⁵ No entendimento de M. Ficino, o *furor amatório*, por ser superior, é, do ponto de vista da ordenação ontológica, o objetivo a ser alcançado – daí, pois, o *poeticus* é inferior. Em outras palavras, todos os *furores* se realizariam no *amatório* à medida que tendem a ele e que, atingindo-o, completam-se nele. Mas, em Platão, o *amatório* – que, em Ficino, é o ponto de chegada – é o primeiro na ordem dos *furores*. Isso é assim porque, no sistema ficiniano, o *amatório* não estaria separado do *poético*, porquanto este comportaria, potencialmente, todos os outros *furores* que o precedem, e, à proporção que se manifesta, orienta-se, por intermédio do *mistérico* e *vático*, ao *amatório*.

⁴⁹⁶ Sobre as quatro espécies de *furor*, Cf. FICINO, 2008, p. 197-198.

⁴⁹⁷ MACEDO, 2007, p. 140: “[...] la fureur divine trouve son contraire dans la folie [...]”.

⁴⁹⁸ FICINO, 2002, VII, XV, p. 260-261: “Hos utique furores quattuor, totidem adulterini affectus falso imitari videntur. Poeticum quidem musica ista vulgaris quae auribus duntaxat blanditur. Mysteriale vana multorum hominum superstitio. Fatidicum, fallax prudentiae humanae conjectio. Amatorium libidinis impetus”.

⁴⁹⁹ MACEDO, 2007, p. 140: “[...] comment distinguer la vraie fureur de la fausse?”.

⁵⁰⁰ FICINO, 2008, p. 117.

em ato, a si e aos seus antecedentes, mas, em potência, somente seus sucessores. Dessarte, o *furor poético* conteria, em ato, a si e, em potência, os demais: o *mistérico*, em ato, envolveria a si e ao *poético*, porém, em potência, ao *vático* e ao *amatório*; o *vático* abarcaria, em ato, a si, o *poético* e o *mistérico* e, em potência, o *amatório*; este, enfim, abrangeria, em ato, a si e a seus antecedentes⁵⁰¹.

Nesse caso, um poema concebido pelo *furor poeticus* carregaria os germens – do *vático*, do *mistérico* e do *amatório* – que poderiam ser cultivados no poeta, preparando-o para recepção dos influxos advenientes dos outros níveis de *furores*. Mais que isso: a poesia, sendo o primeiro *furor*, tem de estar em ato em outros *furores*, que, assim, são poeticamente exprimíveis. E disso decorre que a poesia, na perspectiva da potência e do ato, apresentar-se-ia sempre em ato, em todos os demais *furores*, inclusive no *amatório*⁵⁰². A singularidade do *furor poeticus* é a de, diversamente dos demais, conter, em potência, todos os outros *furores*, excetuando a si mesmo. Quanto a isso, Kristeller⁵⁰³ assere que o impulso poético implicaria, em germen, a condução para a mente sagrada⁵⁰⁴.

Ademais, a abordagem feita por M. Ficino em *Quattuor diuini furores* corrobora o que dissemos há pouco, pois Rodrigues afirma que, nesse texto, há um tratamento para cada um dos quatro *furores*, não obstante – como se encontra na *Introdução ao Íon*⁵⁰⁵ – a atenção maior seja concedida ao *poeticus*. Sobre isso, aquele comentador diz que os *furores* *mistérico* e *vático* “[...] nos mostram que, de fato, eles próprios seriam consequências do *furor poeticus*, pois, do mesmo modo como considerou Platão, o conteúdo de versos poéticos, como de Orfeu, estava embebido de aspectos místicos, divinos e proféticos”⁵⁰⁶, que continham “[...] símbolos e alegorias, muitas vezes ininteligíveis aos olhos do vulgo, mas repletos de verdades divinas”⁵⁰⁷.

Segundo o exposto acima, o *furor poeticus* não somente seria o ponto de partida para as manifestações dos demais *furores*, que formam o *furor diuinus*, mas também admite a realização dele à medida que todos os *furores* se ativam em uma cadeia que tem seu ponto culminante na contemplação do Uno por meio da Mente. Noutras palavras, numa perspectiva ficiniana, o *furor poeticus* se configura em uma espécie de “ponto arquimédico”, a partir do qual se desencadeiam todos os outros *furores*, estabelecendo-se, assim, o *furor diuinus*.

⁵⁰¹ Cf. KRISTELLER, 1964, p. 309.

⁵⁰² FICINO, 2008, p. 194-207.

⁵⁰³ RODRIGUES, 2023, p. 183.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 183.

⁵⁰⁵ FICINO, 2008, p. 198-199.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 196-197.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 196-197.

5.1.1 Torpor e perturbação anímicos

Marsílio Ficino, na *Introdução ao Íon*⁵⁰⁸, assevera que o *furor poeticus* desperta e excita a alma: o ente humano tem uma dimensão espiritual que atua junto aos órgãos internos, de sorte que auxilia a dinâmica fisiológica, inclusive a do cérebro, o mais eminente dos órgãos humanos. Porém, para além do campo espiritual-fisiológico, há a alma, que, semiadormecida, mantém-se – pelos graus de Opinião e Razão – disponível para, quando for despertada e excitada, operar segundo as capacidades próprias desses graus.

Além do campo espiritual-fisiológico, há o anímico. Embora tais campos sejam diversos, comunicam-se. Por isso, quando M. Ficino declara que o *furor poeticus* desperta e excita a alma, isso quer dizer que esse *furor* completa a sua operação em campo anímico, e não propriamente no espiritual.

Ficino⁵⁰⁹ argumenta que a alma precisa ser preparada para o *furor poeticus*, pois, estando descaída dos graus súperos (do Uno e da Mente) e, ao se aproximar do corpo por meio da Razão e, sobretudo, da Opinião, quase adormece, isto é, tem a sua atuação enfraquecida diante de operações do corpo, que atua consoante sua fisiologia, composta por espíritos naturais, vitais e animais.

Quanto ao verbo “adormecer” (do latim *obdormire*⁵¹⁰), quando aplicado à alma, implica que ela se encontra inativa, isto é, em potência para operações corpóreas. No entanto, vejamos de novo o que diz M. Ficino: “[...] as partes superiores [da alma] quase dormem (*pene obdormiunt*)”⁵¹¹ – importa aqui atentar à sutileza do argumento ficiniano, pois não se trata de um adormecimento absoluto, e sim, dum estado de dormitação, em que acontece significativo enfraquecimento dos atos anímicos. Dessarte, a porção inferior da alma ficaria à mercê das atividades corpóreas, que, em âmbito ontológico, são inferiores às anímicas; mas, devido à falta de força para devidamente atuar, a alma se submeteria à dinâmica fisiológica, perturbando a conexão entre corpo, espírito e alma. Concomitantemente, a porção superior da alma operaria de modo indolente, pois que a inferior não estaria em condições de apresentá-la ao seu objeto próprio (*i.e.*, a forma).

Em meio a isso, o pensador florentino afirma que as partes superiores da alma “[...] são afetadas pelo torpor”⁵¹², enquanto as inferiores são afetadas pela “paixão”:

⁵⁰⁸ FICINO, 2008, p. 196-197.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, 2008, p. 196-197.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 196-197.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 196-197.

⁵¹² *Ibid.*, p. 196-197: “[...] illae torpore, istae perturbatione afficiuntur”.

Disso resulta que as suas partes superiores quase dormem, e as inferiores são dominadas por outras: aquelas são afetadas pelo torpor, estas pela perturbação. Em verdade, a alma inteira está preenchida pela discórdia e assimetria⁵¹³.

Uma vez apartada dos sumos graus da realidade, a alma, em âmbito humano, sofre uma bipartição em “superior” e “inferior”. Entendemos que a superior é o grau de Razão, e a inferior, o de Opinião. Ora enfraquecida pelo distanciamento dos graus de Uno e Mente, a alma tem dificuldades para bem atuar, visto que o âmbito corpóreo, ao se tornar dominante, embaraça a boa atuação daqueles dois graus anímicos: tanto a operação do de Opinião – que é o mais próximo do corpo – tem a sua conexão perturbada quanto a do de Razão – que está acima da operação opinativa.

Não tendo claro acesso a seu objeto, isto é, à forma particular (considerada pela instância opinativa), a Razão se enfraquece, sendo posta em estado similar a um entressono, tornando-se operativamente lânguida. Dessarte, há um desajuste nas operações anímicas, que, débeis devido à queda das regiões superiores no corpo, ficam à mercê de ações corpóreas. Logo, tanto a porção inferior quanto a superior se acham – cada qual a seu modo – sem força para atuar devidamente, porque, uma vez debilitadas, cedem lugar à dominância corpórea.

Por conseguinte, a debilidade da zona inferior da alma a perturba, dado que limita a sua influência no corpo: a ligação da instância anímica com a corpórea esmorece, de modo que esta última passa a imperar no indivíduo humano. As operações corporais, quando se desequilibram devido a algum destempero humoral – a exemplo de quando o abrasamento da bile negra libera uma fumaça escura, que, ao subir ao cérebro, suscita-lhe confusão cognitiva – causam um tipo de discórdia que precariza a comunicação entre corpo e alma. O liame entre ambos – que deve ser realizado pela *phantasia* – fica tão descompassado, que a alma, pela sua porção inferior, a Opinião, dissocia-se das operações cerebrais. Sem concordância com o corpo, o grau opinativo vê dificuldades em considerar seu objeto, isto é, a forma particular, motivo pelo qual se embaraça em apresentá-lo à Razão, que, sem poder enxergar com clareza a forma que precisa ser desparticularizada, não opera adequadamente e, assim, torna assimétrica sua relação com o grau opinativo.

⁵¹³ FICINO, 2008, p. 196-197: “[...] *ex quo partes eius superiores pene obdormiunt, inferiores aliis dominantur: illae torpore, istae perturbatione afficiuntur, totus vero animus discordia et inconcinnitate repletur*”.

5.2 *Phantasia confusa* e *Natureza versus Opinião e Razão*: as atuações dos *furores* sobre essas instâncias

No diálogo *Fedro*⁵¹⁴, Platão representa a alma humana como uma pequena biga atrelada a dois cavalos alados – um é bom e belo; outro, ruim – orientados por um auriga. As almas dos deuses, por sua vez, seriam qual suntuosas bigas – guiadas pelas divindades –, nas quais aqueles equinos seriam bons e alados. As bigas divinas, seguidas pelas humanas, dirigem-se, em fileiras espiraladas, para os patamares celestiais, com a finalidade de contemplar as excelsas Verdades. As divinas almas ascendem facilmente, porque os seus robustos cavalos são rápidos e bons para serem guiados, ao passo que as almas antrópicas têm dificuldades para seguir as das divindades, pois um de seus hípicas pende para baixo, prejudicando o comando do auriga, que não o treinou para obedecer-lhe. Os aurigas que os treinaram, entretanto, melhor seguem a numênica espiral, conseguindo, embora com dificuldades, ter alguma visão daquelas Verdades. Porém, os aurigas que não adestraram seus equinos rebeldes se tornam incapazes de acompanhar o circuito divino, pois ora olham para as alturas, ora para o cavalo, que, violentamente, causa solavancos para baixo, permitindo-lhes precárias visadas das Verdades. Todavia, mesmo os condutores que bem treinam os seus cavalos se veem, em certo momento, impedidos de, com as suas singelas bigas, seguir os deuses até as escalas mais sublimes: há um momento em que a subida se torna bastante difícil, de maneira que, inevitavelmente, chocam-se as bigas umas de encontro às outras, o que provoca tumultos e, pois, a queda das almas humanas, que adentram corpos materiais. Por isso, as frágeis bigas humanas se prejudicam, dado que se distanciam daquela almejada contemplação – e, sem serem nutridas pela Verdade, o que lhes resta é se alimentarem da opinião:

Há tumulto, então, e luta e suor extremo, e é quando, por ruindade dos cocheiros, muitas almas se estropiam, muitas machucam muita asa e todas, apesar de muita fadiga, sem se iniciarem na contemplação do ser, afastam-se, e, afastadas, se nutrem do alimento da opinião. Eis por que o grande esforço para ver a planície da verdade, onde é que ela está; porque o pasto que convém ao que há de melhor na alma é o daquele prado, e a natureza da asa, que dá leveza à alma, dele se alimenta⁵¹⁵.

Na “planície da verdade”, existe o melhor pasto para a alimentação dos cavalos de tipo virtuoso; os outros cavalos de outro tipo, porém, anseiam pelos pastos terrestres. Há um conflito entre ambos os cavalos, já que os do primeiro tipo tendem para cima, e os do outro, para baixo.

⁵¹⁴ PLATÃO, 2016, 248b-c2, p. 101.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 99-101.

As asas com as quais os bons cavalos voam encontram a nutrição nos prados da planície celeste; mas, quando dela se afastam, só lhes resta o alimento da opinião, ofertado em campos terrenos.

Os propósitos do presente trabalho não visam a interpretar o pensamento de Platão nele mesmo, e, sim, aspectos atinentes ao *furor poeticus* de Marsílio Ficino em sua *Introdução ao Íon*, à medida que, para elaborá-los, apropria-se de elementos doutros pensadores. Daí que uma apropriação assim não se amolda em rigoroso método estruturalista, caracterizado por entender, em minúcias, a ordem das razões de um texto filosófico, mas, antes, elege os aspectos da filosofia de outrem – a exemplo de Platão – para, desse modo, perscrutar como o apropriador – no caso, M. Ficino – assimila certos conceitos e os articula em seu pensamento. Uma análise sistemática de uma filosofia (de, por exemplo, Platão) para, posteriormente, compará-la em filigrana com a do apropriador (M. Ficino) seria bastante exaustiva. Por isso apresentamos brevemente o mito das almas aladas, exposto no *Fedro*⁵¹⁶, a fim de contextualizar os argumentos que Ficino, em sua *Introdução ao Íon*, expõe de maneira muito singular.

Apesar de a *Introdução ao Íon*, desde o título, fazer referência ao diálogo platônico *Íon*, esse texto não se configura como análise pormenorizada desse texto de Platão, e sim, em uma apropriação de certos conceitos platônicos, como os de *ἐνθουσιασμός* e *θεία δύναμις*⁵¹⁷, os quais se associam à concepção ficiniana de *furor poeticus*, que se articula às hipóstases plotinianas, as quais, por serem bem posteriores, não eram parte do arcabouço conceitual de Platão, quando considerou aquele *furor*. Porém, não se trata de uma simples associação entre *furores* e suas respectivas *hipóstases*, mas de uma abertura – por intermédio dessa associação – a um caminho que Marsílio Ficino percorre peculiarmente, com o propósito de sustentar a tese de que o acesso ao sumo princípio de todas as coisas se dá pelo estabelecimento do *furor diuinus*, que, formado pelo quarteto de *furores* de que vimos tratando, toma, enquanto ponto de partida, o *poeticus*, que, em germen, comporta todos os *furores* que o sucedem, os quais, à proporção em que se manifestam, abrem as sendas para o Uno.

Nessa *Introdução*⁵¹⁸, Ficino também relaciona o *furor poeticus* à distinção – proposta no *Fedro*⁵¹⁹ – entre bom e mau cavalo: tal *furor*, ao temperar discórdia e assimetria, “[...] distingue

⁵¹⁶ PLATÃO, 2016, 248b-c2, p. 99-101.

⁵¹⁷ Sócrates, a personagem com quem o rapsodo Íon dialoga, argumenta que os rapsodos atuam por inspiração, porque sua *performance* ante a plateia seria fruto do entusiasmo (*ἐνθουσιασμός*), recebido das Musas pelos aedos. Noutras palavras, o *ἐνθουσιασμός* pressupõe uma potência divina (*θεία δύναμις*), que advém das Musas e invade, inicialmente, os aedos, em seguida, os rapsodos e, por fim, a plateia à qual estejam cantando. Então, esses aedos, entusiasmados, comportam-se qual títeres das Musas, porque, devido a terem suas razões tomadas, eles ficam totalmente à mercê dessas deusas, conforme a explanação socrática.

⁵¹⁸ FICINO, 2008, p. 198-199.

⁵¹⁹ PLATÃO, 2016, 248b-c2, p. 101.

o bom cavalo, isto é, razão e opinião, do mau cavalo, isto é, da fantasia confusa e da natureza”⁵²⁰. Quer dizer, Ficino correlaciona o bom cavalo aos graus de Razão e de Opinião, ao passo que o mau cavalo é associado à *phantasia confusa* e ao grau de Natureza: o bom cavalo diz respeito aos graus anímicos, que, caídos, estão mais próximos do corpo que os graus de Mente e de Uno, enquanto o mau cavalo diz respeito às instâncias que atuam em âmbito corpóreo: as da Natureza e da *phantasia*.

Ficino não emprega o substantivo *phantasia* isoladamente, mas acrescenta-lhe o adjetivo *confusa*, indicando uma ação malsucedida da *phantasia*, o que se daria quando ela não se dirigisse para a Opinião e, após isso, à Razão. Sem orientação, a *phantasia* ficaria à mercê das atividades corpóreas que, sem a condução feita pela instância anímica, não encontrariam, do ponto de vista cognitivo, finalidade clara, pois são os graus opinativo e raciocinativo, que melhor guiam para a apreensão formal.

Recrudescida em âmbito corpóreo, a *phantasia* não encontra sua finalidade – permitir a condução da forma apreendida pelos sentidos até as operações próprias do grau opinativo. Quando a porção inferior da alma (*i.e.*, a Opinião) está perturbada, o transporte dessa forma se torna dificultado, atrapalhando a ação da *phantasia*, que, impedida de cumprir sua finalidade, torna-se *confusa* e, por decorrência, prejudica a comunicação, em âmbito cognitivo, entre alma e grau de Natureza. Este último, como já foi abordado antes, comporta as formas naturais particularizadas pela materialidade nos entes sensíveis e, a partir do momento em que se apreendem essas formas, são, pelo processo cognitivo que começa no âmbito cerebral, colocadas sob o invólucro da imagem, que, iluminada e visualizada pela *phantasia*, orienta-a à Opinião, coligando ambas (*i.e.*, Natureza e alma): essa relação seria possível pela boa atuação da *phantasia*, que ocorreria quando estivesse conduzida à Opinião. Contudo, sem essa condução, a *phantasia* fica confusa, aturdingo o liame entre os graus de Natureza e de Opinião.

Por ser o grau mais rente à materialidade, a Natureza é considerada um grau baixo, razão pela qual é preciso considerar que, para comunicar-se com a alma pela via cognitiva e atingir os graus súperos, a instância da Natureza precisa do intermédio do indivíduo humano que, apreendendo as formas naturais a partir dos entes sensíveis, possibilita, pela boa operação da *phantasia*, a comunicação entre aquela instância, por meio das suas formas, e o grau anímico de Opinião. No impedimento de acesso da forma natural à Opinião e, pois, à Razão, a *phantasia*

⁵²⁰ FICINO, 2008, p. 198-199: “[...] *bonum equum, id est rationem opinionemque, a malo equo, id est a phantasia confusa et natura, distinguit*”.

confusa põe-se a representar o mau cavalo, que tende às inclinações físicas, as quais o impelem para baixo, distanciando-o dos níveis superiores do real.

Reitere-se que Marsílio Ficino afirma que o *furor poeticus* “[...] distingue o bom cavalo, isto é, a razão e opinião, do mau cavalo, ou seja, a fantasia confusa e a natureza”⁵²¹. “Distinguir” (*distinguere*), nessa conjuntura, parece dizer respeito à diferenciação que deve ser feita entre Razão, Opinião, *phantasia* e Natureza, pois Opinião e Razão são graus pertinentes à Alma, enquanto a *phantasia* está aproximada da Natureza – conquanto a *phantasia*, quando bem atuante, volte-se à instância anímica da Opinião, com a finalidade de também agir no campo opinativo. Uma das razões pelas quais a *phantasia* fica confusa é a incapacidade de distinção de sua própria operação, porquanto, se se encontra em adequada operação, se capacita a observar o universal em forma particularizada – ela nota a universalidade formal em associação com a atividade opinativa, que prepara a forma para a Razão abstrair suas notas particularizantes, a fim de tomá-la como desparticularizada, ou melhor, universalizada.

Por não cumprir sua função, a *phantasia* se incapacita não apenas de transportar a forma natural e particular à operação da Opinião, como também não entrevê o universal no particular, dado que teria essa percepção quando o acesso ao grau opinativo se desse sem empecilhos. Quando cada instância cumpre sua incumbência, tem-se a distinção das operações, pois, operativamente, não se confundem umas com as outras, conquanto cada qual se possa relacionar às outras: logo, a associação entre elas não as confunde em suas atividades: por exemplo, a *phantasia*, para bem funcionar, requer tanto a forma natural – obtida desde a iluminação da imagem – quanto o grau de Opinião, uma vez que, em condições apropriadas, a *phantasia* consegue cancelar a transição da instância formal ao grau opinativo. Logo, a operação *phantastica* se torna boa, visto que bem realiza essa articulação, deixando de ser *confusa* para cumprir a finalidade que lhe cabe.

Naquilo que assiste ao *furor mistérico*, M. Ficino diz que “[...] faz das coisas temperadas um todo único a partir das partes”⁵²², porquanto estabiliza o reequilíbrio feito pelo *furor poeticus*, que, ao distinguir o bom do mau cavalo – literalmente, distinção entre Natureza e *phantasia* (*confusa*), de um lado, e Opinião e Razão, de outro – permite que cada uma cumpra – em articulação entre elas mesmas – suas respectivas operações. A manifestação do *furor mistérico* hierarquicamente alinha todas essas instâncias (*i.e.*, Natureza, *phantasia*, Opinião e Razão), de maneira que atuem em prol de um objetivo: permitir o acesso da for-

⁵²¹ FICINO, 2008, p. 198-199. “[...] *bonum equum, id est rationem opinionemque, a malo equo, id est a phantasia confusa et natura, distinguit*

⁵²² *Ibid.*, p. 198-199: “[...] *temperata unum totum ex partibus efficit* [...]”.

ma natural à Opinião e à Razão, a fim de este último ascender à Mente e, depois, ao Uno. Isso se confirma quando o filósofo florentino assevera que o *furor mistérico* “[...] em segundo lugar, submete o mau cavalo ao bom, e o bom, ao auriga, isto é, à mente”⁵²³; logo, Natureza e *phantasia* (que já não é *confusa*, devido à atuação do *furor poeticus*) sujeitam-se às operações anímicas de Opinião e Razão, para, em uma hierarquia, alinharem-se umas às outras – cada qual, em seu próprio lugar, procede em vista da que lhe é superior, a qual, ao receber o objeto que lhe é apropriado (*i.e.*, a forma proveniente do grau de Natureza), garante sua própria operação segundo a função que lhe cabe. Por mais que essas instâncias se distingam entre si, atuam de modo unitário, visto que têm o mesmo propósito. Mais: à medida que o *furor mistérico*, em sua atuação, derrama sua influência à internalidade espiritual-fisiológica, os humores são temperados, pois encontram um equilíbrio salutar, ainda que o indivíduo tenha predisposição melancólica, porquanto, nessa situação, infere-se que tal *furor* manteria relação harmônica entre a bile negra e os demais humores.

O terceiro furor, o *vático*, atua sobre o alinhamento realizado pelo *mistérico*, outorgando a união entre todas as instâncias, como se elas se tornassem um só ato que, de maneira uniforme, operassem com o objetivo de conectar-se ao Uno.

Ainda no que respeita ao *furor vático*, Ficino afirma que “[...] em terceiro lugar, [ele faz com que] o auriga se alinhe com sua própria cabeça, *i.e.*, com a unidade, ápice da mente”⁵²⁴, ou seja, após o *furor poético* diferir entre o mau cavalo (Natureza e *phantasia confusa*) e o bom cavalo (Opinião e Razão), e o *furor mistérico* submeter o primeiro equino a este último, o *furor vático* agirá sobre a cabeça do auriga da biga, isto é, sobre a Mente, que, das instâncias consideradas (Natureza, *phantasia*, Opinião e Razão), é a superior. Ao agir sobre a Razão, o *vático* volta as funções dela ao altíssimo grau, que é representado pela Mente, que, superior à Razão, submete-a, com a finalidade de intermediar a sua associação com o Uno, o qual chancela a unidade de todas as coisas – inclusive a da Mente, que encontra seu ápice na unicidade que lhe é concedida pelo próprio Uno.

Naquilo que se refere ao *furor amatório*, “[...] em quarto lugar, ele conduz ao Uno, que está além da essência e do todo”⁵²⁵, pelo que junte a Mente ao Uno, de modo que tal conexão transcenda todas as outras instâncias, fazendo que a Razão contemple o Uno por intermédio da Mente. A esse respeito, M. Ficino argui que “[...] o último *furor* volta a cabeça do auriga à

⁵²³ FICINO, 2008, p. 198-199: “[...] *secundus malum equum bono, bonum aurigae, id est menti, subiicit*”.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 198-199: “[...] *tertius aurigam in caput suum, id est in unitatem mentis apicem, dirigit* [...]”.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 198-199: “[...] *quartus in unum, quod super essentiam et totum est, ducit*”.

cabeça de todas as coisas”⁵²⁶: a sentença “a cabeça de todas as coisas”, nesse contexto, representa o Uno, e “a cabeça do auriga” representa a Mente, para a qual se volta à Razão que, pela mediação daquela, dirige-se ao Uno, por cuja contemplação se torna o “auriga abençoado”, visto que o cumula de alegria ao vislumbrar a suma beleza do Uno.

Etimologicamente, o substantivo “bênção” se originou no latim *benedictio*⁵²⁷, composto de *bene* (“bem”)⁵²⁸ e *dictio*⁵²⁹ (do verbo *dicere*⁵³⁰); trata-se, portanto, do “ato de bem dizer”, isto é, o Uno influiria sobre a capacidade elocutória daquele que, por intermédio da Razão e da Mente, o contempla, fazendo, ademais, que profira belas palavras a respeito do objeto da contemplação. Em suma, a contemplação do Uno nutre a capacidade discursiva do contemplador, que, estando diante da sublime beleza do supremo grau, enche-se de alegria e, não conseguindo se conter em si mesmo, transborda na forma de palavras tudo quanto, por si, transcende tanto a Razão quanto a Mente, fazendo da linguagem humana algo insuficiente ante a sumidade transcendental que é o Uno: apenas metáforas e outras formas analógicas buscariam, em campo discursivo, expressar de maneira precária aquilo que, ontologicamente, tudo supera.

Os cavalos – representantes da Razão e da Opinião, tal qual da *phantasia* (não confusa) e da Natureza – nutrem-se da contemplação do Uno, visto que o ato contemplativo os retém no vislumbre da beleza do supremo grau. Por isso, Ficino declara que, ao contemplá-lo pela Mente, “quando o auriga está cumulado de bem-aventurança, [dirige os cavalos] ao estábulo, ou seja, à divina beleza”⁵³¹ e, “[...] retendo os cavalos [ali], lança-lhes ambrosia e por cima dela também o néctar a ser bebido além da própria [medida], isto é, a visão da beleza e a alegria [proveniente] da visão”⁵³². A ambrosia, mitologicamente conhecida como “manjar dos deuses”⁵³³, teria o poder de cura e, quando ministrada por uma divindade, levaria o ser humano aos cimos da felicidade. Ainda no âmbito mitológico, esse alimento disporia do condão de fazer reviver quem o ingerisse. O néctar⁵³⁴, pois, seria a bebida das divindades, e sua ingestão consistiria em devolver o delicioso apreço das boas memórias, que, no pós-queda corpóreo, tornaram-se esquecidas pela alma.

A contemplação do Uno alimenta – como a ambrosia e o néctar – não só as instâncias anímicas da Razão e Opinião, mas também as da Natureza e *phantasia*, que, no *furor amatório*,

⁵²⁶ FICINO, 2008, p. 198-199: “[...] *postremus caput aurigae in caput rerum omnium vertit* [...]”.

⁵²⁷ GAFFIOT, 1934, p. 213, s.v. *benedictio*.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 1934, p. 213, s.v. *bene*.

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 521, s.v. *dictio*.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 520, s.v. *dico*.

⁵³¹ FICINO, 2008, p. 198-199: “[...] *ubi auriga beatus est et ad praesepe, id est divinam pulchritudinem* [...]”.

⁵³² *Ibid.*, p. 198-199: “[...] *sistens equos obiicit illis ambrosiam et super ipsam nectar potandum, id est visionem pulchritudinis et ex visione laetitiam*”.

⁵³³ VIRGOLINO, 2024, p. 2; 6.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 2; 6.

alcançam o ápice de suas respectivas operações, ligando animicamente o ser humano ao Uno, que é contemplado pela Mente. Logo, quando as porções caídas da alma ascendem, restauram essa ligação com o Uno e como que revivem os instantes desfrutados no pré-queda corpórea.

Na mesma senda dos *furores*, M. Ficino assevera que “esses quatro são necessários, sobre os quais Platão discorre, em geral, no *Fedro*, mas, em particular – sobre o último furor, o do Amor, no *Banquete*”⁵³⁵; e também “Sobre o primeiro, i.e., o furor poético, no presente diálogo, intitulado *Íon*”⁵³⁶. Ainda que explique todos os *furores*, o enfoque concedido pelo pensador florentino, na *Introdução ao Íon*, é no *poeticus*, pois, como dissemos, é ele que fundamenta ontologicamente os demais *furores*.

5.3 O *furor poeticus* e as suas características

Marsílio Ficino, ao discorrer especificamente acerca do *furor poeticus* na *Introdução ao Íon*, afirma que “[...] é uma certa ocupação das Musas, que, atribuída à alma suave e insuperável, desperta-a e excita-a por meio de cantos e outra [forma de] poesia, para instruir o gênero dos homens”⁵³⁷. Em seguida, examina os principais termos dessa afirmação:

“Ocupação” significa “arrebatamento da alma” e “conversão às vontades divinas das Musas”. [Platão] diz “suave” como se [a alma fosse] ágil e facilmente moldada pelas Musas, pois, a menos que tenha sido preparada, ela não é preenchida. “Insuperável” porque, depois de arrebatada, supera todas as coisas e [não] pode ser poluída ou superada por nenhuma das coisas inferiores⁵³⁸.

Ficino explica os termos “ocupação”, “suave” e “insuperável”, os quais são chaves elucidativas da atuação do *furor poeticus* na alma. Quando define “ocupação” como “arrebatamento da alma”, o substantivo “arrebatamento” parece aludir à enlevação da alma, que ausculta a doce sonoridade astral que, primeiro, penetra em reduto cerebral pela audição atenta e se harmoniza aos espíritos biliare policrômicos, e que, após, transportam o som à parte mais baixa da alma. Quer dizer, a sonoridade engendrada desde as Musas, quando penetra pelos ouvidos e atinge o cérebro, compatibiliza-se aos espíritos que atuam sobre ele, de sorte a

⁵³⁵ FICINO, 2008, p. 198-201: “*Haec quattuor furorum opera sunt, de quibus generatim in Phaedro Plato disputat, proprie vero de furore postremo, id est amore, in Symposio*”.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 200-201: “*De primo, hoc est furore poetico, in praesenti dialogo qui Ion inscribitur*”.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 200-201: “[...] *est occupatio quaedam a Musis, quae, sortita lenem et insuperabilem animam, exsuscitat eam atque exagitat per cantilenas aliamque poesim ad genus hominum instruendum*”.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 200-201: “*‘Occupatio’ significat raptum animae et conversionem in Musarum numina; ‘lenem’ dicit quasi agilem a Musisque formabilem: nisi enim praeparata sit, non occupatur; ‘insuperabilem’ quia, postquam rapta est, superat omnia et a nulla rerum inferiorum inquinari vel superari potest*”.

organizar as operações cerebrais, espirituais e as faculdades (da imaginação e da *phantasia*), o que lhes permite uma exitosa atuação. Nesse contexto, a musicalidade celeste usa o ente humano qual um *medium* pelo qual se achega à alma, a fim de atingir a sua porção inferior. Contudo, não se deve desconsiderar a *phantasia* no percurso sonoro, visto que ela articula a passagem da música astral à alma. Assim sendo, quando, por meio dos ouvidos, a música adentra a internalidade humana, restitui a *phantasia*, permitindo-lhe articular corpo e alma, correlacionando-os sem entreveros nenhuns. Assim, a passagem da forma dos entes particulares (apreendida desde os órgãos dos sentidos e visualizada pela *phantasia*) para o grau anímico de Opinião realiza-se sem dificuldades.

Na lucubração em torno de “suave”, M. Ficino remete à fluida conexão entre a sonoridade das Musas – advinda do espaço sidérico – e a porção anímica atrelada ao ente humano. Quando, pois, o pensador italiano considera que é “como se [a alma fosse] ágil e facilmente moldada pelas Musas”, não parece estar asseverando que, factualmente, a alma é formada (com facilidade) pelas Musas, e sim, “*como se [a alma fosse]*”; e, nesse expediente, aplica aquilo que, gramaticalmente, chama-se “locução conjuntiva subordinativa comparativa hipotética”: a alma não é formada por Musas, mas as influências delas na alma humana são de tal ordem, que a agilidade e sutileza musicais parecem capazes de formar a alma, dado que tanto a constituição anímica como a sonora muito se assemelham.

Marsílio Ficino completa: “[...] a menos que tenha sido preparada, ela não é preenchida”, pois, para ser enlevada pela doce musicalidade celeste, a alma necessita de uma preparação que inicialmente se relaciona à ordem fisiológica do indivíduo humano, porque sua instância anímica, antes de captar a sonoridade das Musas, encontra-se quase adormecida, cedendo lugar às dinâmicas corpóreas, as quais se tornam imperativas. Desse modo, a dimensão humana se limita às atividades fisiológicas e, conseqüentemente, embaraça sua articulação com a alma, dado que a *phantasia* – faculdade articuladora entre corpo e alma – se incapacita quanto ao cumprimento de sua finalidade, tornando-se *confusa*. Isso, aparentemente, mostra que a preparação do enlevo anímico se atina com o modo com que a fisiologia humana adquire aptidão para receber sonoridades astrais, porque estas, ao adentrarem o domínio fisiológico, ascendem, por meio da *phantasia*, à porção inferior da alma, que prepara o despertar da Razão, porção superior anímica, outorgando a ativação completa da alma humana, que, até então, estava perturbada e entorpecida.

Ao versar sobre o termo “insuperável”, Ficino assere que, depois de preparada e enlevada, a alma supera todas as coisas, isto é, após ativar a porção inferior, a superior ascende

à Mente, a fim de, por meio dela, contemplar o Uno. Transpondo os graus superiores do real, a alma aliena-se das vicissitudes corpóreas com o objetivo de jungir-se à unidade absolutamente impoluta – que não tem mistura alguma e impera no cume da hierarquia do real, superando a tudo e todos.

As Musas manifestam-se por meio de sonoridade, que excita a alma quando toca sua porção mais baixa. Entretanto, para tocá-la, precisa passar pela faculdade da *phantasia*, motivo por que se julga que, no âmbito antrópico, o *furor poeticus* aparece no momento em que a música celeste contata a porção anímica mais próxima ao corpo, isto é, a Opinião. Em outros termos, esse *furor* surgiria no instante em que a Natureza (com as formas de entes naturais) se comunica (por meio da *phantasia*, que opera melhor sob a influência das canoras Musas) com a alma.

Porém, como já se explicou aqui, tal sonoridade não atinge diretamente a alma humana, porque precisa ser mediada: (i) pelo ar; (ii) pela audição; (iii) pelos espíritos que atuam na região cerebral; (iv) pela *phantasia*, que, sendo o último *medium* entre corpo e alma, possibilita que haja a derradeira etapa de passagem da música celeste para, enfim, encontrar-se com a alma. A partir do contato entre a sonoridade celeste e a alma, realiza-se o *furor poeticus*, o qual, para manifestar-se, precisa dos sons astrais que, emanados desde as almas dos planetas (*i.e.*, das Musas), não apenas vibram pelo ar até os ouvidos, como também se associam à luminosidade solar, tangendo a superfície dos entes materiais, anuindo que o homem atento, através de seus órgãos oculares, veja-os e neles perceba o brilho que os apresenta à visão.

É notável que a luminosa sonoridade astral harmoniza e embeleza tudo o que toca e, à medida que a visão a percebe, veicula-a ao cérebro, que, pelo auxílio dos espíritos biliares policrômicos, de pronto a capta, e, harmonizando-se com tais espíritos, chega à *phantasia*, que, diante do doce e luminoso som celestial, reencontra sua finalidade: estabelecer comunicação entre formas da Natureza (obtidas desde o corpo e veiculadas pela imagem entitativa, que, mediada pela iluminação da *phantasia*, é vista) e a alma, havendo, logo, eficácia na passagem das instâncias formais dos entes sensíveis ao grau anímico de Opinião. Ademais, quando a sonoridade adentra a fisiologia humana através dos ouvidos, ela auxilia o equilíbrio entre órgãos e a tripartição espiritual, eliminando resquícios de dissonâncias e discórdias que ali possa haver. Graças a isso, ela abre o acesso, pela *phantasia*, à alma, com o objetivo de manifestar o *furor poeticus*:

[Ele faz que a alma] desperte do sono do corpo à vigília da mente, das trevas da ignorância à luz, da morte à vida, do esquecimento do Lethe à

reminiscência do que é divino, e também chama, excita, estimula e inflama para exprimir em cantos as coisas que ela contempla e pressagia⁵³⁹.

O *furor poeticus* de M. Ficino é o despertar da alma, que, descaída das alturas, dormitava enquanto o corpo dominava todas as operações antrópicas. Quando desperta, a alma, de maneira consecutiva, ativa seu grau opinativo, manifestando, pois, o *furor mistérico*, que, por expiações e orações⁵⁴⁰, direciona a porção anímica inferior até a superior, que, sincronicamente, a orienta à vigília da Mente. Ato contínuo, a alma, uma vez impulsionada pelo *furor vático*, une Razão e Mente, que, por sua luz, dissipa toda e qualquer ignorância e favorece o contato anímico com as ideias mentais, que, há muito, haviam sido conhecidas, mas que, devido à queda da alma no corpo, foram olvidadas, tendo-se convertido em meros sonhos confusos duma realidade outrora contemplada. Em contato com as ideias mentais, a Alma, em *furor vático*, adquire a capacidade de predizer eventos⁵⁴¹. Enfim, a instância anímica, pela Mente, anelando pelo Uno, liga-se a ele, com o qual, assim, inteiramente se unifica, ato pelo qual se aufere o *furor amatório*, que permite a superação das vicissitudes materiais, porquanto o Uno, princípio de todas as coisas, revivifica a Alma na eternidade.

No seu *Sobre o furor divino*⁵⁴², M. Ficino argumenta que, antes de a alma cair das alturas num corpo, ela habitava regiões celestiais, nas quais contemplava, por intermédio da Mente, as ideias, que – à semelhança da ambrosia e do néctar – alimentavam-na e a alegravam. E era dessa maneira que a Alma contemplava as ideias de “justiça”, “sabedoria”, “harmonia”, “bondade” e “beleza”. No entanto, devido ao desejo pelas coisas terrenas, caiu num corpo: antes, a Alma era nutrida por ambrosia e néctar, isto é, pelo conhecimento e pela alegria emanados desde o divino Uno; mas, descendo ao corpo, bebe das águas do Rio Lethe⁵⁴³ e esquece o conhecimento daquelas ideias: da precipitação anímica e da gravidade das dinâmicas corpóreas, resulta que a alma fica impedida de alcançar os graus súperos do real. Porém, a fim de atingi-los uma vez mais, precisa de uma preparação, que envolve a recepção das influências sonoras astrais, que ajudarão a alma a reaver as forças que lhe permitirão refazer o percurso ascensional até o ápice no qual habitava. Tais influências cancelam o surgimento do *furor poeticus* em zona antrópica.

⁵³⁹ FICINO, 2008, p. 200-201: “*Exsuscitat e somno corporis ad vigiliam mentis, ex ignorantiae tenebris ad lucem, ex morte ad vitam, ex oblivione lethea ad divinorum reminiscentiam revocat, exagitat, stimulat et inflammat ad ea quae contemplatur et praesagit carminibus exprimenda*”.

⁵⁴⁰ O *furor mistérico* acontece sempre que a Opinião, bem operando, ascende à Razão, para ver o Uno por meio da Mente. Esse *furor* incitaria expressões religiosas – qual orações e rituais para o divino.

⁵⁴¹ Cf. FICINO, *De Divino Furore*. In: CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO Y DE LAS CIENCIAS, 2019, p. 57.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 52.

⁵⁴³ Os renascentistas souberam do Rio Lethe por meio de Platão, no *Fédon* (1972, 113a-114c, p. 126-128) e na *República* (2018, 621a, p. 415), e Dante Alighieri, na *Divina Comédia* - Purgatório (2014, XXVIII, 25-27; 127-132, p. 184; 187). É o “rio do esquecimento”, em que a água é bebida antes de a Alma descer ao corpo.

Absolutamente atentos pela atuação e influência de espíritos sutilíssimos no cérebro, os olhos percebem (graças à luz) a beleza das coisas, enquanto os ouvidos (graças ao ar) captam a harmonia da sonoridade celestial. Assimiladas por esses sentidos, as impressões da beleza e da harmonia, atreladas às formas dos entes sensíveis apreendidas pelos sentidos, fazem que haja o bom funcionamento da *phantasia* à proporção que esta as veicula (*i.e.*, conduz beleza, harmonia e formas dos particulares apreendidas sensivelmente) até a porção inferior da alma, que – como discutiremos – será ativada pelo som das Musas e, assim, haverá a gradual rememoração das ideias, que, antes da precipitação da Alma, eram outrora conhecidas. Por isso é que Ficino⁵⁴⁴ diz que a gradativa recordação das ideias move a alma às alturas, expurgando-lhe as influências corpóreas.

Nas palavras de Ficino, o *furor poeticus* “[...] chama, excita, estimula e inflama”⁵⁴⁵, ou seja, ao ter contato com a alma, o *furor poeticus* a ativa, persuade-a a ascender, à medida que, pelos sons das Musas, como que a magnetiza, unindo-a com a sonoridade que a excita, ou seja, desperta-a e a estimula a elevar-se até o Uno, que, vislumbrado pela Mente, faz a Alma anelar que ela se torne una com ele.

Acerca de todos esses atos da alma, Ficino diz que a ela permitem o “[...] exprimir, em cantos, as coisas que contempla e pressagia”⁵⁴⁶. Dessarte, sempre que a alma racional vê o Uno pela Mente, inunda-se de beleza e alegria, derramando-as sobre a Opinião, que, repleta de júbilo e pulcritude, mobiliza a discursividade humana para expressar poeticamente – ou seja, pela voz, pelo canto – tudo quanto tenha sido antevisto e contemplado.

No que respeita à poeticidade, todos os *furores* a contêm, e, quando eles se completam, estabelece-se o *furor diuinus*, que opera em uma espécie de circuito, que atinge o seu ápice no vislumbre do Uno e, contemplando-o, verte tal graça mediante o derramamento de alegria e beleza, que não cabem à Alma, com o fito de possibilitar a verbalização poética daquilo que se vislumbra.

Agora, consideremos dois momentos poéticos: (i) quando a musicalidade astral adentra a internalidade humana para, harmonicamente, movê-la – pelo desfazimento da perturbação e do torpor – a fim de contatar a alma, despertando-a; (ii) ao contemplar o Uno pela Mente, a expressão se torna poética para a espécie humana.

⁵⁴⁴ FICINO, 2008, p. 198-199.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 200-201: “[...] revocat, exagitat, stimulat et inflammat ad ea quae contemplatur et praesagit carminibus exprimenda”.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 200-201: “[...] contemplatur et praesagit carminibus exprimenda”.

No momento (i), não há plena verbalização poética; já no (ii), sim – nesse caso, vê-se a expressão daquilo que a Alma contempla, por meio da Mente, e, em (i), a contemplação ainda não está integralmente realizada, motivo por que se limita às considerações da *phantasia* e do grau opinativo sobre as formas dos entes naturais captadas pelos sentidos corpóreos. Se houver alguma verbalização poética em (i), não será tão rica como a que acontece em (ii), porque esta última comporta todo o vislumbre possível daquilo que supera tudo e todos, o Uno.

Agora, retomemos o *furor mistérico*: ele ocorre na ascensão do grau de Opinião para o de Razão. Consoante M. Ficino⁵⁴⁷, esse *furor* diz respeito a toda espécie de adoração ao divino, uma vez que o Uno – supremo perante todas as coisas – é parcamente visto pela Opinião, como se dela se ocultasse (a exemplo de Deus, que não se revela em toda a sua potência ao indivíduo humano), mas que, ainda assim, faz que ela tenda para ele, a fim de religar-se (*religare*)⁵⁴⁸ ao princípio de todas as coisas.

Assim sendo, a ascensão da Opinião à Razão se orienta até à Mente bem como as aproxima do Uno, que, na perspectiva *mistérica*, é divino. Alçada à Mente, a Razão vislumbra, para além do tempo, os eventos, tornando-se capaz de antever acontecimentos que, em termos temporais, ainda não aconteceram, ou que já ocorreram em tempos remotíssimos, fato que constitui o *furor vático*. Simultaneamente, surge o *furor amatório*, o qual faz que a Alma se encha de alegria e beleza a ponto de não conter-se em si e, assim, derramá-las sobre os graus de Opinião e Natureza. Esse tipo de derramamento comporta vaticínios que, tendo atingido a faculdade discursiva do indivíduo, permitem exprimi-los como um *vate*⁵⁴⁹ (palavra de origem latina cujo significado é “poeta”, mas também profeta). O *vate*, ao contemplar o Uno pela Mente, expressa-se de modo poético: sua poesia comporta a realidade vislumbrada pela Alma desde as alturas, porém aquele que não tem esse tipo de vislumbre não poetiza integralmente, visto ser impedido por considerações que não transcendem o material, que, comparado aos altos graus do real, não passa de uma sombra que, por si, encontra sérias dificuldades de expressar-se de modo integral.

⁵⁴⁷ FICINO, 2008, p. 198-199.

⁵⁴⁸ Em *De Natura Deorum* (1967, II, 72), Cícero (106 a.C - 43 a.C) indica que a religião (*religio*) é reverência e cuidado por uma natureza súpera, que comumente classificam como “divina”. “Religião” tem este nome por causa da exigência de se relembrar e repensar de maneira cuidadosa as divindades. Assim, Cícero indica que a origem da palavra *religio* vem do verbo *relegere* (reler diligentemente). Séculos depois, Lactâncio (240-320), em *Divinarum Institutionum* (2017, IV, 28), já em contexto cristão, arrozoa que nós, humanos, devemos nos religar (*religemur*) a Deus, sendo daí que vem o nome religião (*religio*), pois religa-nos a divindade. Agostinho (354-430), seguindo a linha de Lactâncio, em *Retratações* (2020, I, 13), fala “dizem que [o termo] religião (*religio*) vem de religar, pois nos religa a Deus” [*Religio a religando dicta perhibetur, quod nos Deo religat*]. Ficino, provavelmente, segue a linhagem interpretativa proposta por Lactâncio e reiterada por Agostinho.

⁵⁴⁹ GAFFIOT, 1934, p. 1649, s.v. *vates*.

Tornemos agora àqueles dois supracitados momentos poéticos: o (ii) que se refere ao *vate*, que, havendo vislumbrado a divindade do Uno por intermédio do grau de Mente, conheceu os acontecimentos futuros ou muito remotos que, poeticamente, são exprimíveis à espécie humana. Lembremo-nos, aliás, de que a expressão do *vate* é poética e instrutiva, pois, segundo as palavras de Ficino, a alma, nessa situação, expressa “[...] outra [espécie de] poesia, com a finalidade de instruir o gênero dos homens”⁵⁵⁰.

Ainda sobre esse assunto, o filósofo florentino diz:

[Após essa definição ele acrescenta que] o [homem] que se encaminha para as portas poéticas sem o furor das Musas, é ele mesmo vácuo, bem como sua poesia: como se a poesia fosse de tão grande importância, que não pudesse ser adquirida sem o sumo favor de Deus⁵⁵¹.

Para ser denominada “poética”, a expressão tem de ser inspirada, caso contrário não será mais que um arremedo poético. O *furor poeticus* enceta a movência vertical da alma até o Uno, mas, para atingi-lo, ela precisa galgar os graus de Opinião, Razão e Mente, os quais comportam a hierarquia do real. Quanto mais próximo do Uno, mais realidade terá o grau. O *furor poeticus* é o *motus* que inicia a intenção contemplativa anímica do Uno por meio dos outros três *furores*.

5.3.1 A sinfonia celeste e a recepção auditiva

Segundo o explanado, sabemos das influências astrais sobre os indivíduos, porquanto a sonoridade celeste atinge, de início, a dinâmica atinente à fisiologia antrópica, fato que favorece haver, em âmbito interno, a manifestação do *furor poeticus*.

Em *Sobre o furor divino*⁵⁵², M. Ficino diz que, à medida que os planetas descrevem suas curvas no espaço sideral, emitem sons encantadores, qual os das Sereias⁵⁵³: tais sonoridades são muito agradáveis, de modo que atraem e seduzem os ouvintes. Cada órbita planetária seria como o assento de uma Sereia, que direcionaria seu canto à suma divindade, o Uno. Isso não significa, literalmente, existirem Sereias que estejam sentadas sobre a órbita dos planetas, e, sim, que a sonoridade produzida pela movência planetária é tão agradável aos ouvidos humanos, que, pela penetração nestes, envolve de todo os espíritos biliares policrômicos atuantes na região cerebral,

⁵⁵⁰ FICINO, 2008, p. 200-201: “[...] *aliamque poesim ad genus hominum instruendum* [...]”.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 200-201: “*Post definitionem addit eum qui sine furore Musarum poeticas ad fores accedit, inanem esse ipsum atque eius poesim, quasi tanti sit poesis ut absque summo Dei favore comparari nequeat*”.

⁵⁵² Cf. FICINO, *De Divino Furore*. In: GORRI, 1993, p. 23.

⁵⁵³ Para M. Ficino, a fala das Sereias (ou Sirenas) é entendida sob a perspectiva positiva, isto é, enquanto expressão encantadora que não traz malefícios aos ouvintes.

já que o som astral semelha os cantos das Sereias, pois fascinam a audição e exercem influência irresistível sobre esses espíritos.

Tais espíritos tornam-se facilmente influenciáveis pelo canto astral, que os incita a serem direcionados ao Uno. Porém, esses espíritos, ao ascenderem, defrontam suas próprias limitações ontológicas, porque, mesmo sutilíssimos, são tipos vaporais, uma vez que têm um pequeníssimo grau de materialidade; logo, por ainda serem entidades materiais, não adentram a alta dimensão anímica, que materialidade alguma tem. Mas, junto à sonoridade celeste, os espíritos conduzem as imagens entitativas para que a *phantasia* as ilumine, visualize suas formas e, pois, abra acesso para considerá-las – de início, à Opinião e, ao fim, à Razão.

A sonoridade celeste contém ambas as características: a encantadora e a ascensional. Da primeira, mediante uma irresistível atração, vê-se que exerce franca influência sobre os espíritos atuantes em reduto cerebral; quanto à segunda, nota-se que se dá à proporção em que tenciona conduzir ao Uno as faculdades com que os sons se relacionam. Em outras palavras, a sonoridade astral, encantando, tenciona ascender os espíritos – mormente a alma – às veredas divinas, ou seja, ao contatar a instância anímica por intermédio dos espíritos cerebrais, esse som propicia à alma notar sua agradável intenção de alcançar o altíssimo grau do Uno. No que respeita ao canto das Sereias, ele faz a alma despertar do sono corpóreo, fazendo-a ir até os súperos graus do real. Marsílio Ficino, em *Sobre o furor divino*⁵⁵⁴, diz serem as Musas cantos celestes (*coelestes cantus*); ademais, afirma que o substantivo masculino latino *cantus* (“canto”, “música”) seria o étimo dos lexemas latinos *canora* (“harmoniosa”) e *camoena* (“poesia”, “Musa”)⁵⁵⁵. Quer dizer, além de considerar a relação grega entre as palavras *Μουσική* e *Μοῦσα*, Ficino aparenta apontar que o nome “Musa”, enquanto “cantos” ou “canções celestes”, estaria circunscrito nos campos semânticos de *cantus*, *canora* e *camoena*, que se ligariam diretamente ao conceito ficiniano de “Musa”.

Na condição de “cantos celestes”, as Musas seriam expressões musicais dos astros, que, motivados por suas Almas, movem-se sobre suas respectivas órbitas: suas revoluções emitem música (*cantus*) harmônica (*canora*) que, nesse contexto, configura-se numa poesia (*camoena*), cujo sentido indica “Musa”: a emissão sonora dos movimentos circulares astrais é harmônica e se caracteriza como música celeste que, sendo poética, advém da Musa planetária (*i.e.*, da Alma

⁵⁵⁴ Cf. FICINO, *De Diuino Furore*. In: GORRI, 1993, p. 22.

⁵⁵⁵ FICINO, 1993, p. 22: “*Atque, ut arbitror, Musas diuinus ille uir coelestes cantus intelligi uult, ideoque Canoras et Camoenas a cantu appellatas esse dicunt*”. [“E, conforme penso, aquele homem divino deseja que as celestes Musas sejam percebidas por seus cantos e, por tal razão, dizem terem sido chamadas *Camenas* e *Canoras*, a partir justamente de seu canto”].

do planeta). Por isso é que Ficino, na *Introdução ao Íon*⁵⁵⁶, assere que as Almas dos planetas são chamadas de “Musas”, que impulsionam os planetas, movendo-os na trajetória circular perfeita, outorgando a sonoridade harmônica, porque não comporta instabilidade em sua movimentação, visto ser constante e, por isso, *consonante*, razão por que não abarca dissonância alguma. Assim, estabelece-se a concordância da moção astral que, em si mesma, transita através dos espaços e, assim fazendo, vibra pelo ar terrestre para penetrar nos ouvidos atentos que, internamente – junto aos espíritos que atuam em campo cerebral – desfaz possíveis desequilíbrios encefálicos.

Na concepção de Ficino, há oito cantos musicais referentes a cada esfera celeste, embora haja nove Musas; a faltante não pertence a uma esfera específica, conquanto nutra interiormente o céu, os mares, as terras, a lua, os planetas e as constelações. Quer dizer, há uma Musa Superior que, no âmago do sistema celeste ficiniano, é a principal, pois influencia não só os componentes terrestres, mas também todas as esferas celestes:

Todas essas nove Almas são denominadas “nove Musas”, porque elas movem os céus harmonicamente, fazem nascer a melodia musical, que é repartida em nove sons, isto é, nos oito tons das esferas e na harmonia única de todas. [Assim], o que produz nove Sereias que cantam a Deus⁵⁵⁷.

Nesse ponto, importa recapitular o que foi explanado nos parágrafos anteriores: as Sereias são o aspecto encantador da música planetária, que, ao penetrar a interioridade antrópica, faz ascender a alma ao divino Uno; já as Musas são as Almas das esferas celestes, e, ao moverem estas últimas no espaço sidérico, emitem sons deveras atraentes ao ouvido humano, denominados “Sereias”.

Quanto às Musas, o que M. Ficino diz em *Sobre o furor divino*⁵⁵⁸ é que provêm da Mente Superior, assimilada à divindade romana Júpiter⁵⁵⁹, rei dos deuses, que, numa perspectiva grega, associa-se a Zeus⁵⁶⁰, pai de Apolo⁵⁶¹ (entidade divina à qual se atribuem dons da arte, da música, da medicina, do vaticínio, da justiça e da ordem). A Musa Superior é chamada “Alma do Mundo das Esferas”, dado que rege os sons dos oito planetas, harmonizando-os entre si.

⁵⁵⁶ FICINO, 2008, p. 204-205.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 204-205: “[...] quae novem animae novem Musae vocantur quia, dum caelos harmonice movent, musicam pariunt melodiam, quae in novem distributa sonos, octo scilicet spherarum tonos et unum omnium concentum, novem Syrenes Deo canentes producit”.

⁵⁵⁸ Cf. FICINO, M. *De Divino Furore*. In: GORRI, 1993, p. 25.

⁵⁵⁹ GRIMAL, 2005, p. 261-262, s.v. *Júpiter*.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 467-471, s.v. *Zeus*.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 32-34, s.v. *Apolo*.

Pela *Introdução ao Íon*⁵⁶², sabemos que a Alma do Mundo também reflete a Mente e que seu reflexo é denominado “Mente da Alma do Mundo”, que, nesse caso, associa-se a Apolo, filho do rei dos deuses:

Eis porque Apolo e as Musas [são guiados] por Júpiter, e o coro das Musas, por Apolo, isto é, pela Mente da Alma do Mundo, pois, assim como aquela mente é iluminada por Júpiter, assim também ele ilumina as almas do mundo e das esferas⁵⁶³.

De acordo com Ficino, a Mente Superior (Júpiter) ilumina, mediante seu reflexo anímico (Apolo), a Alma do Mundo (Musa Superior), que, por sua vez, alumbra tanto as Almas das Esferas Celestes quanto, por meio delas, as de indivíduos humanos. No *Sobre o furor divino*⁵⁶⁴, Ficino explica a gênese das Musas a partir da figura do soberano das divindades romanas: a Mente Superior (Júpiter) gera a Alma do Mundo (Musa-mor regente das demais), que, ao ser criada, reflete tal Mente. À medida que isso acontece, essa Alma é iluminada e, ato contínuo, irradia-se às demais. Além disso, o reflexo de Apolo sobre a Alma do Mundo orienta os raios luminosos desta última às Almas dos astros, que, em pleno alumbramento, contornam suas órbitas, emitindo seus respectivos sons.

Dessa maneira, Júpiter faz jorrar – por meio de Apolo – na Musa Superior, raios lumínicos às Almas dos astros celestes, cuja movimentação resulta em musicalidade astral. Além disso, a Alma do Mundo, com auxílio da sua Mente (Apolo), organiza os sons dos astros numa composição harmônica. Nisso, ainda que cada esfera emita sua própria sonoridade, a Alma do Mundo, que é a primordial Musa norteadada por Apolo, reúne e põe em ordem toda a profusão sonora das Almas astrais numa harmoniosa e encantadora sinfonia, cuja configuração redundante em poesia celeste.

Quanto à relação com a Terra, M. Ficino diz que Júpiter, por meio de Apolo, “alimenta o interior dos astros e, infundido nos membros, revolve toda a máquina e se mescla com o grande corpo”⁵⁶⁵, isto é, a influência jupiteriana (Mente Superior) sobre os componentes naturais e terrenos, desde os mais ínfimos, harmoniza-os com os entes terrestres. Mas, para influenciar o domínio terreno, a Mente Superior (Júpiter) medeia os seus atos pelo auxílio da Alma do

⁵⁶² FICINO, 2008, p. 204-205.

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 204-205: “*Quamobrem ab Iove Apollo et Musae, ab Apolline, id est mente animae mundi, chorus Musarum ducitur, quia mens illa, sicut ab Iove illustratur, sic et animas mundi sphaerarumque illustrat*”. ⁵⁶⁴ Cf. FICINO, M. De Divino Furore. In: GORRI, 1993, p. 25.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 25: “[...] *astra intus alit, totamque infusus per artus agitat molem et magno se corpore miscet*”.

Mundo e das esferas celestes, objetivando entranhar-se em toda a Terra, anuindo com sua dinâmica.

Por conseguinte, as influências da Mente Superior se derramam por todo âmbito celeste, ou seja, pelos planetas, estrelas e pela Terra, iluminando e movimentando cada um deles segundo suas respectivas capacidades. Destaque-se que a iluminação mental superior tenciona elevar o que é iluminado a si mesma, isto é, à Mente, que, dentre as instâncias do real, é a que mais se aproxima do Uno.

Tudo quanto é tocado pela luz da Mente Superior é estimulado a operar segundo as suas próprias capacidades e, simultaneamente, voltar-se, por meio da Mente, à sumidade de todas as coisas, o Uno. À medida que as Almas astrais emitem sonoridades, auferem um caráter encantatório que, penetrando em ouvidos humanos, atrai irresistivelmente as instâncias espirituais interiores, incitando-as a ascender, pela alma antrópica, ao princípio de tudo, isto é, à unidade perfeita.

No mais, M. Ficino assim resume aquelas relações: “Júpiter arrebatava Apolo; Apolo ilumina as Musas; as Musas despertam e excitam as almas suaves e insuperáveis dos vates”⁵⁶⁶. Disso se conclui que o processo atinente aos *furores* não proviria do momento em que os sons das Musas adentram ouvidos humanos, mas antes, da relação entre instâncias da Mente Superior (Júpiter), da Mente da Alma do Mundo (Apolo) e das Almas Planetárias (Musas): a Mente Superior lança sua luz a seu reflexo (Apolo) na Alma do Mundo (Musa Superior) que, voltando-se para aquela Mente, fica como que tomada por influxos iluminadores superiores – refratados por vários raios às diversas Almas planetárias (*i.e.*, às Musas), que, por seus movimentos, geram sons agradáveis (*i.e.*, Sereias), que, por Apolo, a Alma do Mundo – qual uma maestrina – conduz, em harmonia, todas as sonoridades em uma belíssima sinfonia celeste.

Na *Introdução* ao *Íon*⁵⁶⁷, Ficino nomeia as Almas astrais:

Mas certas almas são arrebatadas por outras Musas, porque a diferentes esferas e astros outras almas foram designadas, como se ensina no *Timeu*. A Musa Calíope é a voz que ecoa de todas as vozes das esferas. Em consideração ao Céu Estrelado, Urânia foi assim chamada; Polímnia, a de Saturno, por causa da memória das coisas antigas que Saturno exhibe e por sua compleição seca e fria. Terpsícore, a de Júpiter, pois [é] salutar ao coro dos homens. Clío, a de Marte, por causa do desejo de glória. Melpômene, a do Sol, porque é a moderação do mundo todo. Erato, a de Vênus, por causa do amor. Euterpe, a de Mercúrio, por causa do nobre deleite em assuntos importantes.

⁵⁶⁶ FICINO, 2008, p. 204-205: “*Iuppiter rapit Apollinem; Apollo illuminat Musas; Musae suscitant et exagitant lenes et insuperabiles vatium animas*”.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 204-207.

Talia, a da Lua, por causa do vigor exibido nas coisas por meio de sua umidade⁵⁶⁸.

Céu estrelado⁵⁶⁹, Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Vênus, Mercúrio e Lua teriam, cada qual, suas próprias Almas, que, como explanado, são as suas Musas. Assim, cada Musa teria um nome específico. No que diz respeito à Alma do Mundo enquanto “[...] voz que ecoa de todas as vozes das esferas”, seu nome é “Calíope”, a Musa com a mais bela voz, inspiradora de grandes poetas – para nossos objetivos, a consideração da maestrina das Musas torna-se fulcral à compreensão da sinfonia celestial, visto que ela influi poeticamente sobre o cosmos, até mesmo no indivíduo humano, que, participe da cosmologia ficiniana, pode captá-la para, na zona anímica, manifestar o *furor poeticus* e chegar aos altíssimos níveis do real.

Acerca da relação entre os sons celestiais e os entes humanos, nota-se que, se os espíritos animais estiverem alojados no cérebro, poderão, nalguma medida, receber a agradável música astral. A variação de quantidade desses espíritos no cérebro influenciará a captação desses sons: alguns ouvidos conseguirão escutar toda a sinfonia regida por Calíope; outros só poderão ouvir uma porciúncula dos acordes sinfônicos.

Os espíritos atuantes – quer biliares, quer animais – no cérebro vibram em conformidade à frequência sonora emitida pelos astros, porém, os espíritos biliares multicromáticos, por serem refinados e sutis, são mais aptos que os espíritos animais na captação das sutilezas sonoras, pois não atingem, sozinhos e integralmente, a sinfonia celeste. Em outras palavras, parece que, quando os espíritos policrômicos entram por completo no cérebro, a sutilíssima sinfonia celeste, regida por Calíope, torna-se efetiva, mas, quando não há profusão de espíritos biliares em reduto

⁵⁶⁸ FICINO, 2008, p. 204-207: “*Ab aliis vero Musis aliae animae rapiuntur, quia et aliis spheris syderibusque aliae attributae sunt animae, ut in Timeo traditur. Calliope Musa vox est ex omnibus resultans sphaerarum vocibus; Urania Caeli stelliferi per dignitatem sic dicta; Polimnia Saturni propter memoriam rerum antiquarum quam Saturnus exhibet et siccam frigidamque complexionem; Terpsicore Iovis: salutifer enim choro hominum; Clio Martis propter gloriae cupiditatem; Melpomene Solis, quia totius mundi temperatio est; Herato Veneris propter amorem; Euterpe Mercurii propter honestam in gravibus rebus delectationem; Talia Lunae propter viriditatem eius humore rebus exhibitam*”.

⁵⁶⁹ As estrelas não são os planetas. Elas estão em uma área da esfera celeste que, visíveis, podem formar certos padrões que representam animais ou divindades, por exemplo. A palavra “zodíaco” tem origem grega, *ζωδιακός κύκλος* (*zodiakós kýklos*), e significa “círculo de animais”. Dos doze signos existentes – Áries, Touro, Gêmeos, Câncer, Leão, Virgem, Libra, Escorpião, Peixes, Aquário, Capricórnio e Sagitário – cada qual é gerido por um ou mais planetas. Os signos se associam a assuntos específicos da vida individual humana. Segundo Macedo (2007, p. 152), cada signo astrológico relaciona-se a uma divindade: Áries se relaciona a Pallas; Touro, a Vênus; Gêmeos, a Apolo; Câncer, a Mercúrio; Leão, a Júpiter; Virgem, a Ceres; Libra, a Vulcano; Escorpião, a Marte; Sagitário, a Diana; Capricórnio, a Vesta; Aquário, a Juno; Peixes, a Netuno. Macedo (2007, p. 152) também diz que o esquema atinente aos signos astrológicos de Ficino é oriundo da *Astronomica* de Manílio, donde, por um lado, destaca-se a ausência de Saturno, planeta significativo para o pensamento ficiniano, e, por outro, as presenças de Pallas e Ceres. Segundo Macedo (2007, p. 152), a fonte de Ficino é a *Astronomica* de Manilius, que é marcada pela ausência de Saturno, planeta fundamental de Ficino, e pela presença de Pallas e Ceres, provavelmente tentando evitar os efeitos prejudiciais desse planeta.

cerebral, a atenção é aplicável a certas partes da sinfonia celeste (*e.g.*, a Musa do planeta Saturno é Polímnia, que emite hinos de louvores à divindade suprema, porque conserva “[...] a memória das coisas antigas”⁵⁷⁰, isto é, preserva o conhecimento das instâncias – como do Uno e da Mente – que transcendem o tempo. Por isso, pode acontecer de a quantia de espíritos biliares da paleta do arco-íris, em âmbito cerebral, não ser profícua, mas que, mesmo em menor quantidade, possibilitem certa atenção cerebral a uma parcela da sinfonia, como a que é emitida por Polímnia).

Na condição de Mente da Alma do Mundo das esferas, Apolo também assume a função de Alma do Sol. Para ilustrar a relação entre Apolo e Sol, M. Ficino arrazoa que o corpo solar é como uma lira de quatro cordas daquela divindade: cada corda é representada com quatro movimentos temporais, “[...] anual, mensal, diário e oblíquo”⁵⁷¹, os quais aludem a quatro vozes: “aguda [*nete*], grave [*hypate*] e os gêmeos dóricos”⁵⁷². E, acerca do céu estrelado, há “[...] quatro triplicidades⁵⁷³ dos signos zodiacais”⁵⁷⁴, que governam as estações climáticas: primavera, verão, outono e inverno:

Do mesmo modo, Apolo é a alma do sol; sua lira, o corpo do sol; as quatro cordas, seus quatro movimentos: anual, mensal, diário e oblíquo. Quatro [são] as vozes: aguda [*nete*], grave [*hypate*] e os gêmeos dóricos. São quatro triplicidades dos signos zodiacais, de que são produzidas as quatro qualidades das estações⁵⁷⁵.

Com o intuito de justificar a validade do *furor poeticus*, Ficino, ao fim da sua *Introdução ao Íon*, faz uma relação entre o vate mítico Orfeu e integrantes da família Médici por meio da figura de Lino (destacado músico e irmão de Orfeu), pois eles resumem em si os principais pontos desenvolvidos nessa *Introdução* – a relação entre espírito, sinfonia celeste e alma – com pessoas (nomeadamente, Cosme, Pedro e Lourenço de Médici) que M. Ficino de fato conheceu. Lino, segundo Marsílio Ficino, na *Introdução ao Íon*⁵⁷⁶, teria sido inspirado pela mesma divindade que inspirou Lourenço de Médici, para quem Ficino dedica a *Introdução*. Lourenço

⁵⁷⁰ FICINO, 2008, p. 204-207: “[...] *propter memoriam rerum antiquarum* [...]”.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 206-207: “[...] *anuus, menstruus, diurnus, obliquus* [...]”.

⁵⁷² *Ibid.*, p. 206-207: “[...] *quatuor voces, neates, hypates, doriones gemini* [...]”.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 206-207: “[...] *quatuor sunt signorum triplicitates*”.

⁵⁷⁴ As quatro triplicidades zodiacais contabilizam os doze signos astrológicos.

⁵⁷⁵ FICINO, 2008, p. 206-207: “*Apollo item Solis est anima; lyra eius Solis corpus; nervi quatuor, motus eius quatuor: anuus, menstruus, diurnus, obliquus; quatuor voces, neates, hypates, doriones gemini, quatuor sunt signorum triplicitates, ex quibus quatuor qualitates temporum producuntur*”.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 206-207.

foi um sujeito proeminente que viveu em Florença, Itália, no século XV, tendo sido atuante na política e na economia do país, patrocinando artistas e intelectuais de então.

Em perspectiva ficiniana, Lourenço teria sido inspirado por Febo Apolo, Mente da Alma do Mundo das esferas celestes, regente de todas as Musas, organizador da sinfonia celeste, que atinge os ouvidos de todos que, tomados por salutares espíritos policromáticos biliares, estejam preparados para recepcioná-la e, assim, permitir sua ascensão à *phantasia*, que a conduz à alma, a fim de realizar o *furor poeticus* no contexto humano.

Sobre isso, Ficino diz: “O mesmo [deus] que arrebatou Lino e te excita até agora, excelente Lourenço, [é] Febo – o mesmo Febo, direi, que deu ao teu avô, Cosme, o vaticínio, e a [teu] pai, Pedro, o arco[-íris] e as curas, e, enfim, a ti, a lira e os poemas”⁵⁷⁷. Assim, as influências da sinfonia astral orientadas, em última instância, por Apolo, teriam inspirado tanto o avô quanto o pai de Lourenço, de modo a permitir a atuação das instâncias súperas do real sobre eles, concedendo-lhes, aliás, os poderes do vaticínio e das curas: a partir do *furor poeticus*, Cosme de Médici teria sua alma elevada até as alturas para, pela Mente, contemplar o Uno e se transbordar de alegria para, à maneira vática, revelar à espécie humana as coisas vindouras. Pedro de Médici (por ter seu cérebro repleto de espíritos biliares das cores do arco-íris, que bem assimilam a sinfonia apolínea) harmoniza corpo e alma, a ponto de despertar-lhe a capacidade curativa. Lourenço, por sua vez, seria estimulado pelo *furor poeticus* a produzir músicas por sua lira – qual Apolo que, usando o corpo solar como lira, toca-o, donde suas quatro cordas são, na verdade, tanto as quatro estações quanto os quatro movimentos temporais terrenos.

5.4 Considerações gerais sobre o quarto capítulo

A ambivalência semântica da palavra *furor* – que ora alude a “insanidade”, ora a “paixão excessiva”, ora ainda a “arrebato” – na época de M. Ficino, deixava uma lacuna para sua definição conforme a concepção ficiniana: “[...] nosso Platão define o furor como ‘alienação da mente’. Ora, [Platão] transmite dois gêneros de alienação, um proveniente das doenças humanas, o outro, de Deus. A este ele chama furor divino, àquele, insanidade”⁵⁷⁸. Sendo assim, o homem insano, pelas razões expostas no Capítulo 1, é posto abaixo da sua espécie, semelhando uma besta, orientado somente pelas desordenadas operações corpóreas, e não pe-

⁵⁷⁷ FICINO, 2008, p. 206-207. “[...] *Linum rapuit idem qui et te iam nunc exagitat, Phoebus, optime Laurenti, Phoebus, inquam, qui avo tuo Cosmo vaticinium dedit, parenti autem Petro arcum atque medelas, tibi denique lyram et carmina*”.

la alma e, em decorrência, não atingiria os graus de Opinião e de Razão para ascender à Mente, a fim de, por meio desta, contemplar o Uno.

Mas o *furor divino* manifesta, em ato, as quatro espécies de *furores* – *poético*, *mistérico*, *vático* e *amatório* – e, ao se realizar, a Opinião volta-se à Razão, a qual se converte à Mente e, assim, retorna ao Uno. Daí, as intenções epistemológicas anímicas, quando pela completude do *furor divino*, voltam-se de todo para a Mente, afastam-se da dimensão corpórea e criam outro tipo de alienação mental, que dispõe toda a Alma em direção ao Uno, então, a Mente aliena a si própria à instância anímica que, distanciada do corpo nesse momento, realiza o *furor divino*.

O sentido de *furor* – “intensa paixão” (da Mente pelo Uno) – contribui enquanto certo entendimento de “alienação da Mente” que decorre dos argumentos apresentados no parágrafo anterior: ele acontece quando o corpo afasta-se da Mente – devido a esta ascender em *furor amatório* ao Uno. Nisto, há distanciamento severo entre corpo e Mente.

Para realizar-se, o *furor divino* nasce no *poético*, que, vindo das Musas, tem de encontrar condições espiritual-fisiológicas antrópicas apropriadas para desobstruir a *phantasia* e permitir a passagem da forma natural entitativa involucrada pela imagem (produzida pela imaginação) até a porção inferior da alma (Opinião), a fim de executar-se o *furor poeticus*. Ele, então, desperta a Opinião para, logo depois, ativar a Razão (porção superior), com a intenção de orientá-la para a Mente, que fará que haja a contemplação do Uno – cada impulso ascensional diz respeito a um tipo de *furor*: o *poético*, à Natureza; o *mistérico*, à Opinião; o *vático*, à Razão; o *amatório*, à Mente.

Os *furores* estariam mutuamente interligados, visto que cada qual conteria, em ato, a si e seus predecessores, e, em potência, os vindouros. Isso pode ser assim ilustrado: a semente de uma árvore, ainda que não seja factualmente uma árvore, está contida em potência dentro da semente, na qual – segundo condições apropriadas – se transformaria em a árvore totalmente desenvolvida que, por sua vez, está em ato para com a sua semente. Nesses termos, um ato pode ser considerado como a realização da potência que lhe corresponde; já a potência é aquilo que pode vir a ser ato, isto é, aquilo que pode atingir a sua realização, a qual, enquanto potência, lhe é apenas virtual. Daí diríamos, em linguagem cotidiana, que uma semente é uma “árvore em potencial”. Assim, é plausível suster que o *furor poético* conteria, em ato, a si e, em potência, aos seus precedentes; o *mistérico*, em ato, envolveria a si e ao *poético*; contudo, em potência,

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 194-195: “Plato noster [...] furorem [...] mentis alienationem definit. Alienationis autem duo genera tradit, unam ab humanis morbis, alteram a deo provenientem: insaniam illam, hanc divinum furorem nuncupat”.

ao *vático* e ao *amatório*; o *vático* conteria, em ato, a si mesmo, o *poético* e o *mistérico* e, em potência, o *amatório*; e este, enfim, abrangeria, em ato, a si e aos seus antecedentes.

Na condição de ponto de partida dos demais *furores*, a atuação do *poeticus* pode dar-se de três modos: (i) como “ocupação”; (ii) em sua condição de “suave”; (iii) e à medida que é “insuperável”. A “ocupação” acontece quando, ao adentrar os ouvidos, a música celestial invade o cérebro, de maneira a harmonizar toda a dimensão espiritual-fisiológica humana para, em seguida, alcançar a porção inferior da alma e incitá-la. Já o “suave” refere-se à agilidade e à sutileza musicais, que se coadunam com a constituição anímica, que também é sutil e agílissima. Quanto a “insuperável”, assim se denomina porque remete à enlevação da alma aos súperos patamares do real em vista da unidade absolutamente impoluta.

Assimilando a ilustração platônica – comentada no *Fedro* – que alude às almas humanas como se fossem bigas guiadas por dois cavalos alados (um bom e outro mau) para os altos prados da Verdade, M. Ficino relaciona o bom cavalo à Razão e à Opinião, e o mau, à *phantasia confusa* e à Natureza. Quando o auriga não prepara este último, o percurso às alturas fica comprometido, pois o mal cavalo tende a descer aos íferos pastos terrenos. Similarmente, a *phantasia confusa* impossibilita tanto a ascensão da forma natural – apreendida desde os sentidos – à alma quanto a harmonia entre ela e o grau de Natureza. Sem a confusão, no entanto, a *phantasia* poderá se dirigir aos superiores graus opinativo e racional. Assim como o auriga deve adestrar o mau cavalo para, com o bom cavalo, chegar às altas planícies, a dimensão espiritual-fisiológica deve se preparar para receber, mediante audição (e, de certa maneira, a visão), as influências musicais das Musas, que, no âmbito cerebral, desobstruem a *phantasia*, permitindo a ela articular formas naturais e alma. Quando a música celeste entra na região espiritual-fisiológica, ela precisa estar preparada para recebê-la, e tal preparação se dá, sobretudo, quando o vapor da *bile cintilante* passa pelo coração para, na forma espiritual, se conformar ao cérebro, permitindo-lhe voltar-se à captação daquela musicalidade, que, internamente, equilibra a relação entre corpo e alma graças ao desembaraço da *phantasia*, que se submete à Opinião e à Razão, nessa ordem. Logo, a Natureza, pelas formas que concede aos entes sensíveis, junto à operação da *phantasia*, representa o cavalo que, antes mau, uma vez adestrado submete-se ao bom cavalo, que, representado pela Opinião e Razão, é guiado pelo auriga (Mente) rumo ao Uno.

A boa conformação entre cérebro e espíritos – sobretudo os biliares – permite a captação da sinfonia celeste regida pela Alma do Mundo (*i.e.*, pela Musa Calíope), que, muito

sutilmente, por suas vibrações, preenche os espaços. A música astral acontece na proporção em que, através de suas respectivas Almas, os oito planetas se movem regularmente em suas órbitas, sendo suas movimentações qual letras⁵⁷⁹ amiúde escritas nos céus: “Tudo está pleno de signos”, pois “todos os eventos são coordenados”⁵⁸⁰: os astros, desenhando os seus movimentos curvilíneos, emitem sinais sonoros a todos os espaços, inclusive o terrenal, coordenando, com o seu ritmo, tudo o que toca. Assim, o indivíduo humano, ao ser tocado, recebe influências astrais, que podem ser boas, caso a compleição antrópica esteja alinhada aos astros pelo cultivo de bons hábitos alimentares e atividades salutaras, pelo que faz despertar sua alma, favorecendo a aquisição de vários dons, surgidos do encontro entre sons celestiais e a alma – como os conferidos à linhagem dos Médici: o vaticínio (adquirido por Cosme de Médici), a cura (concedida a Pedro de Médici) e a poesia (atribuída a Lourenço de Médici).

⁵⁷⁹ GARIN, 1991, p. 34, *apud* MACEDO, 2007, p. 152.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 152.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Do modo como Marsílio Ficino o entende, o *furor poeticus* começa a cadeia de furores⁵⁸¹, que encontra seu termo no *furor amatório*, anuindo com a união entre a Alma e o Uno. Para situar esse *furor*, Ficino começa por identificar o estado em que o homem se encontra⁵⁸², visto que o *furor poeticus*, para ocorrer, mobiliza a fisiologia humana, a fim de chegar à alma.

Ao contemplar o Uno, a Mente insufla-se de ideias, de maneira que derrama para fora de si certa substância, que, voltando-se para o que a derramou, torna-se Alma. Quando os olhos dela se desviam da Mente, ela descai das alturas, de onde procedem tanto as Almas das esferas celestes como as almas humanas, que se disseminam em corpos (quer astrais, quer antrópicos). Mas há uma porção da Alma que não entorna em corpos, pois se furta à queda por voltar imediatamente seu olhar à Mente: essa porção é a Alma do Mundo. Graças à posição superior que ocupa, a Alma do Mundo assume duas funções: (i) gerenciar as Almas astrais; (ii) engendrar, junto ao Grau de Natureza, as formas dos entes sensíveis.

Com o objetivo de entender em qual medida essa Alma orienta as instâncias inferiores, perscrutou-se sua estrutura interna, dado que tenha uma porção súpera, aproximada da Mente Superior, que, à maneira dum espelho, reflete-a, tornando-se símile dela na instância anímica. Enquanto símile, esse reflexo é chamado de “Mente da Alma do Mundo”, pois orienta a integralidade dessa Alma a reger os astros e a influenciar o grau de Natureza para a geração das formas dos sensíveis.

A Mente da Alma do Mundo reflete as ideias da Mente Superior, que, enquanto reflexos anímicos, configuram-se em *razões seminais*, porquanto são causas pelas quais as formas dos sensíveis são geradas. Noutras palavras: quando se inclina em direção à Mente Superior, o extremo superior da Alma do Mundo, isto é, a Mente anímica, reflete ideias mentais superiores qual *razões seminais*, que se tornam modelos para o engendramento das formas dos entes materiais.

Tais *razões* se tornam espécies, dado que sejam aspectos, isto é, perspectivas ou ângulos das ideias, que, em relação às espécies, são integrais. Assim, a Mente da Alma do Mundo reflete as ideias da Mente Superior com o propósito de, no âmago da Alma, transformá-las em espécies, ou seja, “ideias” sob a perspectiva anímica. Assim, as espécies se tornam modelos que orientam o grau de Natureza à feitura das formas dos sensíveis. Em suma, as *razões seminais* são reflexos

⁵⁸¹ Como indicado na “Introdução”, os outros furores (entre *poético* e *amatório*) seriam o *mistérico* e o *vático*.

⁵⁸² O homem, no estado de vida presente, está caído nos graus de Natureza e Corpo.

das ideias da Mente Superior na Alma do Mundo que delineiam e orientam a formação das espécies, que se tornam modelos pelos quais a Alma do Mundo instrumenta o grau de Natureza para engendrar as formas dos seres sensíveis.

Sobre a origem das formas dos sensíveis, outorgou-se o entendimento da conexão delas – por intermédio das espécies (modelos de seres físicos) – com as ideias que, na Mente Superior, refletem o Uno. Ademais, possibilitou-se compreender a relação – em grau de Natureza – entre forma e matéria para a formação dos corpos sensíveis. Essas considerações permitiram entender que os reflexos das espécies e ideias na forma, ora jungida à matéria, tornam-se embaçados nela, pois a materialidade impõe opacidade à instância formal.

A fim de refletir, sem ofuscamentos, as espécies e ideias, a forma necessita ser depurada da matéria: isso acontece à proporção que a instância formal é tomada pelo ente humano, que inicialmente a apreende junto à matéria. Dessarte, os reflexos formais permanecem embaçados pela materialidade, que pode ser desobstruída mediante a iluminação da adequada operação da *phantasia*, que busca sobrelevar a forma das notas materiais, a fim de mostrá-la à alma, que, gradativamente, capacita-se a visualizar os reflexos tanto da espécie quanto da ideia na forma desmaterializada.

As porções anímicas que não resistiram à queda nos corpos antrópicos enfraquecem-se e cedem lugar às operações corpóreas, que se limitam a realizar necessidades e desejos físicos. Nessa conjuntura, a *phantasia*, que articula corpo e alma pela forma do sensível, não alcança a dimensão anímica, tornando-se impedida e obstruída em movimentos apenas fisiológicos. Sem acessar a alma, a forma, no interior humano, não é depurada, tendo seus reflexos (da espécie e ideia) obnubilados pela matéria.

Com o intuito de desturvar a matéria da forma, há necessidade de a alma despertar de seu sono por intermédio da *phantasia*; para isso, o indivíduo precisa de uma dinâmica espiritual e fisiológica distinta da ordinária, porque superará a desordem e os impedimentos que tornam a alma inacessível. Essa dinâmica pode ser entendida como uma preparação espiritual-fisiológica que possibilita a conexão entre corpo (por intermédio da forma e da *phantasia*) e alma, despertando esta última.

Para entender tais conceitos e movimentos, abordaram-se as funções dos espíritos concebidos a partir do humor da bile negra (geradora do temperamento melancólico) e as da sinfonia celestial (regida pela Alma do Mundo), visto que ambos, em internalidade antrópica, desatam o acesso da forma do sensível à alma pela adequada operação da *phantasia*. Junto a tal desenlace, a sinfonia astral também acessa a alma, tocando-a, isto é, auxiliando-a a despertar do sono em que se encontrava para, com o *furor poeticus*, iniciar as visualizações, pela

iluminação da *phantasia*, das espécies – e delas às ideias – refletidas na forma do sensível, ora depurada.

Com o objetivo de entender a preparação espiritual-fisiológica para o despertar anímico (capaz de vislumbrar ideias pelas espécies refletidas nas formas dos sensíveis), foi necessário, inicialmente, apresentar a tripla constituição espiritual humana, composta de espíritos naturais, vitais e animais, cada qual ocupando lugar na fisiologia humana: os naturais operam em órgãos baixos; os vitais, no coração; os animais, no cérebro. Nessa hierarquia, os primeiros são vapores mais densos; os segundos, menos densos que os primeiros; os terceiros, os mais sutis e voláteis de todos. Os espíritos animais – em quantidade suficiente – favorecem a operação cerebral, auxiliando, inclusive, na boa formação das imagens pela faculdade imaginativa; todavia, não são suficientes para deflagar a *phantasia* e outorgar o acesso dela à alma.

Para a senda anímica desvelar-se ao ser humano, há necessidade da produção de um tipo específico de espírito que aja no cérebro: o biliar policromático. Para compreendermos, porém, como esse tipo espiritual é feito e de que modo atua, recorreremos à Teoria dos Humores.

Os humores são confeccionados por certos órgãos: o cérebro produz a fleuma; o coração e o fígado, o sangue; o fígado também fabrica a bile amarela; o estômago e o baço, a bile negra. Ademais, a fleuma se caracteriza por ser úmida e fria; o sangue, úmido e quente; a bile amarela, seca e quente; a bile negra, seca e fria. Viu-se também que os humores suscitam quatro tipos de temperamento: fleumático, sanguíneo, colérico e melancólico, que correspondem à fleuma, ao sangue, à bile amarela e bile negra respectivamente.

Nesta tese, privilegiou-se a função da bile negra, pois, quando bem aquecida, transfigura-se em *bilis candida* (i.e., “bile cintilante”), qualidade que a faz salutar ao organismo, permitindo-lhe liberar vapores biliares que vão ao coração, que faz incidir sua luminosidade nesses vapores, para refratar diversas cores – como as do arco-íris. Esses vapores se configuram em espíritos biliares (mais refinados do que os espíritos animais), que se dirigem às altaneiras veredas fisiológicas para ocupar o cérebro, potencializando sua atenção sobre as impressões recebidas pelos órgãos sensoriais: visão, audição, olfato, paladar e tato – dentre os quais os mais proeminentes são os dois primeiros, porque mais refinados, visto que captam tanto a iluminação quanto os sons, que são instâncias muito sutis do domínio sensível.

Além disso, constatou-se que os astros influenciam variados entes terrestres, embora, neste trabalho, tenha sido destacada a função de Saturno na fisiologia humana, porquanto é capaz de influenciar o aumento da produção da bile negra no organismo – que, pela boa conjunção astral, pode ser amenizada.

Quanto ao aquecimento da bile negra, se for feito além daquilo que ela suporta, fará com que se torne adusta, e isso culminará na liberação de enegrecidas fumaças no cérebro, passíveis de perturbá-lo. Porém, se aquecida adequadamente, transformar-se-á em bile cintilante e produzirá vapores salutareos ao cérebro, em forma de espíritos biliares policrômicos.

No que diz respeito ao indivíduo que se ocupa de atividades acadêmicas, sabe-se que elas podem superaquecer a bile negra, que sofre adustão, de modo que sua fumaça escale o cérebro. Após sua queima, o líquido biliar negro se resseca, sua cálida fumaça cessa, e as funções cerebrais se exaurem. Entretanto, durante a combustão atrabiliar, o acesso à alma torna-se possível – não de modo saudável, como acontece após a preparação espiritual-fisiológica (pela bile cintilante), em que a sinfonia celestial norteia a conexão, por meio da *phantasia*, com a alma. A bile adusta desequilibra o estudioso que radicalmente se aparta das atividades corpóreas para atuar em grau de Razão, afastando-se do corpo que, já nessa situação, torna-se semimorto e, decorrentemente, melancólico. Quer dizer, o acadêmico, prejudicando sua dinâmica espiritual-fisiológica – por meio da intensa fumaça atrabiliar que sobe ao cérebro – acessa de maneira forçosa a alma pela *phantasia*; entretanto, com o fim da combustão, a fumaça cessa, o acesso à alma finda, o cérebro arrefece, e a dimensão espiritual-fisiológica sente os sintomas da melancolia, que é seca e fria.

Diferentemente dos acadêmicos, há indivíduos que, salutarmente, chegam aos cimos da hierarquia do real. De acordo com o que se lê na *Introdução ao Íon*, tais pessoas são os ineptos, porque, regidos por Saturno, podem, pela atuação de boas influências desse planeta – ocorridas por conjunção astral – criar uma quantidade de bile negra aceitável, que, quando bem aquecida (não pela atividade do estudo, e, sim, por boa alimentação e atividades físicas), poderá auferir outra qualidade: a de *candida*, que, por seus vapores – no coração, mudados em espíritos multicolores – “sensibilizará” o cérebro e que, unida à sinfonia astral escutada, harmonizará toda a estrutura espiritual e fisiológica. E, assim, a *phantasia* passa a bem atuar, iluminando a forma na imagem, para abrir a visão da alma, que, pelo grau de Opinião, contempla os reflexos da espécie na forma (ainda com resquícios de materialidade), e que, pelo grau de Razão, vislumbra (pela espécie) o reflexo da ideia do grau da Mente Superior, a qual, por sua vez, reflete o Uno, princípio de todas as coisas.

Também se constatou que a sinfonia astral é composição musical atinente à harmonia dos sons produzidos desde as Almas dos planetas, que são os princípios de movimento de cada espécie astral conforme as suas circunvoluções. À proporção que percorrem suas trajetórias circulares, geram sons melodiosos, regidos pela Alma do Mundo, que não é Alma de nenhum planeta específico, ainda que a todos influencie – qual uma maestrina. A sinfonia celestial

sutilmente preenche os espaços até atingir, por vibrações aéreas terrestres, os ouvidos humanos, auxiliando o acesso da alma à forma com auxílio da *phantasia* para, assim, realizar o *furor poeticus*, ponto de partida para a manifestação dos outros *furores*.

Vimos que há quatro tipos de *furores* que, juntos, constituem o *furor diuinus*: o *poético*, o *mistérico*, o *vático* e o *amatório*. O *furor poético* acontece em tons musicais, a fim de despertar as porções entorpecidas da alma caída. O *mistérico* – por rituais sagrados, expiações e adorações ao divino – vislumbra as espécies nas formas dos sensíveis, orientando as intenções desde a porção inferior anímica, a Opinião, até a porção súpera, a Razão, pela qual vislumbra e adora – desde as espécies visualizadas nas formas – as ideias da Mente Superior. No *furor mistérico*, as partes da alma alinham-se à Mente, possibilitando a sua unidade. No *furor vático*, a Alma, junto à Mente, sobe e de fato adentra a senda divina, proporcionando a predição de eventos. O *furor amatório* permite que a Mente se conforme ao princípio supremo de todas as coisas, tornando-se, de certa maneira, una a ele.

Depois de explanadas as especificidades de cada *furor*, importou mostrar que, na filosofia ficiniana, os *furores* estão mutuamente conectados, porquanto cada qual comporta, em ato, a si e aos seus antecedentes, e, em potência, os precedentes. Assim, vemos que o *poético* comportaria, em ato, a si e, em potência, aos posteriores; o *mistérico*, em ato, comportaria a si e ao *poético*; no entanto, em potência, ao *vático* e ao *amatório*; o *vático* envolveria, em ato, a si mesmo, ao *poético* e ao *mistérico* e, em potência, ao *amatório*; e este, enfim, abarcaria, em ato, a si e aos seus antecedentes.

Indicamos, ademais, haver dois momentos poéticos: (i) quando a sinfonia celestial chega à internalidade antrópica para, harmonicamente, movê-la – pelo desembaraço da perturbação e do torpor – com a intenção de, pela *phantasia*, contatar a alma, despertando-a; (ii) no instante em que contempla o Uno por intermédio da Mente, a expressão do indivíduo se torna plenamente poética à espécie humana.

No momento (i), não aconteceria a plena verbalização poética; entretanto, no (ii), sim, porque, nesse caso, tem-se a expressão daquilo que a Alma contempla de modo integral, pela Mente, e, em (i), a contemplação ainda não estaria de todo feita, razão pela qual se restringe às operações da faculdade da *phantasia* e do grau de Opinião sobre as formas dos entes sensíveis captadas por meio dos sentidos corpóreos. Se houver alguma verbalização poética em (i), não será tão opulenta como a que acontece em (ii), porquanto esta última abarca todo o vislumbre do Uno.

Em (ii), a subida da Opinião à Razão se orienta à Mente Superior e a aproxima do Uno, que, do ponto de vista *mistérico*, é divino. Alinhada à Mente Superior, a Razão contempla – transcendendo a temporalidade – os eventos e, assim, capacita-se a prever acontecimentos que,

no tempo, ainda não existem, ou, então, que já existiram em tempos remotos, fatos que constituem o *furor vático*. Simultaneamente, manifesta-se o *furor amatório*, que infla de beleza e alegria a Alma, que, não se bastando em si, entorna-as sobre os graus de Razão, Opinião e Natureza. Esse transbordamento tem vaticínios que atingem a discursividade do indivíduo humano, que os exprime qual um *vate*. Vislumbrando o Uno por meio da Mente, ele expressa-se poeticamente: a sua poesia abarca a realidade animicamente contemplada desde regiões altaneiras; todavia, o indivíduo que não alcança esse vislumbre não poetiza inteiramente, pois fica impedido pelas concepções que não sobrepujam a materialidade, e que, confrontadas aos superiores graus do real, se comportam como tênues sombras deles.

Ficino⁵⁸³ diz que a capacidade humana é insuficiente para inventar a poesia, assim como para interpretar a poesia transmitida, pois a dimensão espiritual-fisiológica antrópica é limitada à estrutura corpórea, que, por si, não acessa os cimos do real (os graus de Mente Superior e Uno, a que a alma ascende pelos graus de Opinião e de Razão). Ademais, a instância formal, desembaçada pela luz *phantastica*, recupera a limpidez dos seus reflexos, os quais delineiam o caminho ao Uno, que pode ser trilhado pelos *furores* que se manifestam desde o *poeticus*.

Como indicado, o filósofo florentino não trata apenas daquele que, a partir do *furor poeticus*, expressa poeticamente seus excelsos vislumbres, mas também do que interpreta a poesia já expressa. Aludindo ao diálogo *Íon*, Ficino, na *Introdução* a essa obra, distingue entre “poeta” e “intérprete” (ou “rapsodo”⁵⁸⁴), dado que aquele traz à luz uma poesia inédita à espécie humana, ao passo que este a interpreta, isto é, explica (ou apresenta) a poesia à audiência, já que, sem aclaramentos, é difícil de ser compreendida pelos seus ouvintes.

Na *Introdução ao Íon*, Marsílio Ficino diz que Íon, como rapsodo que é, “interpretava os poemas de Homero e, diante do público, cantava-a com sua lira e, de tal modo foi afetado, que não expusesse nenhum outro poeta exceto Homero [...]. Ora, todas as coisas de Homero, [Íon] rapidamente explicava”⁵⁸⁵. Quer dizer, a boa disposição espiritual-fisiológica – tanto de Homero quanto de Íon – pode despertar a alma e desvelar o acesso à mesma fonte que inspira, poeticamente, o poeta e o seu intérprete, locupletando de beleza e alegria a instância anímica que as entorna – pelos graus de Razão e Opinião – em suas instâncias individuais (no grau de Natureza).

⁵⁸³ FICINO, 2008, p. 202-203.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 200-201.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 200-203. *Interpretabatur Ion Homeri carmina et coram populo ad lyram canebat atque ita erat effectus ut alium poetam nullum praeter Homerum exponeret [...]*: [“A todos os poemas de Homero Íon explicava e, diante do povo, cantava-os com sua lira; e sua performance era tal que não apresentava nenhum outro poeta além de Homero”].

Mas a expressividade de Homero é diversa da de Íon, pois, enquanto aquele, de maneira inédita, poetiza de modo inspirado quanto a assuntos que, até então, eram desconhecidos da humanidade, este, visualizando as mesmas coisas que aquele, explica-as aos homens. Além disso, tanto a interpretação de Íon quanto a poesia de Homero partem da mesma fonte inspiradora, ainda que ambos, após o *momentum* de atuação dos *furores*, não percebam quão grandiosas foram suas expressões acerca de tudo quanto contemplaram:

Disto se evidencia que, [como] intérpretes de poeta, Íon e muitos outros, que foram afetados, interpretaram por instinto divino a poesia que não [lhes] pertence. Mas se a capacidade humana não é suficiente para perceber a poesia que já havia sido transmitida, muito menos será suficiente para inventar [poesia]. Então nem Homero, nem qualquer outro [que seja] realmente poeta, alcança a poesia sem o sopro celestial⁵⁸⁶.

O sopro da sinfonia celestial que penetra os ouvidos humanos é imprescindível para o despertar da alma caída, porque a ativa em *furor poeticus* para permitir-lhe galgar os elevados patamares do real até o divino Uno.

Quanto ao estatuto da poesia, M. Ficino⁵⁸⁷ argumenta que é mais completa que alguma disciplina específica, pois abarca todas as ciências e artes que, no estudo humano, é improvável serem completamente compreendidas, visto que a compreensão de uma única parte de alguma disciplina científica ou artística impõe grande dificuldade ao entendimento antrópico. Noutras palavras: o estudo que um indivíduo humano realiza seria, por si, incapaz de, segundo Ficino, atingir a totalidade do conhecimento das ciências e artes.

Assim sendo, por não alcançar a poesia – porque ela abarca a totalidade de ciências e artes, cujas inteiras compreensões seria impossível contemplar por capacidades meramente humanas – o indivíduo precisa de uma preparação espiritual-fisiológica, na qual a bile cintilante e os seus espíritos iridescentes ocupam o cérebro, tornando-o mais atento, a fim de pôr-se apto a receber a sinfonia celestial que, por intermédio do âmbito antrópico, desperta a alma – pela boa operação da *phantasia* – manifestando o *furor poeticus*, com o objetivo de atingir a fonte que comporta a totalidade das ciências e artes.

Na linhagem dos *furores*, o *poeticus* é o primeiro que, mediante desobstrução das turvas influências da matéria na forma, capacita-se ao vislumbre, de início, das espécies (pela

⁵⁸⁶ FICINO, 2008, p. 202-203. *Ex quo patet quod interpretes poetae Ion et alii multi, qui similiter effecti sunt divino instinctu alienam poesim interpretantur; quod si ad percipiendam poesim iam traditam humanum ingenium non sufficit, multo minus ad inventionem sufficet. Quare nec Homerus nec alius quivis revera poeta absque caelesti afflatu poesim consecuti sunt.*

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 202-203.

Opinião, que se norteia até a Razão), e, após, das ideias, gêneros daquelas (pela Razão, que se alinha à Mente Superior). Daí, as verdades – princípios das artes e ciências – são contempladas pelo estabelecimento do *furor diuinus* que, em âmbito antrópico, permite existirem as expressões verdadeiramente poéticas:

[...] os poetas transmitem todas as artes e ciências, mas é impossível ter aprendido todas por estudo humano, visto que seja difícilimo compreender totalmente [mesmo] uma única parte [delas]. Portanto, não [é] por arte humana, mas, sim, por uma certa infusão divina, que [os poetas] produzem [poesia]⁵⁸⁸.

Além disso, Ficino arrazoa que os especialistas em disciplinas científicas ou artísticas são capazes de comprovar a correta abordagem dos poemas inspirados:

A prova disto é que a maioria dos vates, depois que o ímpeto do furor foi aplacado, não entende completamente o que escreveu, embora no furor tenha tratado justamente de cada uma das artes individuais, [algo] que os especialistas individuais de cada uma percebem claramente ao ler [seus versos]⁵⁸⁹.

Ao entrarem em contato com a poesia inspirada, os intérpretes podem, com a disposição espiritual-fisiológica adequada, conduzirem-se – pela sinfonia celeste – até a alma e vislumbrar as mesmas coisas que os poetas contemplaram, para, em seguida, explicá-las aos seus ouvintes.

No diálogo *Íon* – que propõe uma “cadeia magnética” entre poeta, rapsodo e audiência⁵⁹⁰ – Platão compara a Musa a um ímã que, além de atrair, magnetiza um anel de ferro, que, por seu turno, põe-se a atrair e a magnetizar outros anéis feitos desse metal. Por isso, as Musas, por possibilitarem a inspiração, não dependeriam do poeta ou rapsodo para existirem, ao passo que eles, sim, dependeriam delas para serem inspirados e, assim, estabelecer uma cadeia de inspiração que encontrará seu termo no público ouvinte.

Logo, a atuação das Musas seria superior à do indivíduo, que deve preparar-se espiritual e fisiologicamente para receber as influências sonoras delas, que, em âmbito anímico, realizam o *furor poeticus*, capaz de enlevar a alma, fazendo que ela, ademais, manifeste suas contemplações à humanidade em forma de poesia.

⁵⁸⁸ FICINO, 2008, p. 202-203. [...] *omnes artes et scientias poetae tradunt, sed omnes didicisse humano studio impossibile est, cum unicam ex parte percipere sit difficillimum. Non igitur arte humana, sed divina quadam infusione proferunt.*

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 202-203. *Cuius rei argumentum est quod plerique vates, postquam furoris remissus est impetus, quae scripserunt non satis intelligunt, cum tamen recte de singulis artibus in furore tractaverint, quod singuli illarum opifices legendo diiudicant.*

⁵⁹⁰ PLATÃO, 2011 (533c9-535a2), p. 36-41.

A humanidade tem dificuldade em entender a poesia, razão pela qual há necessidade do surgimento do intérprete, que, ao se inspirar, aclara aos homens o conteúdo poético. E disso se depreende que o público se conecta ao poeta pelo seu intérprete – ou seja, os ouvintes recebem, indiretamente, os influxos da inspiração poética por intermédio do rapsodo, que é um dos elos fulcrais da cadeia magnética: o poeta inspirado atrai o rapsodo, e este, os ouvintes interessados.

O problema que norteou a presente tese foi, então, este: procurar aclarar de que modo a dimensão espiritual-fisiológica humana torna-se apta a receber tanto a forma do sensível quanto a sinfonia astral; ademais, de que maneira, na internalidade antrópica, tal sinfonia dissolve as dissonâncias e reequilibra a tripartição espiritual, a fim de, em sua porção superior (*i.e.*, no cérebro), orientar a *phantasia* a conectar corpo e alma por meio da forma da imagem, outorgando a realização do *furor poeticus*.

O percurso supradescrito foi fundamental para encontrar a resposta para tal problema, porque foi mostrado que, de acordo com M. Ficino, a preparação espiritual-fisiológica é essencial à boa recepção da forma do sensível e da sinfonia astral, na conjuntura em que, por influências saturninas, a bile negra assume função preponderante em relação aos outros humores, desde que essas influências sejam reguladas por uma boa conjunção astral, porque as mitiga a ponto de produzir quantidade biliar negra não prejudicial ao organismo. Adequadamente aquecida, a atrabile se transmuta em bile cintilante, que faz evoluir vapores no coração, que, emitindo seus raios luminosos vitais neles, transforma-os em espíritos biliares policrômicos, que ascendem ao cérebro, tornando-o atento às influências dos entes sensíveis (apreendidos junto a suas formas) e da sinfonia celeste.

Nesse processo, o espírito biliar, à medida que ascende ao cérebro, auxilia no desenlace dos desequilíbrios fisiológicos, pondo em harmonia a internalidade humana, que, ao receber a sinfonia celeste, desfaz as dissonâncias e ajusta a tripartição espiritual. Além disso, persuade a *phantasia* a voltar-se ao que lhe é superior: a alma (em sua porção mais baixa, a Opinião). Com isso, a *phantasia* permite acesso da sinfonia celestial à instância anímica, que estava desativada, pois se achava caída. Uma vez desperta, ela manifesta o *furor poeticus*, que a capacita a visualizar – pela iluminação da *phantasia* – a forma na imagem do sensível. Em outros termos: a Natureza, pela forma que engendrou a partir das razões seminais da Alma do Mundo, contata a alma descaída por articulação da *phantasia*, que, por condições espiritual-fisiológicas adequadas, é persuadida – pela sinfonia celeste – a orientar-se à porção anímica mais rente ao corpo, que, no instante em que é tocada por esta música, realiza o *furor poeticus*, ponto de partida dos demais *furores*, que outorgam a ascensão da alma ao princípio de todas as coisas, o Uno.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

AGOSTINHO. **Retratações**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2020.

AGUSTÍN, San. **La inmortalidad del alma**. Traducción de José Bezic. Buenos Aires: Instituto de Filosofía/Universidad Nacional de la Ciudad Eva Perón, 1953. 87 p.

ARISTÓTELES. **Categorias**. Tradução de Ricardo Santos. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2016.

ARISTÓTELES. **Meteorologica**. Translation by Lee. Cambridge: Harvard University Press, 1952.

ARISTÓTELES. **Sobre a alma**. Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição Revista e Atualizada no Brasil, 3ª ed. (Nova Almeida Atualizada). Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

CELSO. *De medicina*, livro 4, cap. 2. In: **Enciclopedia delle scienze mediche**. Traduzione di M. G. Levi. Venezia: Giuseppe Antonelli, 1838, tomo VIII.

CICERO. **De natura deorum**. Translation by H. Rakhman, M.A. Cambridge: Harvard University Press, 1967.

CICERO. **Tusculan disputations**. Translation by J. E. King. Cambridge: Harvard University Press, 1927.

CICÉRON. **Tusculanes**. Traduction par J. Humbert. Paris: Belles Lettres, 1968.

ALIGUIERI, D. **A divina comédia**. Tradução de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 2014.

FICIN, M. **Commentaire sur le Banquet de Platon**. Éd. Marcel. Paris: belles Lettres, 2002 (1956).

FICINO, M. Comentário ao *Banquete* de Platão. Tradução de Monalisa Carrilho de Macedo. In: **Princípios** – Revista de Filosofia. Natal, v. 22, n. 38, mai-ago, 2015.

FICINO, M. Introduction to Plato's and its theme, the poetic frenzy, by Marsilio Ficino the Florentine dedicated to Lorenzo de Medici. In: FICINO, M. **Ficino commentaries on Plato: Phaedrus and Ion**. Translated by Michael J. B. Allen. London: The I Tatti Renaissance Library, 2008, vol. I.

FICINO, M. **Lettera a Domenico Beniveni sui principi della musica**. Disponível em: <https://ilramodoro-katyasanna.blogspot.com/2016/09/musica-delle-sfere-music-of-spheres.html>. Acesso em 01 mar. 2024.

FICINO, M. **O livro do amor**: comentário sobre o *Convívio* de Platão. Tradução de Ana T. B. Vieira. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Letras, 2017.

FICINO, M. **Sobre el furor divino y otros textos**. Traducción de Juan Maluquer y Jaime Sainz. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre, 1993.

FICINO, M. **Teologia platónica**. Traduzione di Errico Vitale. Milano: Bompiani, 2011.

FICINO, M. **Three books on life**. Translation by Carol V. Kaske and John R. Clark. Tempe, AZ, 1998.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2020.

LACTÂNCIO. **The divine institutes**. Translated by Sister Mary Francis McDonald, O.P. Washington: The Catholic University of America Press, 2017.

MELLO, L. D. C. A invocação das Musas e o encantamento do mundo. In: **Sacrilegens**. Juiz de Fora, 2023, v. 20, n. 1.

PETROPOULOS. Sobre Polímnia e suas irmãs. In: **Nuntius antiquus**: revista de estudos antigos e medievais. Belo Horizonte: NEAM/Faculdade de Ciências e Letras da UFMG, jan.-jun. 2019, v. 15, n. 1.

PLATÃO. **Íon**. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

PLATÃO. **Fédon**. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

PLATÃO. **Fedro**. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PLATÃO. **República**. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2018.

PLOTINO. **Enéada III. 8 [30]**: sobre a natureza, a contemplação e o uno. Tradução de José Carlos Baracat Júnior. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008.

PLOTINO. **Enéada II**: a organização do cosmo. Tradução de João Lupi. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

PLOTINO. **Sexta Enéada**: tomo 1. Tradução de José Rodrigues S. Filho e Juvino Alves Maia Junior. Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 2019.

PLOTINO. **Quinta Enéada**: tomo 1. Tradução de José Rodrigues S. Filho e Juvino Alves Maia Junior. Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 2018.

PLOTINUS. **Ennead**. Translated by A. H. Armstrong. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1969-1988, vol. 1-7.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma de teologia**: primeira parte, questões 84-89. Tradução de Carlos Arthur Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2006.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. Carlos-Josaphat P. de Oliveira (coord.). Vários tradutores. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

Fortuna crítica

ALLEN, J. B. M. Note on the texts. In: **Marsilio Ficino Commentaries on Plato: Phaedrus and Ion**. Translated by Michael J. B. Allen. London: The I Tatti Renaissance Library, 2008, vol. I.

AZARA, P. El furor poético según Marsilio Ficino: el furor divino platónico a la luz del furor religioso de Hermes y San Pablo. In: **Sobre el furor y otros textos**: Marsilio Ficino. Barcelona: Anthropos, 1993, p. LII-LXVII.

BAYCER, I. J. **De platonis vita**: um estudo sobre a representação do filósofo inspirado na obra de Marsílio Ficino. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

BOLLATI, M. A. Magia y language: consideraciones en torno a la filosofía de Marsilio Ficino. In: **Language y conocimiento II**, 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/82573256/Magia_y_lenguaje_consideraciones_en_torno_a_la_filosof%C3%ADa_de_Marsilio_Ficino?e_mail_work_card=title. Acesso em: 14 fev. 2024.

BRANDÃO, G.S.L. A união da alma e do intelecto na filosofia de Plotino. In: **Kriterion**. Belo Horizonte, nº116, p. 481-491, Dez., 2007.

CARVALHO, T. **Fé e razão na Renascença**: uma introdução ao conceito de Deus na obra filosófica de Marsílio Ficino. São Paulo: É Realizações, 2012.

CARVALHO, C. A. S. O tratamento da melancolia em Ficino. In: **Revista Filosófica de Coimbra**, 2019. Disponível em: https://impactum-journals.uc.pt/rfc/article/view/0872-0851_56_1/6298. Acesso em: 12 dez. 2024.

CELSO. *De medicina*, livro 4, cap. 2. In: **Enciclopedia delle scienze mediche**. Traduzione di M. G. Levi. Venezia: Giuseppe Antonelli, 1838, tomo VIII.

CORRIAS, A. Imagination and memory in Marsilio Ficino's theory of the vehicles of the soul. In: **The international journal of the platonic tradition**, v. 6, 2012, p. 81-114.

DRAGULIN, S. The unifying power of music in Marsilio Ficino's visio. In: **Studia UBB Musica**, LXII, 2, 2018, p. 37-48.

FAULHABER, P. Interrogando as teorias sobre o arco-íris. In: **História, ciências, saúde**. Manginhos, RJ, p. 503-527, vol. 14, n. 2, abr.-jun., 2007.

GARDEIL, H. D. **Lógica, cosmologia, psicologia e metafísica**. Tradução de Cristiane N. Abbud Ayoub e Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2013.

GRIMAL, P. **Dicionário da mitologia grega e romana**. Tradução de Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

GRIMAL, P. **Dicionário da mitologia grega e romana**. Tradução de Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

GORRI, A. A. **Textos y documentos**: clásicos del pensamiento y de las ciencias. Colección dirigida por Antonio Alegre Gorri. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre, 1993.

HILLMAN, J. **Re-vendo a psicologia**. Tradução de Gustavo Barcellos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

KATINIS, T. Il ruolo della *imaginatio-phantasia* in alcuni contesti ficiniani. In: **Les cahiers de l'humanisme** – série II: Marsile Ficin ou les mystères platoniciens. Paris: Belles Lettres, 2002, p. 217-223.

KIM, H. A. Music of the soul (*animae musica*): Marsilio Ficino and the revival of *musica humana* in renaissance neoplatonism. In: **Reformation & Renaissance review**, v. 19, n. 2, 2017, p. 122-134.

KLEIN, R. O inferno de Ficino. In: **A forma e o inteligível**: escritos sobre o Renascimento e a arte moderna. Tradução de Cely Arena. São Paulo: EDUSP, 1998, p. 83-115.

KLEIN, R. A imaginação como roupagem da alma em Marsílio Ficino e Giordano Bruno. In: **A forma e o inteligível**: escritos sobre o Renascimento e a arte moderna. Tradução de Cely Arena. São Paulo: EDUSP, 1998, p. 61-82.

KRISTELLER, P. O. **The philosophy of Marsilio Ficino**. Translated by Virginia Conant. Gloucester, Massachusetts: Peter Smith, 1964.

MACEDO, M. C. **Les fureurs à la renaissance**. Paris: L'Harmattan, 2007.

MARGUTTI, P. Disponível em: <https://www.fafich.ufmg.br/~margutti/Silogistica%20Aristotelica.pdf>. Acesso em: 01 mar. 2024.

MARTINS; MUTARELLI; SILVA. A teoria dos temperamentos: do corpus hippocraticum ao século XIX. In: **Memorandum**. Belo Horizonte: UFMG; Ribeirão Preto: USP, v. 14, p. 9-24, 2008.

PAUL, A. N. De divino furore: el arrebató divino y la mística neoplatónica. El poeta como *priscus theologus* en pensamiento de Marsilio Ficino. In: **Ingenium**. Revista de pensamiento moderno y metodología en Historia de las Ideas. Madrid: Ediciones Complutense, 2018, p. 51-65.

PAUL, A. N. El concepto de melancolía en Marsilio Ficino. In: **Eikasía**: Revista de Filosofía. Oviedo, ES, 2014, p. 175-186.

REZENDE, J. M. Dos quatro humores às quatro bases. In: **À sombra do plátano**: crônicas de história da medicina [online]. São Paulo: Editora Unifesp, 2009, p. 49-53. História da Medicina, vol. 2.

RODRIGUES, M. H. A música e a harmonia das esferas no Renascimento: as contribuições do filósofo Marsílio Ficino. In: **Sacrilegens**. Juiz de Fora, 2023, v. 20, n. 2.

RODRIGUES, A. F. **De Marsílio Ficino a Albert Dürer**: considerações sobre a inspiração filosófica de Melancolia I. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.

RODRIGUEZ, T. ¿Una teoría de las cinco sustancias en Marsilio Ficino? In: **Veritas**. Porto Alegre, v. 65, n. 2, mai-ago, 2020, p. 1-11.

SILVA, L. M. J. **A metafísica da luz em Marsílio Ficino**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, p. 109, 2007.

ULLMANN, A. R. **A processão em Plotino**. In: **Veritas**. Porto Alegre, v. 40, n. 158, junho, 1995, p. 157-164.

VIRGOLINO, M. F. “Um grão de romã doce como um mel”: os alimentos e práticas alimentares no Hino Homérico II: a Deméter. In: **Revista brasileira de história**. São Paulo, 2024, v. 44, n. 97.

WALKER, D. P. **Spiritual and daemonic magic from Ficino to Campanella**. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1975, p. 5.

WALKER, D. P. Le chant orphique de Marsile Ficin. In: **Musique et poésie au XVI siècle** [Colloques Internationaux du CNRS, Sciences Humaines, V, Paris, 1953].

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

BAILLY, A. **Dictionnaire Grec Français**. Paris: Hachette, 2000.

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição Revista e Atualizada no Brasil, 3ª ed. (Nova Almeida Atualizada). Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

BÍBLIA. Grego. **Novo Testamento grego**. Sociedade Bíblica do Brasil. Barueri, SP, 2019.

BRANDÃO, J. L. “O entusiasmo poético”. In: MUNIZ, F. (org.). **As artes do entusiasmo: a inspiração, da Grécia Antiga à contemporaneidade**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

CASSIRER, E. Ficino’s place in intellectual history. In: **Journal of the History of Ideas**, vol. 6, n. 4 (Oct., 1945), p. 499.

CASSIRER, E. **Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASSIRER, E; KRISTELLER, P. O.; RANDALL JR; HERMAN, J. **The Renaissance philosophy of man**. Chicago: The University of Chicago Press, 1956.

CELSO. *De medicina*. In: **Enciclopedia delle scienze mediche**. Traduzione di M. G. Levi. Venezia: Giuseppe Antonelli, 1838, tomo VIII.

CHASTEL, A. **Arte e Humanismo em Florença na época de Lourenço, o Magnífico: estudos sobre o Renascimento e o Humanismo platônico**. Tradução de Dorothée de Bruchard. São Paulo: Cosac Naify, 2012, 768 p.

CHAUCEER, Geoffrey. **Os contos da Cantuária**. Apresentação e tradução de Paulo Vizioli. São Paulo: T. A. Queiroz Editor, 1991.

CHAUCEER, Geoffrey. **Canterbury quintet: the general prologue and four tales**. A reader-friendly edition. Michael Murphy (Ed.). Belleville: Essence Publishing, 2011.

CHRISTIANSON, G; IZBICKI, T. M. Marsilio Ficino, Socrates and the daimonic voice of conscience. In: **Synoptic art**. Florence: Olschki, 1998.

CÍCERO, A. As Musas e a liberdade poética. In: **As artes do entusiasmo**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

COLLINS, A.B. **The secular is sacred: Platonism and Thomism in Marsilio Ficino’s Platonic Theology**. Martinus Nijhoff: The Hague, 1974.

CORSI, G. The life of Marsilio Ficino. In: FICINO, M. **The letters of Marsilio Ficino**. London: Shephard-Walwyn, 1994, vol. 3.

DUBOIS, C. G. **O imaginário da Renascença**. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995.

ECO, U. **Arte e beleza na estética medieval**. Tradução de Mário Sabino Filho. Rio de Janeiro: Record, 2014.

FARIA, E. **Dicionário latino-português**. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2003.

FICINO, M. Introduction to Plato's and its theme, the poetic frenzy, by Marsilio Ficino the Florentine dedicated to Lorenzo de Medici. In: **Marsilio Ficino commentaries on Plato: Phaedrus and Ion**. Edited and translated by Michael J. B. Allen. London: The I Tatti Renaissance Library, 2008, vol. I.

FICINO, M. *Phaedrus* – chapter summaries. In: **Marsilio Ficino commentaries on Plato: Phaedrus and Ion**. Edited and translated by Michael J. B. Allen. London: The I Tatti Renaissance Library, 2008, vol. I.

GAFFIOT, F. **Dictionnaire latin-français**. Paris: Hachette, 1934.

GARIN, E. **Idade Média e Renascimento**. Tradução de Isabel Teresa Santos e Hossein Seddighzadeh Shooja. Lisboa: Editorial Estampa, 1989.

GARIN, E. **O homem renascentista**. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1991.

GARIN, E. **O zodíaco da vida: a polêmica sobre a astrologia do século XIV ao século XVI**. Tradução de Isabel Teresa Santos e Hossein Seddighzadeh Shooja. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.

GILSON, E. **O espírito da filosofia medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GILSON, E. **O ser e a essência**. Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira, Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Jonas Moreira Madureira, Luiz Marcos da Silva Filho, Pedro Calixto Ferreira Filho, Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2016.

GLARE. **Oxford Latin Dictionary**, 1968.

HANKINS, J. **Humanism and Platonism in the Italian Renaissance**. Roma: Edizione di Storia e Letteratura, 2003, vol. I.

KRISTELLER, P. O. **Renaissance thought: the classic, scholastic and humanist strains**. New York: Harper Torchbooks, 1961.

KRISTELLER, P. O. **Renaissance thought and its sources**. New York: Columbia University Press, 1979.

LAUSTER, J. Marsilio Ficino as a Christian thinker: theological aspects of his Platonism. In: ALLEN, Michael (ed.). **Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy**. Boston: Brill, 2002.

LEVI, A. Ficino, Augustine and the Pagans. In: ALLEN, Michael (ed.). **Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy**. Boston: Brill, 2002.

LÚLIO, R. **Astrologia medieval**: o novo tratado de astronomia de Raimundo Lúlio. Tradução de Esteve Jaulent. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2011.

MAGNARD, P (dir.). **Marsile Ficin – les Platonismes à la Renaissance**. Paris: Vrin, 2001.

MEGNA, P. **Lo Ione platonico nella Firenze medicea**. Quaderni di Filologia medievale e umanistica. Messina: Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici, 1999.

MILLÁN, Ester Sánchez (Trad.). **Problemas**. Introdução e notas por Ester Sánchez Millán. Biblioteca Clásica Gredos 320. Madrid: Editorial Gredos. 2004.

MOLINARI, J. Música e magia em Marsílio Ficino. In: **Anais do SEFIM – Interdisciplinar de música, filosofia e educação**. Rio Grande do Sul: Sefim, 2019, vol. 4.

NASCENTES, A. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1955.

VOCABOLARIO DEGLI ACCADEMICI DELLA CRUSCA: con tre indici delle voci, locuzioni et proverbi Latini e Greci, posti per entro l’opera. Venise: Giovanni Alberti, 1612.

ANEXO 1

Tradução do texto *Argumentum Marsilii Ficini Florentini in Platonis Ionem de furore poetico ad Laurentium Medicem* [“Introdução de Marsílio Ficino, o florentino, ao *Íon*, de Platão, sobre o furor poético, a Lourenço de Médici”] - O texto latino foi extraído de FICINO, M. Introduction to Plato's and its theme, the poetic frenzy, by Marsilio Ficino the Florentine dedicated to Lorenzo de Medici. In: FICINO, M. **Ficino commentaries on Plato**. Phaedrus and Ion. Translated by Michael J. B. Allen. London: The I Tatti Renaissance Library, 2008, vol. I.

***Argumentum Marsilii Ficini Florentini in
Platonis Ionem de furore poetico ad Laurentium
Medicem***

I. Plato noster, optime Laurenti, furorem in Phaedro mentis alienationem definit. Alienationis autem duo genera tradit, unam ab humanis morbis, alteram a deo proveniente: insaniam illam, hanc divinum furorem nuncupat. Insania infra hominis speciem homo deiicitur et ex homine brutum quodammodo redditur; [7.13] divino furore supra hominis naturam erigitur et in deum transit. Est autem furor divinus illustratio rationalis animae, per quam deus animam, a superis delapsam ad infera, ad inferis ad supera retrahit.

Lapsus animae ab ipso uno rerum omnium principio ad corpora per quatuor gradus efficitur: per mentem, rationem, opinionem atque naturam. Nam cum in omni rerum ordine sex gradus existant, quorum summum tenet ipsum unum, infimum corpus, media vero sint quatuor quae praediximus, necesse est quicquid a primo ad ultimum labitur quatuor per media cadere. Ipsum unum rerum omnium terminus et mensura, infinitatis et multitudinis expers; mens

***Introdução de Marsílio Ficino, o
Florentino, ao *Íon* de Platão, sobre o furor
poético, a Lourenço de Médici***

*I. Excelente Lourenço, no *Fedro*, nosso Platão define o furor como “alienação da mente”. Ora, [Platão] transmite dois gêneros de alienação, um proveniente das doenças humanas, o outro, de deus. A este ele chama furor divino, àquele, insanidade. Pela insanidade, um homem é lançado [a um nível] abaixo da espécie humana e, em certa medida, reduzido de homem a ser irracional, mas, [7.13], pelo furor divino, é elevado acima da natureza humana e converte-se em Deus. Ora, o furor divino é a iluminação da alma racional, pela qual alma, descaída das regiões superiores às inferiores, Deus resgata desde as regiões inferiores às superiores.*

A queda da alma do próprio Uno - princípio de todas as coisas - aos corpos, é efetuada por quatro graus: Mente, Razão, Opinião e Natureza. Se, realmente, existem seis graus na ordem de todas as coisas, dos quais o próprio Uno ocupa a posição mais alta, o Corpo, a mais baixa, e, no meio, há os quatro de que há pouco falamos, é forçoso reconhecer que qualquer coisa que caia do primeiro ao último deslize pelos quatro graus. O próprio Uno, termo e medida de todas as

multitudo quidem sed stabilis et aeterna; ratio multitudo mobilis sed finita; opinio multitudo mobilis infinita sed substantia punctisque unita; natura similiter, nisi quod per corporis puncta diffunditur; corpus autem infinita multitudo, subiecta motui et substantia punctis momentisque divisa.

Haec omnia respicit anima nostra, per haec descendit, per haec et ascendit. Ut enim ab ipso uno, quod omnium principium est, producit, unitatem quandam sortita est, quae omnem essentiam eius, vires actionesque unit, a qua et ad quam ita caetera quae in anima sunt se habent sicut a centro et ad centrum circuli lineae.

Unit vero non modo animae partes invicem et ad totam animam, sed animam totam ad ipsum unum, rerum omnium causam. Ut autem a mente divina dependet, rerum omnium ideas per mentem actu stabili contemplator. Ut se ipsam respicit, rationes rerum universales cogitat et a principiis ad conclusiones ratione discurrit. Ut corpus respicit, particulares rerum mobilium formas opinione concipit easque percurrit. Ut materiam attingit, natura velut instrumento utitur quo unit materiam, movet et format, unde generationes, augmenta eorumque contraria proficiscuntur. Cernis igitur quod ab uno, quod super aeternitatem in aeternam multitudinem labitur, ab aeternitate in tempus, a tempore in locum atque materiam.

coisas, [é] sem infinidade e multiplicidade; a Mente [tem] multitude, certamente, mas [é] estável e eterna; a Razão [tem] multitude móvel, mas [é] finita; a Opinião [tem] multitude móvel infinita, mas [é] unida à substância e a pontos [anatômicos]; de modo similar, [ocorre com] a Natureza, exceto por ser difundida pelos pontos do corpo; o Corpo [está] na multitude infinita, sujeita porém à moção, e a substância é dividida em pontos e momentos.

Nossa alma volta os olhos a todas estas coisas, pelas quais desce e sobe. Com efeito, é conduzida para [fora] do próprio Uno, que é princípio de todos [os seres]. [À alma], foi atribuída certa unidade - que une toda sua essência, potências e ações - da qual e para a qual [conserva] todo o resto que está na própria alma - assim como as linhas [vêm] do centro e [voltam] ao centro do círculo.

Certamente, une mutuamente não apenas as partes da alma para toda alma, mas a alma toda para o próprio Uno, causa de todas as coisas. Ora, enquanto depende da Mente Divina, é o que contempla as ideias de todas as coisas no ato estável através da Mente. Enquanto volta os olhos para si mesma, cogita as razões universais das coisas e, por meio da Razão, discorre desde os princípios até as conclusões. Enquanto volta os olhos ao Corpo, concebe - mediada pela Opinião - formas particulares das coisas móveis e as repassa em sucessão. Enquanto toca a matéria, usa a Natureza como instrumento por meio do qual une, move e forma a matéria, donde provêm as gerações, os crescimentos e seus contrários. Portanto, do Uno, que [é] além da eternidade, vê claramente que

[7.14] *Quare sicut per quatuor descendit gradus, per quatuor ascendat necesse est. Furor autem divinus est qui ad superna convertit, ut in eius definitione constitit. Quatuor ergo species divini furoris existunt, primus quidem poeticus furor, alter mysterialis, tertius vaticinium, quartus amatorius affectus. Est autem poesis a Musis, mysterium a Dionysio, vaticinium ab Apolline, amor a Venere. Redire quippe ad unum animus nequit nisi et ipse unum efficiatur; multa vero effectus est lapsus in corpus, in operationes varias distributus respiciensque ad singula, ex quo partes eius superiores pene obdormiunt, inferiores aliis dominantur: illae torpore, istae perturbatione afficiuntur, totus vero animus discordia et inconcinnitate repletur.*

Poetico ergo furore in primis opus est, qui per musicos tonos quae torpent suscitet, per harmoniacam suavitatem quae turbantur mulceat, per diversorum denique consonantiam dissonantem pellat discordiam variasque partes animi temperet. Neque satis hoc est. Multitudo enim adhuc in animo restat: accedit ergo mysterium, quod expiationibus sacrisque et omnium deorum cultu omnium partium intentionem in mentem, qua deus colitur, dirigit; unde cum singulae animi partes ad unam mentem redactae sint, iam totum quoddam unum ex pluribus factus est animus.

[a alma] desliza na eterna multitude: da eternidade ao tempo, do tempo ao lugar e à matéria.

[7.14] Por isso, tal como desce pelos quatro graus, é preciso que suba por esses mesmos [graus]. Ora, o furor divino é o que volta [a alma] às alturas, como consistiu em sua definição. Logo, existem quatro espécies de furor divino: a primeira, certamente, o furor poético; a segunda, o místico; a terceira, o vaticínio; a quarta, a paixão amorosa. Ora, a poesia vem das Musas; o místico, de Dionísio; o vaticínio, de Apolo; o amor, de Vênus. De fato, a Alma não pode retornar ao Uno a não ser que se torne o próprio Uno, todavia [sua] queda no Corpo foi efetuada muitas vezes, que, distribuída em várias operações, volta os olhos aos [seres] particulares. Disto resulta que as suas partes superiores quase dormem e as inferiores são dominadas por outras: aquelas são afetadas pelo torpor, estas pela perturbação. Em verdade, toda alma está preenchida pela discórdia e assimetria.

Em primeiro lugar, há necessidade do furor poético, que, por tons musicais, desperte [as partes] que estão entorpecidas, [que], por suavidade harmônica, acalme [as partes] perturbadas, e [que], enfim, por diferentes [tons], a dissonante consonância afaste a discórdia e tempere as várias partes da alma. [Todavia] isto não é suficiente. Com efeito, a multitude ainda permanece na alma, que por expiações e ritos sagrados, e por todo culto dos deuses, dirige a intenção de todas as partes [da alma] à Mente, pela qual Deus é cultuado. Uma vez que as partes

Tertio vero adhuc opus est furore, qui mentem ad unitatem ipsam animae caput reducat: hoc Apollo per vaticinium efficit; nam cum anima supra mentem in unitatem surgit, futura praesagit. Demum cum anima unum fact est - unum, inquam, quod in ipsa essentia animae inest - restat ut ilico in unum quod est super essentiam convertatur: hoc caelestis ipsa Venus per amorem, hoc est divinae pulchritudinis desiderium bonique ardorem, explet.

Primus itaque furor inconcinna et dissonantia temperat; secundus temperata unum totum ex partibus efficit; tertius unum totum supra partes; quartus in unum, quod super essentiam et totum est, ducit. Primus bonum equum, id est rationem opinionemque, a malo equo, id est a phantasia confusa et natura, distinguit; secundus malum equum bono, bonum aurigae, id est menti, subiicit; tertius aurigam in caput suum, id est in unitatem mentis apicem, dirigit; postremus caput aurigae in caput rerum omnium vertit, ubi auriga beatus est et ad praesepe, id est divinam pulchritudinem, sistens equos obiicit illis ambrosiam et super ipsam nectar potandum, id est visionem pulchritudinis et ex visione laetitiam. Haec quatuor furorum opera sunt, de quibus generatim in Phaedro Plato disputat, proprie vero de furore postremo, id est amore, in Symposio.

singulares da alma sejam reconduzidas à Mente Una, a Alma já se tornou uma coisa inteira a partir de muitas [partes].

No terceiro furor, ainda é preciso que reconduza a Mente à própria Unidade, cabeça da alma. Isto Apolo faz por vaticínio, pois quando, em [sua] unidade, a alma se levanta sobre a Mente, prevê os eventos futuros. Finalmente, quando a alma se fez uno - digo, o uno que existe na própria essência da alma -, resta que seja imediatamente convertida ao Uno que está além da essência. Isto a própria Vênus Celestial completa pelo amor, isto é, [pelo] desejo da beleza divina e ardor do bem.

Assim, o primeiro furor tempera as assimetrias e dissonâncias; o segundo torna as coisas temperadas um todo a partir das partes; o terceiro torna um todo sobre as partes; o quarto conduz ao Uno, que é além da essência e do todo. O primeiro distingue o bom cavalo, isto é, a Razão e a Opinião, do mal cavalo, isto é, da fantasia confusa e da Natureza; o segundo submete o mal cavalo ao bom, e o bom ao auriga, isto é, à Mente; o terceiro volta o auriga a sua cabeça, isto é, à unidade, ápice da mente. O último [furor] volta a cabeça do auriga à cabeça de todas as coisas, momento em que o auriga é abençoado e [leva-os] ao estábulo, isto é, à divina beleza; retendo os cavalos [ali], lança-lhes ambrosia e por cima dela também néctar a ser bebido além da própria [medida], isto é, a visão da beleza e a alegria [proveniente] da visão. Estes quatro furores são necessários, os quais Platão discute, em geral, no Fedro, porém,

em particular, sobre o último furor, isto é, sobre o Amor, no Banquete.

De primo, hoc est furore poetico, in praesenti dialogo qui Ion inscribitur, quem in Phaedro ita definit: “poeticus furor est occupatio quaedam a Musis, quae, sortita lenem et insuperabilem animam, exsuscitat eam atque exagitat per cantilenas aliamque poesim ad genus hominum instruendum”. “Occupatio” significat raptum animae et conversionem in Musarum numina; “lenem” dicit quasi agilem a Musisque formabilem: nisi enim praeparata sit, non occupatur; “insuperabilem” quia, postquam rapta est, superat omnia et a nulla rerum inferiorum inquinari vel superari potest: exsuscitat e somno corporis ad vigiliam mentis, ex ignorantiae tenebris ad lucem, ex morte ad vitam, ex oblivione lethea ad divinorum reminiscentiam revocat, exagitat, stimulat et inflamat ad ea quae contemplatur et praesagit carminibus exprimenda.

Post definitionem addit eum qui sine furore Musarum poeticas ad fores accedit, inanem esse ipsum atque eius poesim, quasi tanti sit poesis ut absque summo Dei favore comparari nequeat. Eadem in Ione hoc tradit et unde sit iste furor et per quot descendat gradus edocet. Inquit autem in libro quarto De legibus Plato Deum, fortunam et artem humana omnia gubernare, quo fit ut poesis vel Dei donum sit vel fortunae sors vel artis opus. Quid istorum potissimum verum sit Socrates cum Ione rhapsodo perquirat; “rhapsodus” autem hoc in libro

No presente diálogo, que é atribuído ao *Íon*, [fala] sobre o primeiro, isto é, sobre o furor poético. No *Fedro*, define-o assim: “o furor poético é uma certa ocupação das Musas, que, atribuída à alma suave e insuperável, desperta-a e excita-a por cantos e outra [espécie de] poesia, para instruir o gênero dos homens”. “Ocupação” significa “arrebato da alma” e “conversão às vontades divinas das Musas”. [Platão] diz “suave” como se [a alma fosse] ágil e facilmente moldada pelas Musas, pois, a menos que tenha sido preparada, não ela não é preenchida. “Insuperável” porque depois de arrebatada, supera todas as coisas e [não] pode ser poluída ou superada por nenhuma das coisas inferiores. [Ele faz que a alma] desperte do sono do corpo à vigilância da Mente, das trevas da ignorância à luz, da morte à vida, do esquecimento do Lethe à reminiscência do que é divino, e também chama, excita, estimula e inflama para exprimir em cantos as coisas que ela contempla e pressagia.

Após essa definição, ele acrescenta que o [homem] que se encaminha para as portas poéticas sem o furor das Musas, é ele mesmo vazio, bem como sua poesia: como se a poesia fosse de tão grande importância, que não pudesse ser adquirida sem o sumo favor de Deus. [Platão] ensina a fundo estas mesmas coisas no *Íon* e conta de onde vem este furor e por quantos graus [ele] desce. Ora, no livro quarto *Sobre as Leis*, Platão diz que Deus, fortuna e arte governam todas as coisas humanas, a fim de que a poesia se torne dom de

significat recitatorem interpretemque et cantorem carminum. Interpretabatur Ion Homeri carmina et coram populo ad lyram canebat atque ita erat effectus ut alium poetam nullum praeter Homerum exponeret, etiam si eadem qua Homerus facilitate referret, Homeri autem omnia celeriter explicabat.

Unde sic argumentandum est: aut casu profert Ion quae scribit Homerus aut arte aut afflatu divino. Non casu, quia non omnia sed pauca quaedam et absque continuatione ordineque interpretaretur. Non arte, quia quisquis artem integram habet, quicquid eidem arti subiectum est iudicat; eidem vero studio poetico subiecta sunt Hesiodi aliorumque poemata quibus Homeri, praesertim quae de eisdem tractant, quae tamen Ion non percipit, cum Homerum perfecte exponat: ergo non arte iudicat. Restat ut in spiratione divina.

Ex quo patet quod interpres poetae Ion et alii multi, qui similiter effecti sunt divino instinctu alienam poesim interpretantur; quod si ad percipiendam poesim iam traditam humanum ingenium non sufficit, multo minus ad inventionem sufficiet. Quare nec Homerus nec alius quivis revera poeta absque caelesti afflatu poesim consecuti sunt, quod et aliis modis Socrates hic ostendit. Primo sic: omnes artes et scientias poetae tradunt, sed omnes didicisse

Deus, condição de fortuna ou obra de arte. Sócrates, junto a Íon, inquire qual destas coisas seja a mais importante verdade. Ora, “rapsodo”, neste livro, significa recitador, intérprete e cantor de poemas. A todos os poemas de Homero Íon explicava e, diante do povo, cantava-os com sua lira; e sua performance era tal que não apresentava nenhum outro poeta além de Homero, ainda que se referisse [aos mesmos temas] com a mesma facilidade que Homero. Ora, todas as coisas de Homero, [Íon] rapidamente explicava.

Disso, tem de ser demonstrado [se] Íon exhibe [as coisas] que Homero escreve por acaso, arte ou sopro divino. Não [é] por acaso, porque não interpretou tudo, mas algumas poucas coisas, sem continuação e ordem. Não [é] por arte, pois quem tem a arte completa, julga que qualquer [coisa] esteja sujeita a esta arte, mas os poemas de Hesíodo e daqueles [outros poetas] foram sujeitos ao mesmo estudo poético que os [poemas] de Homero, especialmente [os] que tratam dos mesmos [assuntos], os quais, contudo, Íon não percebe no momento em que tenha exposto perfeitamente Homero. Portanto, não julga por arte. Resta que [seja] por inspiração divina.

Disto se evidencia que, [como] intérpretes de poeta, Íon e muitos outros, que foram afetados, interpretaram por instinto divino a poesia que não [lhes] pertence. Mas se a capacidade humana não é suficiente para perceber a poesia que já havia sido transmitida, muito menos será suficiente para inventar [poesia]. Então nem Homero, nem qualquer outro [que seja] realmente poeta, alcança a poesia sem o sopro celestial; e Sócrates

humano studio impossibile est, cum unicam ex parte percipere sit difficillimum. Non igitur arte humana, sed divina quadam infusione proferunt. Cuius rei argumentum est quod plerique vates, postquam furoris remissus est impetus, quae scripserunt non satis intelligunt, cum tamen recte de singulis artibus in furore tractaverint, quod singuli illarum opifices legendo diiudicant.

Praeterea saepe videmus rudem hominem et ineptum subito in poetam bonum evadere et aliquid magnificum divinumque cantare; magna vero in momento assequi non humani ingenii est sed divinitus inspirati. Qua in re perspicue Deus ostendit nutu suo intelligentiam hanc infundi, utque ita esse demonstret, saepe ineptos quosdam potius quam urbanos, insanos potius quam prudentes rapit, ne, si acutis prudentibusque viris ad haec uteretur, humana subtilitate et industria fieri haec existimarentur.

Cum ergo non sit a fortuna nec ab artes poesis, a Deo et a Musis tribuitur: cum Deum dicit, Apollinem significat; cum Musas, spherarum mundi animas.

demonstra isso de vários modos. O primeiro assim: os poetas transmitem todas as artes e ciências, mas é impossível ter aprendido todas por estudo humano, visto que seja difícilimo compreender totalmente [mesmo] uma única parte [delas]. Portanto, não [é] por arte humana, mas, sim, por certa infusão divina que [os poetas] produzem [poesia]. A prova disto é que a maioria dos vates, depois que o ímpeto do furor foi aplacado, não entende completamente o que escreveu, embora no furor tenha tratado justamente de cada uma das artes individuais, [algo] que os especialistas individuais de cada uma percebem claramente ao ler [seus versos].

Além disso, nós frequentemente vemos um homem inculto e inepto que, de súbito, transforma-se num bom poeta, que canta algo magnífico e divino e alcança grandes coisas no momento [do furor], mas não [por causa] de sua capacidade humana, e, sim, de uma inspiração divina. Por meio disso, Deus mostra claramente, por sua vontade, que esta inteligência é infundida para que, desse modo, se demonstre que alguns [homens] ineptos são frequentemente [mais inspirados] do que os engenhosos, [e que ele] arrebatava os insanos do que os habilidosos. Isso acontece para que não [se animem] a fazer poesia, caso se valessem de agudeza e sofisticação humana (como se [deus] utilizasse homens sofisticados e habilidosos para [realizar] estas coisas).

Dado que a poesia não seja da fortuna nem da arte, é, portanto, dada por Deus e pelas Musas. Quando [Platão] diz “Deus”, quer dizer Apolo;

Iuppiter quidem mens Dei est; ab hac Apollo, mens animae mundi et anima totius mundi octoque spherarum caelestium animae, quae novem animae novem Musae vocantur quia, dum caelos harmonice movent, musicam pariunt melodiam, quae in novem distributa sonos, octo scilicet spherarum tonos et unum omnium concentum, novem Syrenes Deo canentes producit. Quamobrem ab Iove Apollo et Musae, ab Apolline, id est mente animae mundi, chorus Musarum ducitur, quia mens illa, sicut ab Iove illustratur, sic et animas mundi spherarumque illustrat. Gradus autem quibus furor ille descendit hi sunt: Iuppiter rapit Apollinem; Apollo illuminat Musas; Musae suscitant et exagitant lenes et insuperabiles vatum animas; vates inspirati interpretes suos inspirant; interpretes autem auditores movent.

Ab aliis vero Musis aliae animae rapiuntur, quia et aliis spheris syderibusque aliae attributae sunt animae, ut in Timeo traditur. Calliope Musa vox est ex omnibus resultans spherarum vocibus; Urania Caeli stelliferi per dignitatem sic dicta; Polimnia Saturni propter memoriam rerum antiquarum quam Saturnus exhibet et siccam frigidamque complexionem; Terpsicore Iovis: salutifer enim choro hominum; Clio Martis propter gloriae cupiditatem; Melpomene Solis, quia totius mundi temperatio est; Erato Veneris propter amorem; Euterpe Mercurii propter honestam in gravibus rebus delectationem; Talia Lunae propter viriditatem eius humore rebus exhibitam. Apollo

quando [diz] Musas, [quer dizer] Almas do Mundo das Esferas. Júpiter, na verdade, é a Mente de Deus. Desta [vem] Apolo, a Mente da Alma do Mundo - [junto] com a Alma do Mundo todo e às Almas das oito esferas celestiais. Todas estas nove Almas são denominadas “nove Musas”, porque elas movem os céus harmonicamente, fazem nascer a melodia musical, que é repartida em nove sons, isto é, nos oito tons das esferas e na harmonia única de todas. [Assim], o que produz nove Sereias que cantam a Deus. Eis porque Apolo e as Musas [são guiados] por Júpiter, e o coro das Musas por Apolo, isto é, pela Mente da Alma do Mundo, pois, assim como aquela Mente é iluminada por Júpiter, assim também ele ilumina as Almas do Mundo e das Esferas. Ora, os graus pelos quais aquele furor desce são estes: Júpiter arrebatava Apolo; Apolo ilumina as Musas; as Musas despertam e excitam as almas lenes e insuperáveis dos vates; os vates inspirados inspiram seus intérpretes; os intérpretes comovem os ouvintes.

Mas certas almas são arrebatadas por outras Musas, porque a diferentes esferas e astros outras almas foram designadas, como ensina no *Timeu*. A Musa Calíope é a voz que ecoa de todas as vozes das esferas. Em consideração ao Céu Estrelado, Urânia foi assim chamada; Polímnia, a de Saturno, por causa da memória das coisas antigas que Saturno exibe e por sua compleição seca e fria. Terpsícore, a de Júpiter, pois [é] salutar ao coro dos homens. Clio, a de Marte, por causa do desejo de glória. Melpômene, a do Sol, porque é a moderação do mundo todo. Erato, a de Vênus, por causa do amor. Euterpe, a de Mercúrio, por causa do nobre deleite em assuntos importantes.

item Solis est anima; lyra eius Solis corpus; nervi quatuor, motus eius quatuor: anuus, menstruus, diurnus, obliquus; quatuor voces, neates, hypates, doriones gemini, quatuor sunt signorum triplicitates, ex quibus quatuor qualitates temporum producuntur.

Tália, a da Lua, por causa do vigor exibido nas coisas por meio de sua umidade. Do mesmo modo, Apolo é a alma do sol; sua lira, o corpo do sol; as quatro cordas, seus quatro movimentos: anual, mensal, diário e oblíquo. Quatro [são] as vozes: aguda [*nete*], grave [*hypate*] e os gêmeos dóricos. São quatro triplicidades dos signos zodiacais, de que são produzidas as quatro qualidades das estações.

Orpheum quidem afflavit Calliope, Museum Urania, Homerum Clio, Polimnia Pindarum, Herato Saphon, Melpomene Thamirem, Terpsicore Hesiodum, Thalia Maronem, Nasonem Euterpe, Linum rapuit idem qui et te iam nunc exagitat, Phoebus, optime Laurenti, Phoebus, inquam, qui avo tuo Cosmo vaticinium dedit, parenti autem Petro arcum atque medelas, tibi denique lyram et carmina.

Certamente, Calíope insufla Orfeo, Urânia Museu, Clio Homero, Polímnia Píndaro, Erato Safo, Melpômene Tâmiris, Terpsícore Hesíodo, Tália Virgílio, Euterpe Ovídio. O mesmo [deus] que tomou Lino e te excita até agora, excelente Lourenço, [é] Febo - digo, Febo que deu a teu avô, Cosimo, o vaticínio, mas o arco[-íris] e as curas ao [seu] pai Pedro e, por fim, a lira e as poesias a ti.

ANEXO 2: ILUSTRAÇÕES

Imagem 1:

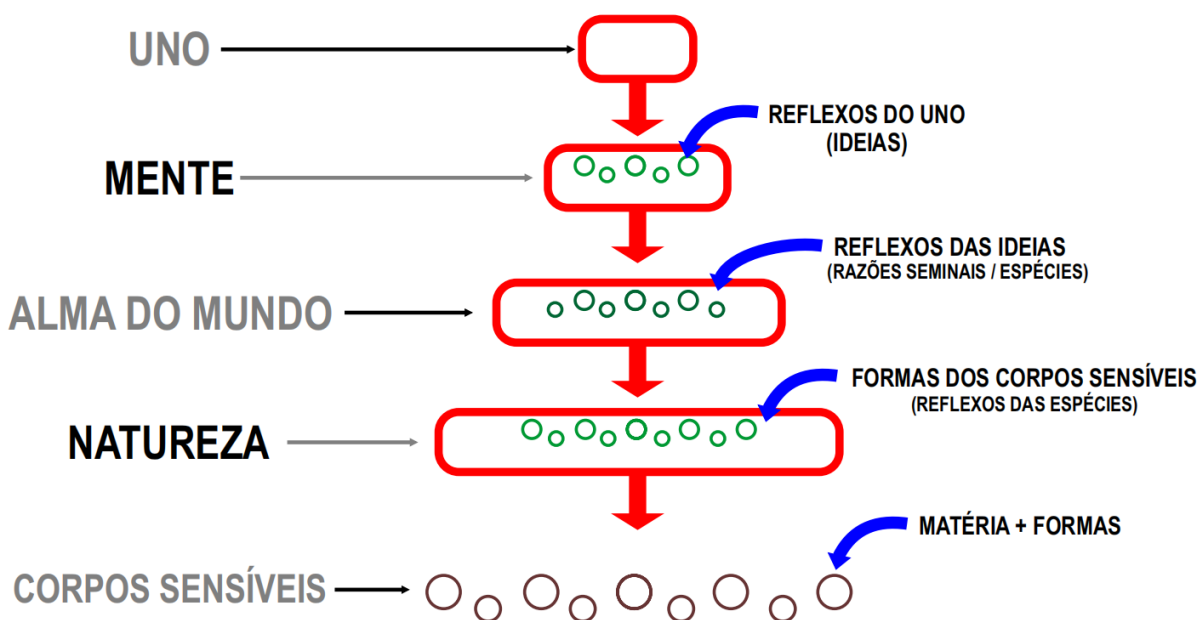


Imagem 2:



Imagem 3:

TRÊS TIPOS DE ESPÍRITO



Imagem 4:

OS ESPÍRITOS SÃO TIPOS VAPORAIS

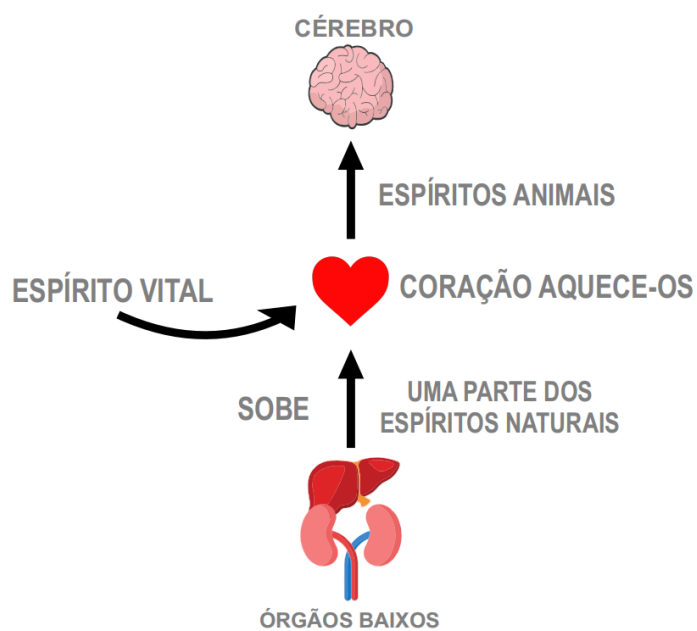


Imagem 5:

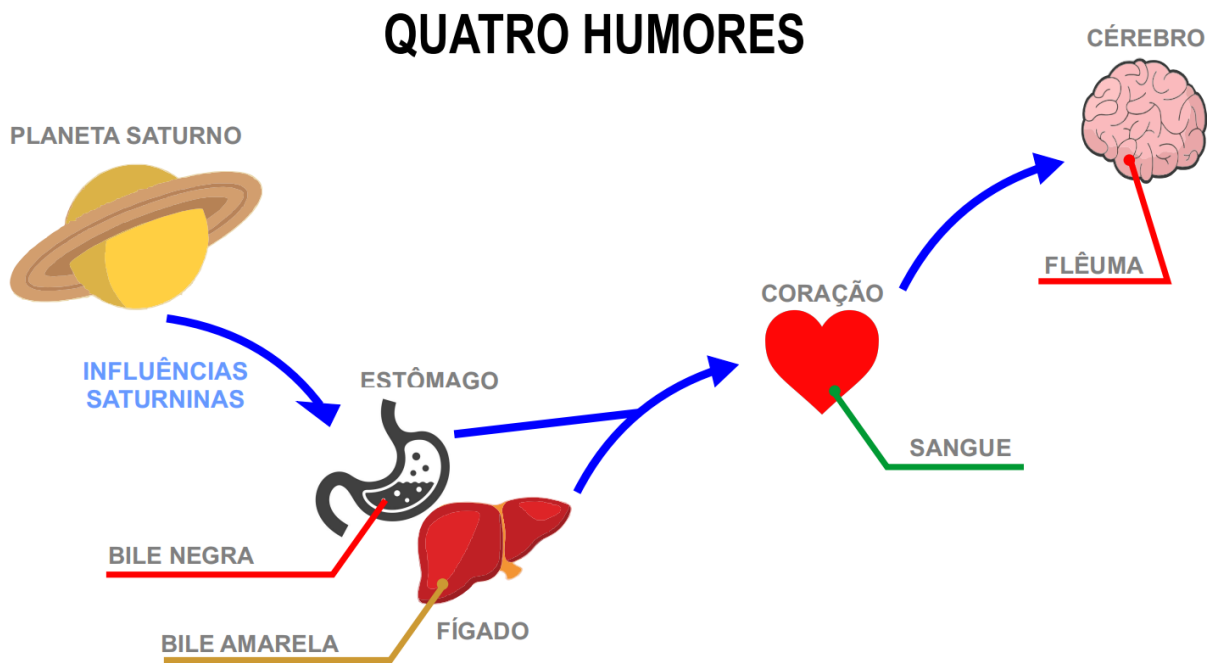


Imagem 6:

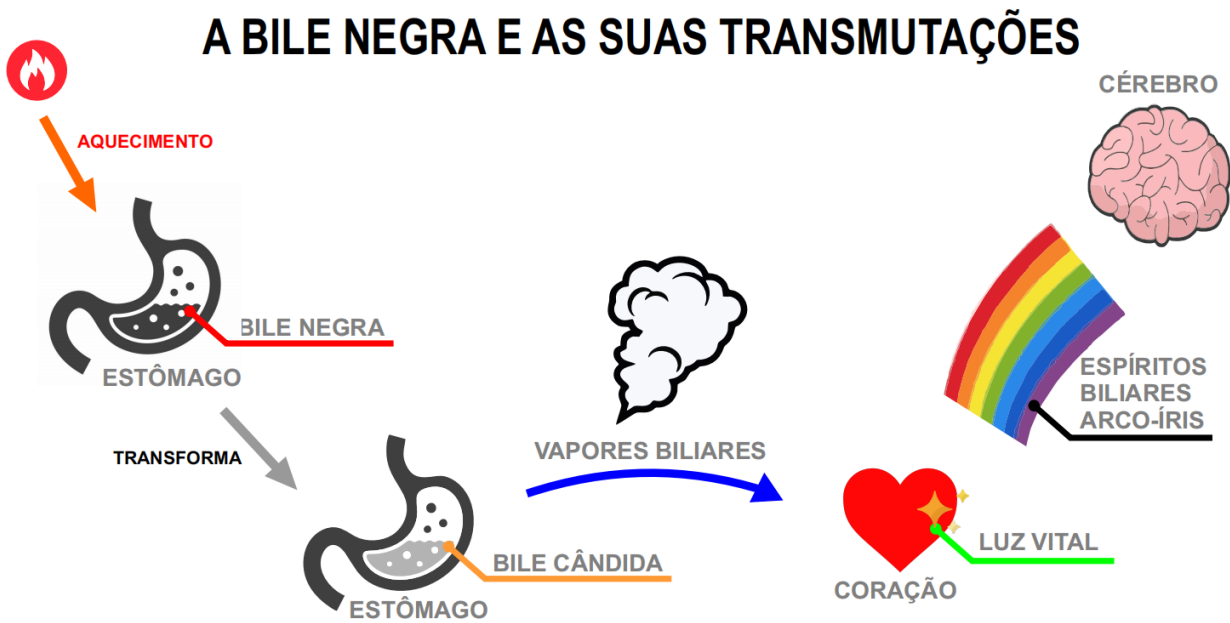


Imagem 7:

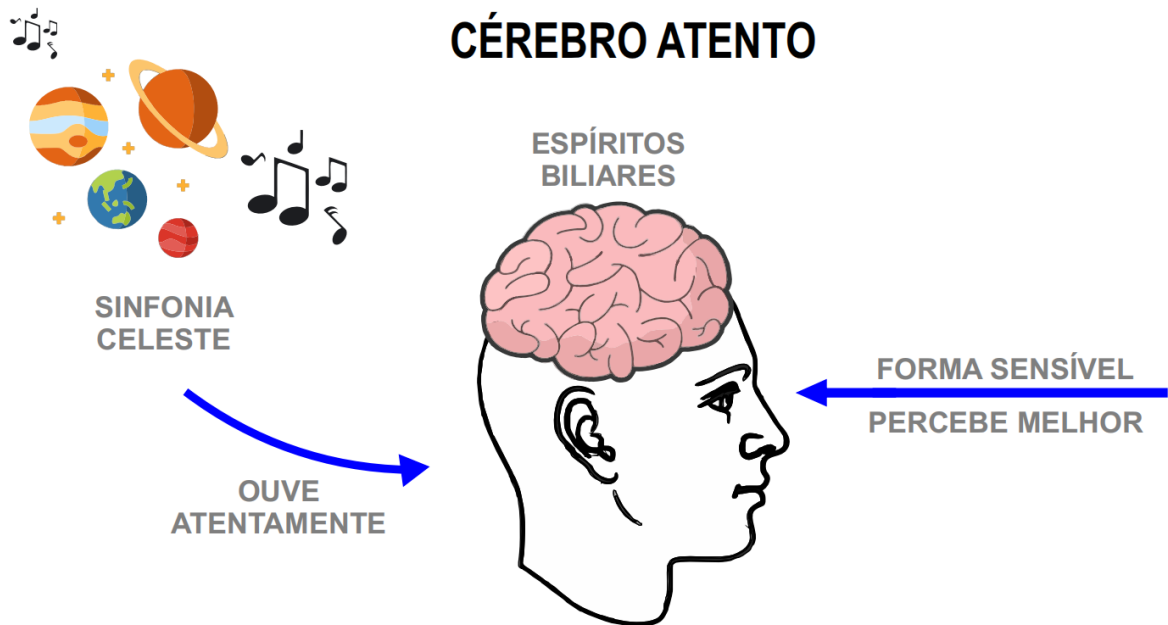


Imagem 8:

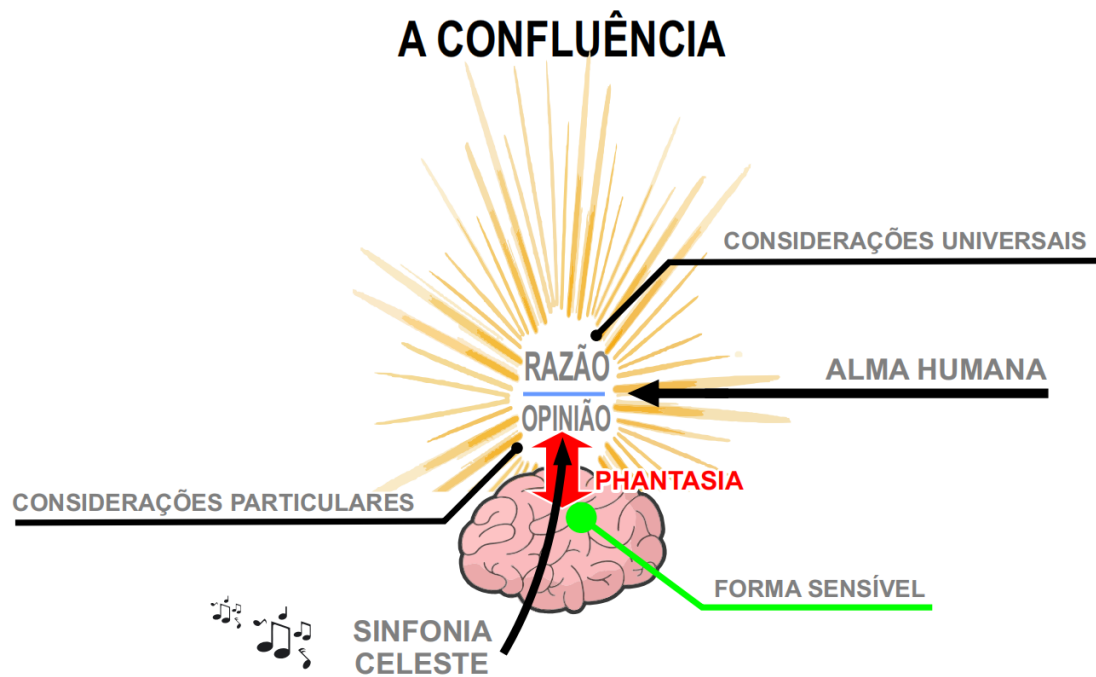


Imagem 9:

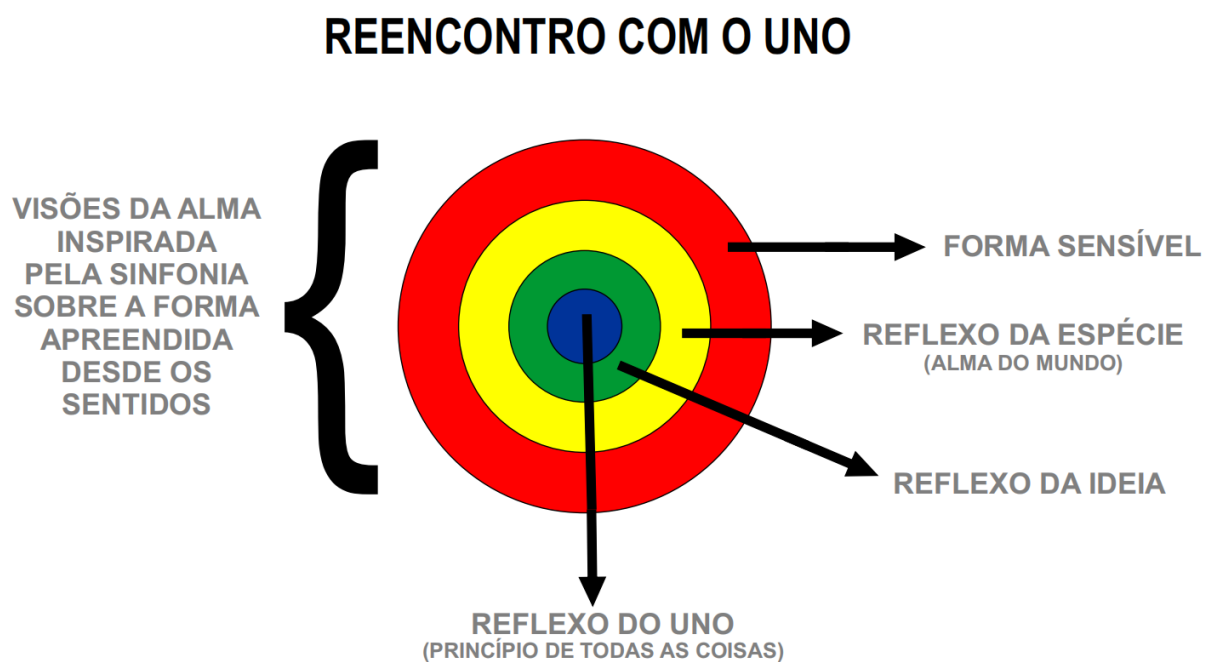


Imagem 10:

