

Universidad Nacional Autónoma de México  
Facultad de Filosofía y Letras

La concepción de melancolía en el pensamiento de  
Cornelio Agrippa

Tesis que para obtener el título de  
Licenciado en filosofía presenta  
Maricarmen Inés Rivera García

Asesor  
Ernesto Priani Saisó

México., D.F.  
2010



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



***A todos los melancólicos***

***A mis abuelos:  
Teresa y José Inés (in memoriam)***

*LA MELANCOLÍA ES LA DICHA  
DE ESTAR TRISTE (V́ctor Hugo)*

## ***Agradecimientos***

A nuestra alma *mater*, la Universidad Nacional Autónoma de México

Al Colegio de Bachilleres

Al Dr. Ernesto Priani Saisó por ser el asesor de esta tesis pero sobre todo por sus atenciones, recomendaciones y paciencia brindadas en su elaboración.

A la Mtra. Gabriela Hernández García, por sus sugerencias, sus atenciones y sobre todo por la cordialidad con que me acogió en todo momento.

A la Lic. Silvia Durán Payán, por sus enseñanzas brindadas a los maestros del Colegio de Bachilleres y por ayudarme en mi trabajo al participar como sinodal.

Al Mtro. José Manuel Redondo y Lic. Edgar Morales Flores por ser parte del sínodo.

A Gregorio López López (*in memoriam*) por su infinito amor, su apoyo incondicional y sus estoicas enseñanzas.

A mi encanto, Emmanuel Aldana Pineda, por su amor, su cariño, su tiempo, por haber sido mi soporte cuando estuve débil y por haber creído en mí.

A David Moraga por sus comentarios, su apoyo y especialmente por su compañía.

A Reyna por su presencia en mi vida y por creer en mí.

## **Índice**

INTRODUCCIÓN 6

### CAPÍTULO I

A. Melancolía y antigüedad	10
A.1 Doctrina de los humores	11
A.1.1 Bilis negra	14
A.1.1.1 natural y no natural	16
B. Melancolía y temperamento	17
B.1 Teoría de los temperamentos	18
B. 2 Melancolía y astrología	20
B. 3 Visiones melancólicas: enfermedad, temperamento y característica del genio	22
C. Melancolía y Aristóteles	28
D. Melancolía y Edad Media	34
E. Melancolía y Renacimiento	40

### CAPÍTULO II

A. El caso de la "Oculta filosofía"	47
A.1 Presentación del texto	54
A.1.1 El autor	54
A.1.2 El texto	55
A.1.3 Transcripción	61
B. Análisis de la transcripción	65

CONCLUSIÓN GENERAL 93

BIBLIOGRAFÍA 98

## ***Introducción***

Concedemos que la filosofía está hecha por y para el hombre, y a partir de ello entendemos la necesidad que tiene éste de autocomprenderse; si bien el cuestionamiento que el hombre hace de su entorno es vasto, lo es aún más el que hace de sí mismo y de sus desconsuelos. Uno de estos planteamientos lo lleva a preguntarse sobre cierta aflicción que, en mayor o menor medida, hemos vivido: la melancólica. La melancolía ha denotado cosas que todos, en algún grado, hemos padecido: infelicidad, desilusión, nostalgia, ánimos menguados, desesperación, abatimiento, pesar, desaliento, etc. Bien podríamos decir que esta palabra encierra todas las posibilidades humanas de turbulencia y sufrimiento emocionales. El estudio que puede hacerse es tan amplio que se ha convertido en un concepto multívoco y por ende indefinido; con mucha y muy antigua historia. En el transcurrir de más de dos milenios y bajo diferentes ángulos explicativos ha denotado: enfermedad mental, trastorno físico, estado emocional, temperamento o tipo de carácter. Se le ha analizado desde perspectivas tan diversas como la medicina, la filosofía, el arte, la astrología y la psicología; en diferentes épocas y con diferentes énfasis. Recorre la visión que va de lo común a lo patológico; a veces es concebida como una enfermedad con características suficientes para estimarla motivo de atención médica, o bien como un estado emocional de cierta duración pero no patológico. Aunque el concepto resulte poco aprehensible, insistiremos en su aspecto de estado mental- emocional inusuales que recorren un espacio más amplio que el englobado bajo el concepto de enfermedad.

La melancolía fue teorizada y estudiada en la clásica griega desde la perspectiva humoral por médicos como Hipócrates, mismo que afirmaba que los melancólicos tienen exceso de bilis negra, y la calificó como una enfermedad en donde el miedo y la tristeza duran mucho tiempo; además, la asoció con la aversión a la comida, desesperación, irritabilidad, intranquilidad e insomnio. Si actualmente nos refiriéramos a la melancolía bajo su carácter clínico, tal vez nos conformaríamos con llamarle depresión, pues desde el siglo XIX Wilhelm Griesinger, médico alemán especialista en psiquiatría, introdujo el término estados de depresión como sinónimo de melancolía. En el ámbito psicológico, Sigmund Freud comparte la opinión médica, pues la cataloga (a la melancolía) como una



disposición enfermiza en donde, además del insomnio y la repulsión a la comida, existe un desfallecimiento y empobrecimiento del yo. Ahora bien, durante el mismo siglo XIX la corriente literaria del Romanticismo incorporó el término *spleen* para referirse a la melancolía como estado de ánimo; sin embargo, con el paso de los años, este vocablo fue cayendo en desuso y ahora es entendida como una palabra propia de la época romántica. Finalmente, no son pocos los filósofos que desde la antigüedad han abordado el tema de la melancolía; y, aunque las primeras reflexiones se hayan hecho bajo una postura médica (la de Hipócrates) ello no frenó la gama de interpretaciones filosóficas realizadas posteriormente. La aparición de nuevos significados no puso en abandono los antiguos, no fue un caso de decadencia sino de supervivencia.

La palabra melancolía aparece por primera vez dentro del *Corpus Hippocraticum* con la teoría de los cuatro humores (ésta propone que el cuerpo contenía naturalmente ciertos líquidos: sangre, bilis amarilla, bilis negra y flema); ahí se refiere a la melancolía no sólo como un estado meramente psíquico, sino también como algo físico, originado en alguna parte de la estructura del cuerpo (el bazo). Se manifestaba con falta de apetito, insomnio, malestar, entre otras características. Con base en esto, Galeno planteó su teoría de los temperamentos y propuso que aquellas personas con exceso de uno de los cuatro humores producidos en el cuerpo originaban un tipo de carácter en el individuo; siendo así, los hombres con demasiada bilis negra eran de temperamento melancólico. Los griegos afirmaban que la melancolía era somática y que desencadenaba un mal que trascendía al espíritu. Platón se mantiene dentro de esta tradición pues en el *Timeo* atribuye la causa de la melancolía a una alteración del estado corporal. Será Aristóteles quien sostendrá que los melancólicos son seres originales y extraordinarios por que tienen una disposición natural a la concentración reflexiva. En su *Problema XXX, 1* afirma que los más destacados guerreros, políticos, filósofos y artistas de su tiempo fueron, además, modelos de melancolía. A partir del texto de Aristóteles se consolidó la todavía vigente relación entre genio y melancolía: el genio se concibe como un regalo de los dioses y la melancolía como un aspecto concomitante de la genialidad. Durante la Edad Media la melancolía se comparó con el sentimiento de acidia o tristeza, trastorno que padece el cuerpo humano. Sin embargo, el Renacimiento retomó la opinión aristotélica y vio a la

melancolía como fuerza positiva; durante esta época dejó de ser una enfermedad que trata de ocultarse o curarse, y se convirtió en una extraordinaria y sublime actividad intelectual.

Con lo dicho anteriormente hemos dado cuenta de que el concepto melancolía posee una larga tradición que lejos de esclarecerlo lo ha hecho escurridizo; simultáneamente sabemos e ignoramos lo que queremos decir con él. Y siendo que la problemática sigue abierta, es mi interés revisar el concepto de melancolía en la época renacentista, concretamente dentro del pensamiento de Cornelio Agrippa; pues considero que éste la concibió bajo una visión notablemente distinta a la tradición clásica.

Debemos señalar que a pesar de las numerosas opiniones vertidas sobre la melancolía, unas similares pero otras antagónicas, las interpretaciones sobre ella no cesan; no sólo en el campo médico sino también en el filosófico sigue siendo objeto de análisis. Sin embargo, las diversas explicaciones filosóficas no han arrojado respuestas definitivas, sino por el contrario han convertido a la melancolía en un concepto vulnerable a múltiples interpretaciones. El carácter misterioso que envuelve a la melancolía, aunado a la imagen del filósofo como ser melancólico (como algunos la consideran), hace que la melancolía sea un objeto de estudio relevante para el quehacer filosófico. La melancolía parece ser un concepto inagotable; donde las inquietudes, deseos y miedos del hombre lo llevan nuevamente a replantearse el cuestionamiento: ¿qué es la melancolía?

Como emoción, la experiencia de estar melancólico quizá sea tan conocida como cualquier otro sentimiento humano. Emoción se ha definido como una experiencia caracterizada por un claro tono de sentimiento que puede ser de amor, odio, miedo, ira o tristeza; el sentimiento melancólico nos es tan familiar como tener la experiencia de alguno de los antes referidos. Se ha mencionado que dichos sentimientos son normales dentro del ambiente humano; y las variaciones emocionales a que éstos se refieren, reflejan el fondo de ser del hombre. Ser humano es reconocer estas emociones, y sentirse melancólico no supone necesariamente una enfermedad mental o un estado patológico.

La necesidad que tiene el hombre de comprender el origen y la causa de sus aflicciones o emociones es tan grande que difícilmente puede detenerse una

vez iniciadas sus reflexiones. Por ello, considero que el vocablo requiere que volvamos a él con nuevos ojos, con una mirada filosófica que retome a la melancolía no como enfermedad, tal y como lo hizo Hipócrates y la escuela galénica, sino como genialidad, impulso o inspiración.

Atendiendo a su definición nominal, la melancolía provenía de dos componentes griegos:  $\mu$  "negro" y "humor"; traducido posteriormente como bilis negra. Generalmente se decía que la melancolía era producida por la bilis negra, uno de los cuatro componentes de la teoría humoral. Dicha teoría es el centro de la doctrina galénica, la cual representó la base de la mayor parte de las explicaciones de la melancolía durante casi mil quinientos años y su esquema perduró hasta finales del Renacimiento. Sin embargo, la melancolía para Cornelio Agrippa obedece a una lógica distinta; bajo la óptica de este pensador, la melancolía pierde su denotación negativa adquirida desde la antigüedad; y, obtiene un sentido positivo. Apoyándose en el *Problema XXX, 1* de Aristóteles, Agrippa consolidó la todavía vigente relación entre genio y melancolía: el genio se concibe como un regalo de los dioses y la melancolía como un aspecto concomitante de la genialidad.

A pesar de que el pensamiento de Cornelio Agrippa resume varias posturas neoplatónicas y herméticas; su pensamiento representa una constante lucha con la tradición; ejemplo de ello es lo sucedido con la melancolía, pues la concibe como una característica afín de los genios. Cornelio consideró que sólo los hombres de temperamento melancólico logran tener dominio del movimiento de su alma y la hacen enfocarse en cosas interiores y así elevarse a cuestiones engrandecidas; permitiendo incluso presagios de cosas futuras. Además, al ser impulsados súbitamente por su humor melancólico pueden realizar obras artísticas que difícilmente ellos mismos comprenden.

El presente estudio de la melancolía posibilita entender a ésta como algo diferente a depresión; para ello será necesario abrirnos a una lectura del mundo desde otra óptica; pues la perspectiva desde la cual Agrippa concibe a la melancolía es de tinte hermético, mágico- cabalística, propia de una época colmada de influencias antiguas y con una cosmovisión distinta a la moderna.

## CAPÍTULO I

### A. MELANCOLÍA Y ANTIGÜEDAD

El vocablo melancolía del griego *-melancolei-* significaba en la Grecia clásica, un desorden mental que implicaba un prolongado estado de miedo, (a veces se utilizaba en el lenguaje popular para denotar una conducta nerviosa); así la refiere Hipócrates, el gran médico griego, cuando dice: “Si el miedo y la tristeza duran mucho es melancolía”. La melancolía como enfermedad aparece en los escritos hipocráticos de los siglos V y IV a.C. y se asociaba con aversión a la comida, desesperación, insomnio, irritabilidad e intranquilidad. La medicina clásica griega afirmaba que los desórdenes mentales eran reflejos psicológicos de desórdenes fisiológicos. Se creía que los factores psicológicos y emocionales producían cambios corporales, y que los factores somáticos tenían efectos psicológicos y emocionales. Al abordar el tema de los desórdenes mentales, se hacía referencia a tres tipos de locura (siendo la melancolía una de ellas); así pues, la melancolía junto con la frenitis y la manía eran las formas tradicionales de ésta. Común fue la idea de que la frenitis era una enfermedad aguda, mientras que la melancolía y la manía se vieron como crónicas. La frenitis (*phrenitis*) - inflamación del cerebro que provoca delirios y fiebre aguda- proviene de los vocablos griegos *phren(o)-* - /- “mente” + *-itis* “inflamación”.<sup>1</sup> Por su parte, la manía era considerada una alteración afectiva consistente en una excitación del humor, definido como un tono emocional prolongado que domina el comportamiento de un individuo. El delirio y la fiebre eran las características generales de la primera; y la ausencia de fiebre caracterizaba a las dos últimas. Para finales del siglo V a. C. se empleó la palabra melancolía como sinónimo de estar loco. Las palabras de Galeno fueron: “Del mismo modo que la oscuridad exterior llena de miedo a casi todos los hombres, salvo que sean muy valientes o muy ilustrados, así el color oscuro de la bilis negra genera miedo, porque oscurece la sede de la razón”.<sup>2</sup> (*Saturno y la melancolía*, pág. 35.)

---

<sup>1</sup> En griego leemos *phrén tis* con el significado actual desde Hipócrates, s. V a.C.; pasó a latín *phren tis* en s. I d.C.; posteriormente, dio lugar por derivación inversa a latín *phren sis* de donde procede el castellano medieval *frenesis* (formas análogas en otros romances), que derivó al español *frenesí*.

<sup>2</sup> Vid. Raymond Klibansky. pág. 35

De igual manera, melancolía provenía de un término formado por dos componentes griegos:  $\mu$  que fue traducido al latín como atra bilis, y a las lenguas vernáculas como bilis negra. Generalmente se decía que la melancolía era producida por la bilis negra, uno de los cuatro componentes de la teoría humoral; misma que fue propuesta por Galeno.

## A.1 DOCTRINA DE LOS HUMORES

No es posible ubicar con exactitud cuál es el origen de la teoría de los cuatro humores, pero la presentación sistematizada de ésta la tenemos en *La naturaleza del hombre (Corpus Hippocraticum)*, tratado de Hipócrates, escrito hacia finales del siglo V a. C; en donde se sostiene que la vida sana es un balance apropiado entre cuatro humores: sangre, bilis amarilla, bilis negra y flema.

La idea de los humores como tal proviene de la medicina empírica, varios observadores médicos al encontrarse con diversos líquidos contenidos en el cuerpo hacían referencia a la existencia de humores que regulaban la salud de los seres humanos. Dicha teoría tenía correspondencia con los pitagóricos, quienes adoraban el número cuatro;<sup>3</sup> incluso, éstos creían en la noción de salud como equilibrio de las diversas partes y de la enfermedad como ruptura de ese equilibrio. La idea de que en el curso de las estaciones cada una de estas cuatro sustancias toma la supremacía parece pertenecer a Empédocles, pero la combinación de todas éstas en un sistema único, y por tanto la creación de la doctrina humoral es gracias al autor de *La naturaleza del hombre*.

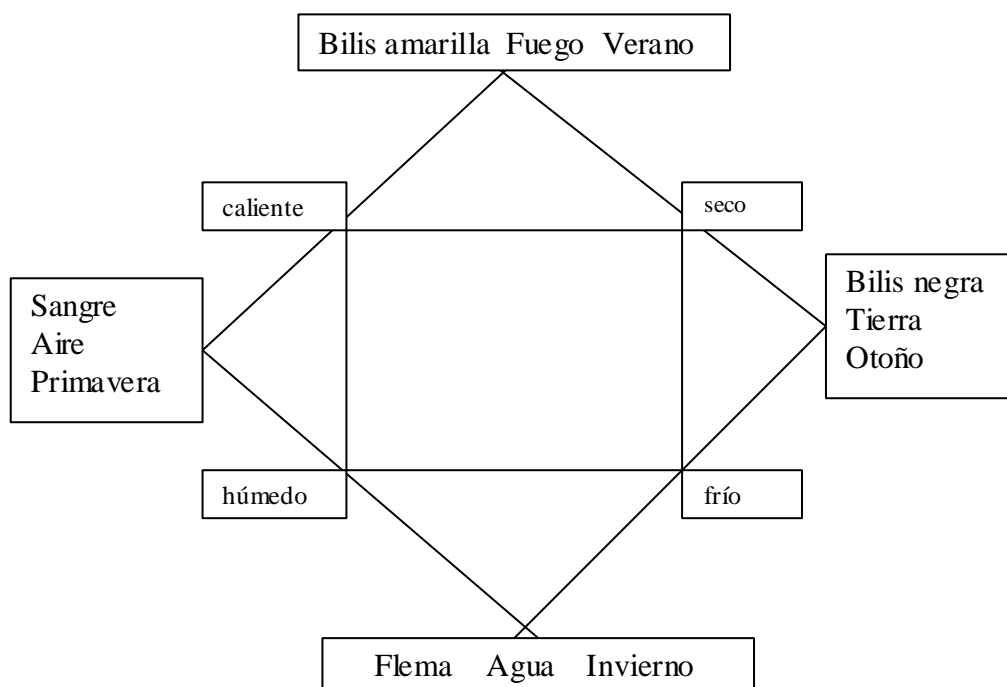
En el sistema teórico de Galeno las ideas fundamentales de los humores eran las cuatro cualidades (caliente, frío, húmedo y seco). Se creía que los humores estaban en correspondencia con los elementos cósmicos y a cada uno de ellos le correspondía una determinada cualidad – al fuego el calor, al aire el frío, al agua la humedad, y a la tierra lo seco. Posteriormente, y quizá por influencia de Galeno, pares de cualidades se asociaban a cada humor. Y, como dijimos, por influencia

---

<sup>3</sup> Probablemente fueron éstos quienes emparejaron las cuatro estaciones con las cuatro edades del hombre, contadas como juventud hasta los 20 años, edad viril hasta aproximadamente los 40, madurez hasta los 60 y vejez a partir de ahí.

empedocliana se creyó que cada uno de estos elementos era preponderante en una estación –primavera, verano, otoño e invierno-.

El siguiente cuadro muestra de manera esquemática las relaciones de los humores con las estaciones del año y el elemento natural con el que se vinculan; además presenta las cualidades que posee.



Dicho de otra manera, los humores estaban en correspondencia con los elementos cósmicos y las divisiones del tiempo; éstos controlaban toda la existencia y conducta de la humanidad, dependiendo de sus combinaciones determinaban el carácter del individuo.

Hay, en efecto, cuatro humores en el hombre, que imitan a los diversos elementos; aumentan en diversas estaciones, reinan en diversas edades. La sangre imita al aire, aumenta en primavera, reina en la infancia. La bilis amarilla imita al fuego, aumenta en verano, reina en la adolescencia. La melancolía imita a la tierra, aumenta en otoño, reina en la madurez. La flema imita al agua,

aumenta en invierno, reina en la senectud. Cuando no se apartan ni por más ni por menos de su justa medida, entonces el hombre está en todo su vigor. (Anónimo, *De mundi constitutione*.)<sup>4</sup>

Dentro de este esquema, el estado de salud lo constituía la mezcla óptima (*eucrasia*) de estos humores: había un equilibrio. La enfermedad era la perturbación de dicha armonía (*discrasia*), bien podía ser por exceso o por una combinación inadecuada de uno o más humores. En un individuo sano, equilibrado, ninguno de los humores prevalecía por encima de otro; pero un pequeño desbalance entre la relación hombre-mundo y surgía entonces una enfermedad. Recordemos que los pitagóricos mismos definían la salud como equilibrio de distintas cualidades, y enfermedad como predominio de una sola. Alcmeón de Trotona, médico pitagórico, afirmaba: “la igualdad de derechos entre las cualidades húmeda, seca, fría, caliente, amarga, dulce y las restantes, conserva la salud, pero el dominio de una sola de ellas produce la enfermedad” (Diels, *Fragm., Anonyme Pythagoreer*, B15) su idea de salud la expuso en la máxima: “una mezcla bien equilibrada de las cualidades” (Diels, *Fragm., Alcmeón*, B4). Sin embargo, dado que los humores eran vulnerables a la comida o al clima, éstos se manifestaban en el hombre dependiendo de la época del año en que nos encontremos (cierta estación podía ser benéfica para un humor pero dañina para otro). La realidad era que existían disposiciones hacia uno u otro humor<sup>5</sup>; entonces, la salud perfecta era tan sólo un ideal. No existían hombres con la mejor salud, sino hombres con buena salud. Los humores podían ser causa de enfermedad pero también de salud.

Estos cuatro humores estaban siempre presentes en el cuerpo humano y determinaban su naturaleza; pero prevalecía ora uno, ora otro, según las estaciones: la bilis negra, por ejemplo, en el otoño, mientras que el invierno le era desfavorable y la primavera enemiga, de modo que los dolores engendrados por el otoño se aliviaban en primavera. Así pues, los cuatro humores eran causa a la vez de la enfermedad y de la salud, por que su combinación debida era salud, pero el dominio o defecto de uno u otro era enfermedad. (*Saturno y la melancolía*, pág. 34.)

---

<sup>4</sup> Actualmente el texto está publicado con el título de Pseudos- Bede, *De mundi celestes terrestriusque. A Treatise on the Universe and the Soul*, ed. y trad. De C. Burnett (Warburg Institute Surveys and Text, vol. XI), Londres 1985.

<sup>5</sup> La disposición de los humores la abordaremos en el apartado de Teoría de los Temperamentos.

Debemos aclarar: en un hombre ideal, los cuatro humores estarían equilibrados armónicamente; el hecho de que alguno de los humores predominara sobre los demás no representaba desequilibrio, sino más bien éste se presentaba, en la realidad, cuando el exceso de uno de los humores era tal que rompía con la armonía entre los cuatro. “Hay esencialmente salud cuando estos principios se encuentran en una justa relación de crisis, de fuerza y de cantidad, y su mezcla es perfecta.” (Galeno)

### **A.1.1 BILIS NEGRA**

La sangre y la bilis negra eran los humores más problemáticos al sistematizar la teoría; ésta última es conocida como humor melancólico y representa, como ya dijimos, uno de los componentes de la teoría de los humores; además, era considerada elemento esencial de la patogénesis de la melancolía. Por su parte, la sangre no era un humor sobrante, sino que era la parte más noble y esencial del cuerpo.

Posiblemente la bilis negra fue inferida de vómitos, de la coloración de la piel o de su mezcla en la sangre oscura, o bien surgía de otra desconocida combustión. En tiempos hipocráticos era considerada una degeneración de la bilis amarilla o de la sangre; incluso, en obras de Hipócrates, que se piensan anteriores a *La naturaleza del hombre*, la bilis negra no se contaba entre los humores. Se creía que ésta se originaba o acumulaba en el bazo (aunque ignoramos los caminos por los cuales se llegó a esa fantástica idea); sin embargo, lo relevante es que en la teoría de los humores propuesta por Hipócrates en el texto antes citado, ya se concibe a la bilis negra como uno de los cuatro humores naturales del cuerpo. Con la génesis del cuarteto de humores la bilis negra pasó de su condición de producto tóxico a la de otro de los ingredientes naturales básicos del cuerpo. Dentro de su categoría de agente patógeno, que como dijimos, es abandonado al incluirse en la teoría de los humores, era considerada la responsable de toda una serie de variadas enfermedades: dolor de cabeza, vértigo, parálisis, espasmos, epilepsia y otros desordenes mentales; incluyendo padecimientos del riñón, hígado y bazo.



La bilis negra, considerada en ocasiones como una degeneración de la sangre o de la bilis amarilla, parecía ser el humor que provocaba los estragos más morbosos y misteriosos en la salud del hombre: melancolía. Ésta era de todos los humores aquella que llevaba una connotación más marcadamente patológica.

La melancolía era una enfermedad de las varias catalogadas como enfermedades melancólicas, que la bilis negra era un factor causal clave, que en otoño era la estación en la que la persona tenía un especial riesgo de sufrir los efectos de este humor, que la bilis negra era de naturaleza viscosa y estaba asociada a las cualidades de frialdad y sequedad, y que este síndrome, con sus desórdenes mentales, era sin duda el resultado de una afección cerebral. (*Saturno y la melancolía*, pág.38.)

Efectivamente, desde tiempos hipocráticos se insistían en que el lugar de los desórdenes mentales estaba en el cerebro y esta opinión fue gradualmente ganando terreno hasta convertirse en la predominante. De hecho, en *De las partes afectadas*, de Galeno, el libro III trata de las funciones y enfermedades del cerebro y la espina dorsal; en éste dedica un capítulo a la melancolía, misma que era causada por la bilis negra. Galeno sugiere que la descripción hipocrática es indiscutiblemente acertada, que los síntomas esenciales de dicha enfermedad estaban contenidos en la afirmación de que el miedo cuando dura mucho tiempo convierte a los pacientes en melancólicos (atrabiliosos).

Miedo y desesperación. Por que debido a esta desesperación, los pacientes odian a todos aquellos que ven, están constantemente sombríos y parecen aterrorizados, como los niños o los adultos sin educación en la oscuridad más profunda. Así como la oscuridad exterior amedrenta a casi todas las personas, a excepción de unas pocas especialmente audaces o entrenadas para ello, de la misma manera el color del humor negro produce miedo cuando su oscuridad arroja una sombra sobre la zona del pensamiento (el cerebro). (Galeno, *De las partes afectadas*, pág. 93.)

#### **A.1.1.1 BILIS NEGRA NATURAL Y NO NATURAL**

Desde la Grecia antigua, con Rufo de Éfeso y Galeno, se decía que existían diferentes formas de bilis negra, y aún durante el Renacimiento se hicieron referencias a ello. Además de la bilis negra natural (llamada atrabilis), presente cuando uno estaba sano y causaba la enfermedad melancólica cuando se tenía en exceso, había un segundo tipo con los nombres de *antinatural*, *adusta*, *cólera ardiente* o *bilis negra ardiente*. Galeno, en *De las facultades naturales*, se refiere a las formas naturales y antinaturales de la bilis negra, éstas últimas son resultado de la combustión producida por un calor anormal. Anteriormente, Rufus había dicho que la bilis negra podía formarse o bien por el enfriamiento de la sangre o excesivo calentamiento de otros humores en el cuerpo. Médicos posteriores a Rufus catalogaron a la bilis negra natural como uno de los humores básicos, a veces derivado de los alimentos o sencillamente presente (tal y como lo hizo Hipócrates en su teoría), y otras como residuo espeso y frío derivado de la sangre por un proceso de enfriamiento; y la bilis negra antinatural, o melancolía adusta, formada por la corrupción, excesivo calentamiento o hervor de la bilis amarilla. (Klibansky y sus colegas consideran que estas dos formas de bilis negra con raíces en procesos de enfriamiento y calentamiento fueron mencionadas por pseudo- Aristóteles en los *Problemata*. Se piensa que Rufus se nutrió de las ideas aristotélicas pero en vez de atribuir dos síntomas o efectos diferentes a una y la misma sustancia, prefirió reconocer dos sustancias diferentes). Gradualmente ésta –la bilis negra antinatural– se fue desarrollando hasta el punto en que un proceso de hervor o combustión podía afectar a cualquiera de los cuatro humores naturales y conducir a la formación de la melancolía adusta. De ahí surgió la idea de que existían cuatro tipos de bilis negra adusta que correspondían a los cuatro humores naturales.

La bilis negra es, en suma, dentro de la teoría hipocrática<sup>6</sup> uno de los humores naturales del cuerpo. Con la creación de esta teoría pasó de su condición de producto tóxico a la de otro de los diversos líquidos contenidos en el organismo. La bilis negra junto con la flema, la sangre y la bilis amarilla hacían referencia a la existencia de humores que regulaban la salud de los seres humanos. Dicho de otro modo, dentro de este sistema, el estado de salud lo constituía el balance apropiado de los humores; en cambio, la enfermedad era la perturbación de aquella concordia,

---

<sup>6</sup> Nos parece conveniente referirnos a teorías hipocráticas ya que lo atribuido a Hipócrates es de diferentes fechas y evoluciona.

la cual podía originarse por exceso o por una combinación inadecuada de uno o más humores. (En un plano más real, la salud era sólo un ideal pues siempre alguno de los cuatro humores predominaba sobre los otros, determinando no sólo su personalidad sino su complexión física, su propensión a sufrir determinadas enfermedades y hasta sus cualidades morales e intelectuales) Entonces, la bilis negra se hallaba presente en el cuerpo cuando el hombre estaba sano, pero cuando se tenía en exceso causaba la enfermedad melancólica.

## **B. MELANCOLÍA Y TEMPERAMENTO**

Hasta aquí hemos expuesto la doctrina de los humores y detallado la injerencia de la bilis negra en ésta; también mencionamos la relación entre la bilis negra y la melancolía. Ahora es momento de abordar la Teoría de los temperamentos; para ello recordemos que en el hombre existía una disposición natural hacia uno u otro humor y que la salud perfecta, en la doctrina de los humores, se había convertido en algo ideal; pues la combinación debida de los humores, al ser una sola y no admitir divergencias, era algo difícil de lograr, ya que requería que ninguno de los humores se excediera al grado de romper la armonía. Siguiendo esta línea, un hombre absolutamente sano era el que nunca estaba enfermo; y la salud completa no era más que un anhelo, a la que se podía aproximar, pero nunca se alcanzaba. Suena bastante lógico decir que alguien gozaba de la mejor salud cuando en su cuerpo estaban los humores perfectamente combinados; pero al mismo tiempo se reconocía que aquel en quien predominase uno u otro humor podía incluso disfrutar de buena salud, aunque no en el más alto grado posible. Para finalizar, cualquier individuo, aunque predispuesto a ciertas enfermedades muy concretas, normalmente parecía bastante sano.

Dentro de esta tradición, lo que antes fueran síntomas de enfermedad paulatinamente empezaron a considerarse tipos de disposición; es decir, el predominio natural de uno u otro humor era lo que determinaba la constitución de cada hombre. Una vez que la doctrina de los cuatro humores fue sistematizada no podía menos que convertirse en la doctrina de los cuatro temperamentos. Entonces, los individuos, según la disposición que tuvieran hacia cierto humor,

podían clasificarse bajo cuatro tipos de temperamento: flemático, colérico, sanguíneo y melancólico.

Ahora bien, si alguno de los cuatro humores y su correspondiente temperamento debía ser el predominante, era deseable que fuera el sanguíneo ya que éste, asociado con el aire, la primavera, la mañana y la juventud, era considerado como el más benéfico. Según esta teoría, el hombre sanguíneo, de cuerpo recio y tez rozagante, naturalmente alegre, sociable y generoso, inclinado a la buena vida era el más favorecido de los cuatro tipos posibles. Su contrario, el humor melancólico, era aborrecido, rechazado, y considerado el peor de los temperamentos posibles. Se creía que la melancolía, cuando se daba en exceso, podía llevar a la demencia.<sup>7</sup>

Por otro lado, dichos temperamentos encerraban dos significados fundamentalmente dispares: podían denotar estados patológicos o aptitudes constitucionales. Estas dos condiciones estaban relacionadas, ya que el mismo humor podía significar mera predisposición o enfermedad real.<sup>8</sup> En el siguiente apartado ampliaremos la información respecto a la teoría de los temperamentos y en seguida volveremos a la relación de patología o aptitud constitucional del temperamento melancólico.

## **B.1. TEORÍA DE LOS TEMPERAMENTOS**

El propio Galeno fue quien retomó en profundidad la teoría humoral de Hipócrates haciendo perdurar su influencia hasta más allá del Renacimiento; según su psicología, indiscutida durante toda la Edad Media, existen cuatro humores – sangre, bilis amarilla, bilis negra, flema-<sup>9</sup> que sirven de base para clasificar a todo ser humano. Aunque la teoría humoral apela al equilibrio de los humores (salud), en

---

<sup>7</sup> Aún cuando esta enfermedad podía ser sufrida por cualquier temperamento eran los melancólicos los más propensos a padecerla.

<sup>8</sup> Los propios hipocráticos pensaban en hombres de constitución determinada por un predominio permanente de la flema o de la bilis amarilla, que por lo general no estaban realmente enfermos sino tan sólo predispuestos a ciertas enfermedades.

<sup>9</sup> No es fácil saber por qué se escogieron los humores mencionados como privilegiados, y por que no se tomaron la saliva, la orina, las lágrimas, la materia fecal, los vómitos o el semen como líquidos corporales que sirvieron de parámetro para establecer el carácter de los individuos.

la práctica, en cada hombre uno de los cuatro humores prevalecía sobre los otros, determinando el carácter, y por ello, los griegos antiguos dividieron a las personas en cuatro categorías distintas. Como lo mencionamos anteriormente, la combinación de humores y el predominio de uno de ellos caracterizaba el temperamento de los individuos: todo sujeto era sanguíneo, o colérico, o melancólico, o flemático, según sus humores dominantes; a esto se le llamó Teoría de los cuatro temperamentos o complejiones.

Los sanguíneos son activos, optimistas, tienen éxito y se interesan en lo externo, son buenos gobernantes y negociantes; los coléricos son irritables y propensos a las peleas; los flemáticos son tranquilos y algo letárgicos; y los melancólicos son tristes, pobres, fracasados y condenados a ejercer las ocupaciones más serviles y despreciadas. (*Saturno y la melancolía*, pág.48.)

Recordemos que para Galeno de Pérgamo las ideas fundamentales de los humores eran las cuatro cualidades – caliente, frío, seco, húmedo-; y la forma en que se combinaban éstas determinaba cómo funciona cada parte y cómo funcionaba el organismo como un todo.<sup>10</sup> Después, tal y como hemos dicho, pares de cualidades se asociaban a cada humor, “cada uno de los fluidos tenían sus características específicas de humedad y calor: la sangre, caliente y húmeda; la bilis amarilla, caliente y seca; la bilis negra, fría y seca; y la flema, fría y húmeda”; (Aristóteles e Hipócrates. *De la melancolía.*, pág. 8) de ahí que la teoría de los temperamentos o complejiones fue complementada. A continuación, mencionaré algunos rasgos de la clasificación de complejiones propuesta por Klibansky.

- a) **Sanguíneo:** naturaleza cálida y húmeda; caracterizado por ser principalmente optimista y simple.
- b) **Bilioso:** naturaleza cálida y seca; fino e inteligente; sobre todo es irritable, irascible, audaz, impetuoso, delgados.
- c) **Melancólico:** naturaleza fría y seca; firme y sólido. Astutos, avaros, pérfidos; caracterizados por ser tristes, callados, reflexivos, solitarios.

---

<sup>10</sup> El temperamento ideal era un equilibrio de las cuatro cualidades; Galeno utiliza el término temperamento para referirse al carácter corporal o tendencias físicas características de un individuo determinado.

- d) **Flemático:** naturaleza fría y húmeda; perezosos y estúpidos. Duermen poco y meditan, su cualidad peculiar es que son impasibles.

Tenemos pues que la combinación de humores, el predominio de uno de ellos, y su la relación de éste con los elementos cósmicos, establecía el temperamento de los individuos. Sin embargo, la teoría hipocrática, misma que hemos estado haciendo alusión, no termina su evolución en la teoría de los temperamentos, sino que posteriormente añade las influencias planetarias.

## **B. 2. MELANCOLÍA Y ASTROLOGÍA**

En concordancia con aquella mentalidad griega de las correspondencias entre el hombre y el cosmos, cada uno de estos humores era excitado o deprimido por determinadas influencias astrales; es decir, cada humor estaba vinculado a ciertos planetas. El sanguíneo a Júpiter; el colérico a Marte; el melancólico a Saturno; y el flemático a la Luna.

El siguiente cuadro muestra los vínculos establecidos en los diferentes humores:

<i>Compleción</i>	<i>Humor</i>	<i>Elemento</i>	<i>Estación</i>	<i>Edad</i>	<i>Planeta</i>	<i>Cualidades</i>
Sanguíneo	Sangre	Aire	Primavera	Infancia	Júpiter	Caliente y Húmeda
Colérico	Bilis Amarilla	Fuego	Verano	Adolescencia	Marte	Caliente y Seca
Melancólico	Bilis Negra	Tierra	Otoño	Madurez	Saturno	Fría y Seca
Flemático	Flema	Agua	Invierno	Senectud	Luna	Fría y Húmeda

La teoría era un intento de situar la posición del hombre frente a su entorno. Un sistema que fue capaz de explicar la manera en que el hombre es afectado físicamente por el mundo.

La relación entre Saturno y la melancolía fue determinada no sólo por la correspondencia entre los elementos, humores, estaciones y edades del hombre, sino incluso por la conexión entre la vida terrenal y el curso de los astros (de manera que cada temperamento aparecía bajo el dominio de ciertos planetas). Las

conexiones entre los temperamentos y los astros parecen haber sido establecida por los escritores árabes del siglo IX y a partir de esa fecha la doctrina se fue alimentando en esa misma línea. Así lo confirma la leyenda del pliego de Zurich, fechado a mediados del siglo XV, en donde se muestran las características de los cuatro temperamentos. Citaremos lo dicho sobre el temperamento melancólico:

Dios me ha dado sin tasa  
melancolía en mi naturaleza.  
Como la tierra frío y seco,  
negro de piel y renqueante,  
desabrido, ruin, ambicioso, taimado,  
hosco, astuto, falso y apocado.  
No estimo a las mujeres ni a la fama;  
Saturno y el otoño tienen la culpa.

Las características naturales del planeta Saturno - dentro de la tradición árabe alrededor del siglo IX- poseían en su mayoría un tinte negativo; algunas de ellas eran: fría, seca, amarga, negra, oscura, violenta y áspera; preside las obras de humedad y construcción; la medición de las cosas, la avaricia y la indigencia; la soledad y la insociabilidad; la ostentación, el afán de poder, el orgullo, la altivez y la jactancia.<sup>11</sup>

El melancólico tenía la piel, los cabellos y los ojos oscuros – la *facies nigra* o matiz ceniciento causado por la bilis negra de la constitución melancólica. La posición típica de su cuerpo, que expresaba su tristeza y depresión moral, era con la cabeza apoyada en una mano. Tampoco sus “dones” naturales ni sus ocupaciones características tenían el menor atractivo. Era eficiente para medir, numerar y contar (...) pero esas ocupaciones eran demasiado humildes y terrenales en comparación con las espléndidas dotes del sanguíneo de Júpiter o la gracia y encanto del nacido bajo Venus. (Yates Frances, *La filosofía en la época isabelina*, pág. 94.)

---

<sup>11</sup> Véase *Saturno y la Melancolía.*, Segunda parte, Capítulo 1. Saturno en la tradición literaria, Subcapítulo 1. La idea de Saturno en la astrología árabe, pág. 139-198

Posteriormente, los astrólogos árabes del siglo X y XI hicieron más que recopilar el material antiguo proveniente de oriente; por ejemplo: A) equipararon los planetas con los cuatro temperamentos, esta idea fue preparada pero no completada en la antigüedad tardía; se formuló explícitamente y fue doctrina de aquí en adelante. Dicha doctrina propone que los humores, los elementos y los astros debían enlazarse con sus colores correspondientes. Respecto a la bilis negra tenemos que su color es oscuro y negro; su naturaleza, como la de la tierra, es fría y seca. Pero el color de Saturno también es oscuro y negro, por lo que éste debe ser frío y seco por naturaleza. Y por ende, el melancólico posee las mismas cualidades de la bilis negra y de Saturno: frío, seco, oscuro y negro (vinculado a dicho color, conserva todas las características negativas). B) atribuyeron las características favorables de Saturno: la riqueza, el poderío, el talento para la geometría y la arquitectura, el conocimiento de cosas ocultas y la reflexión profunda; éstas pasaron a ser distinciones estereotipadas y empezaron a ser transmitidas.<sup>12</sup> “El Saturno a quien pertenecían los letárgicos y vulgares era al mismo tiempo venerado como planeta de la contemplación elevada, astro de los anacoretas y los filósofos.” (*Saturno y la melancolía*, pág. 167)

### **B.3. VISIONES MELANCÓLICAS: ENFERMEDAD, TEMPERAMENTO Y CARACTERÍSTICA DEL GENIO.**

Según Klibansky, la melancolía tiene tres cabezas visibles: como enfermedad, como temperamento y como la característica del genio. El tratamiento médico que considera a la melancolía como una mera enfermedad ha sido tan longevo como infructuoso; pero la melancolía como característica del genio se encuentra ligada al temperamento o disposición melancólica.

Hay en la historia de la palabra “melancolía” una línea de desarrollo en la que ha pasado a ser sinónimo de “tristeza sin causa”, ha venido a significar un estado mental temporal, un sentimiento de depresión independiente de cualesquiera circunstancias patológicas y fisiológicas, un sentimiento que Burton (a la vez que protesta contra esa extensión del vocablo) denomina “disposición melancólica transitoria” frente al “habito

---

<sup>12</sup> Sobre la revalorización de Saturno volveremos más adelante.



melancólico” o la “enfermedad melancólica”. (*Saturno y la melancolía*, pág. 217.)

La relación entre los humores y los temperamentos estaba claramente definida: en los hombres, la disposición de humores determinaba su carácter o temperamento; es decir, los humores tenían el poder de determinar tipos de hombres.

Decíamos que dichos humores guardaban significados bilaterales; si bien podían denotar estados patológicos también lograban indicar aptitudes constitucionales. Ambas cosas estaban íntimamente ligadas, dado que solía ser el mismo humor el que en circunstancias adversas podía pasar de mera predisposición a enfermedad real. Las concepciones en torno a la bilis negra estaban mucho más teñidas por la idea de una enfermedad melancólica que en el caso de los otros tres humores;<sup>13</sup> lo anterior debido al carácter negativo que dicha bilis aún conservaba.

El humor melancólico era el único que presentaba un vínculo más enfermo, y por ello fue el primero en establecer una diferencia entre enfermedad y temperamento; mientras que las otras concepciones humorales tuvieron un desarrollo análogo hasta mucho después.<sup>14</sup>

La bilis negra es una condición fisiológica que en cierta medida y en cierta cantidad, define un carácter: el temperamento melancólico; y en otra medida y otra cantidad: una enfermedad melancólica. Es decir, la melancolía, se definió como un temperamento o como una patología; en ambos casos la bilis negra tenía un papel primordial. La melancolía es el efecto, a modo de enfermedad o temperamento, producida por la sobre abundancia de la bilis negra; la cual, en estado de equilibrio, definía tu carácter; pero su desequilibrio producía una enfermedad; la enfermedad es tu carácter en condiciones patológicas.

---

<sup>13</sup> Relevante resulta que la melancolía como enfermedad fuera objeto de varios estudios monográficos, por ejemplo Galeno en *Las partes afectadas*.

<sup>14</sup> El desarrollo del sistema completo de la doctrina de los cuatro temperamentos, que relaciona cualidades físicas y mentales con los cuatro humores, se dio hasta el año 200 d. C. o poco más tarde.

Puesto cuanto más llamativas y aterradoras eran las manifestaciones morbosas que venían a asociarse con la idea de cierto humor, mayor era la fuerza de este para crear un tipo de carácter; y sólo por aparente paradoja esta misma melancolía, que de todas las crisis era la que llevaba una connotación más marcadamente patológica, vino a ser aquella en la que antes y con más claridad se estableció la diferencia entre enfermedad real y mera predisposición, entre estados patológicos y divergencias de carácter, entre enfermedad y temperamento... (*Saturno y la melancolía*, pág. 38.)

La visión de la melancolía como enfermedad está, evidentemente, ligada a toda la tradición médica, desde Hipócrates hasta Galeno. Ocuparemos la noción de este último para la definición de tipo médico: la melancolía es una enfermedad causada por un exceso de bilis negra en el cuerpo; dicho exceso puede tener origen en la incapacidad del bazo para limpiar la sangre de bilis negra o bien estar provocado por causas físicas tales como la dieta, la época de la vida, la estación del año, la hora del día. En esta línea, la concepción médica concibe a la melancolía junto a un grupo de síntomas detallados y posibles métodos de curación. La enfermedad melancólica se caracterizaba por síntomas de alteración mental, que iban desde el miedo, la misantropía y la depresión hasta la locura en sus formas más terribles. Si estos no son muy agudos puede tratarse con una dieta bien balanceada; pero si son crónicos, el enfermo debe seguir una dieta específica de alimentos que revierta la cualidad fría y húmeda de la bilis negra, además de numerosos masajes y ejercicio que faciliten la evacuación del humor patogénico.<sup>15</sup>

Más tarde, fue igualmente posible definir a la melancolía como una enfermedad corporal con repercusiones mentales, peculiaridad que debió facilitar el proceso de separar lo que era el temperamento meramente melancólico de lo que era la enfermedad melancólica. “Pues la ambigüedad de los síntomas psicológicos desdibujaba la línea divisoria entre enfermedad y normalidad, y obligaba a reconocer un hábito que, aunque melancólico, no exigía considerar al sujeto como un hombre continuamente enfermo.” (*Saturno y la melancolía*, pág. 39.)

---

<sup>15</sup> Estamos conscientes que la concepción médica de la melancolía ha variado a lo largo de los siglos y resulta imposible fijar una definición única. Sin embargo, la presente investigación se enfocará al estudio de la melancolía como temperamento, en esta época en particular, por ello no es nuestro interés profundizar en algunas otras posturas médicas.

Un hombre melancólico no precisamente era una persona enferma, -la bilis negra formaba parte del equilibrio, entonces no era en sí misma una enfermedad-; así, el estudio de la melancolía, sin abandonar el terreno médico, se sumó a una perspectiva diferente: el ámbito psicológico-filosófico.

El temperamento o carácter melancólico era entonces una condición base de ciertos hombres con esa estructura; era su forma de ser que no implicaba necesariamente una enfermedad. Como lo hemos vislumbrado, los individuos de temperamento melancólico son aquellos que tienen esa disposición o predominio de su humor que los determina de ese modo. (Cabe mencionar que este carácter es consecuencia de la bilis negra natural -atrabiliosa-, no de la adusta o antinatural).

Ahora bien, el genio melancólico y la enfermedad melancólica son resultado de un exceso de bilis negra (positiva una y negativa la otra); aunque, la propia disposición melancólica también tiene dos vertientes; pues si bien podría conducirnos a la genialidad, también es capaz de llevarnos nuevamente a la enfermedad.

De este modo, el mismo temperamento melancólico provoca una oposición entre el melancólico enfermo, aburrido, tiranizado por el miedo y la tristeza; y el melancólico inspirado, ingenioso, inteligente, dotado de un temperamento superior, los grandes ingenios también eran estrechos aliados de la locura.

De manera un algo simplificada, la predisposición a la melancolía se veía como base de realizaciones intelectuales e imaginativas, fuente de que surgían el ingenio, las creaciones poéticas, las grandes visiones religiosas, las profecías profundas; y sin embargo, al mismo tiempo aquellos así predispuestos vivían con el riesgo de que su temperamento melancólico los empujara a la enfermedad. (*Historia de la melancolía y la depresión*, pág. 97.)

Paulatinamente, el carácter melancólico comienza a ser idealizado y visto como una disposición heroica a tal grado que incluso se le comparó con el furor divino (el ánimo que elevaba a las almas a la contemplación de las ideas). Hubieron dos influencias culturales que fueron la base para la transformación de la idea de melancolía en el S. IV a.C.: la noción de furor en la filosofía platónica y la idea de

locura en las grandes tragedias. Este humor que antes se usaba para referir a todo lo malo y oscuro empezó a cubrirse con un matiz subversivo.

Entonces, la asociación entre la idea de melancolía y la figura del genio la debemos pues, aunque de manera tácita, a Platón; pues en su diálogo el *Fedro*, consideró al furor como algo divino y de quien recibimos los mayores beneficios. Sin embargo, en su obra intentó vincular los conceptos de melancolía y genio; de hecho, creía que la melancolía significaba insania moral que debilitaba la voluntad y la razón. Por otro lado, los rasgos de la melancolía patológica comenzaron a notarse en las figuras de los héroes trágicos -representados en las obras de Eurípides- que insultaban a alguna deidad y recibían como castigo una condena a la locura. En consecuencia, debido a la asociación con los mitos, el temperamento melancólico comenzó a ser idealizado y, como hemos mencionado, visto como una disposición heroica.

Sin embargo, finalmente, la filosofía pseudo- aristotélica fue quien unió la idea clínica de la melancolía y la concepción de furor. Así surgió la idea paradójica: "...no sólo los héroes trágicos como Ajax, Heracles y Belerofonte, sino todos los hombres realmente sobresalientes , ya fuera en el ámbito de las artes o en los de la poesía, la filosofía o la política –hasta Sócrates y Platón- eran melancólicos." Ya en el Renacimiento, Ficino es quien retoma dicha asociación y considera que los hombres con disposición o temperamento melancólico son personas físicamente predisuestas a recibir la influencia divina: la bilis negra como origen de la más elevada exaltación espiritual, a la que sólo tenían acceso los genios, a saber: los poetas, los filósofos, etc.<sup>16</sup>

Considerando el interés de esta tesis, es menester señalar: la visión de la melancolía como característica esencial del genio, causada por una sobreabundancia de bilis negra, misma que produce una inclinación a las actividades intelectuales (y de manera recíproca, la vida de estudio y de esfuerzo intelectual genera bilis negra) es una propuesta meramente filosófica, que rompe con lo analizado desde el punto de vista médico. Aunque esta concepción filosófica

---

<sup>16</sup> La idea de furor divino retomada en el Renacimiento por Ficino será abordada en el capítulo 2 de esta investigación.

incluye ciertos desórdenes afectivos (miedo y tristeza) que determinan un temperamento o disposición del espíritu, éstos no son vistos de manera patológica.

Tal como mencionamos en líneas anteriores, esta nueva visión será planteada por pseudo- Aristóteles en el problema XXX, 1. Dicha propuesta representó en la historia de la melancolía un desnivel, pues rompió con la regularidad con la que se había abordado el tema desde la antigüedad. Sin embargo, la cimbra fue casi imperceptible, pues la estabilidad en el tema se recupera de manera inmediata y perdura en toda la Edad Media; de este modo, la propuesta del pseudo- Aristóteles será retomada hasta la época renacentista.

Aristóteles mismo afirma que las manifestaciones notables de los melancólicos se dan siempre bajo estados distintos a la conciencia normal, estados de locura o éxtasis, fuera de la razón. Las acciones irracionales aparecen en un lugar distinto a aquellas de las que el sujeto puede dar razón y dado que el hombre no puede dar razón de sus actos cuando está dormido, en consecuencia sólo en estado contrario al de vigilia el melancólico puede tener adivinaciones. Éstas son raptos que se van más allá del *ethos*, del carácter. Incluso el mismo Sócrates, al hablar del *daimón*, afirma que los distintos estados de raptos, de éxtasis, la indispensable catarsis, son percibidos como revelación, como aparición de una realidad superior e invisible para la sola conciencia. Aristóteles afirma que las manifestaciones notables de los melancólicos se dan siempre bajo estados distintos a la conciencia normal, estados de locura o éxtasis, fuera de la razón. Las acciones irracionales aparecen en un lugar distinto a aquellas de las que el sujeto puede dar razón y dado que el hombre no puede dar razón de sus actos cuando está dormido, en consecuencia sólo en estado contrario al de vigilia el melancólico puede tener adivinaciones. Éstas son raptos que van más allá del *ethos*, del carácter. Incluso el mismo Sócrates, al hablar del *daimón*, afirma que los distintos estados de raptos, de éxtasis, la indispensable catarsis, son percibidos como revelación, como aparición de una realidad superior e invisible para la sola conciencia.<sup>17</sup> A continuación analizaremos el problema pseudo- aristotélico aludido anteriormente.

---

<sup>17</sup> Sobre la relación entre el melancólico y el adivino, lo abordaremos en el siguiente capítulo.

## C. MELANCOLÍA Y ARISTÓTELES

*Todos los melancólicos son seres excepcionales,  
no por enfermedad, sino por naturaleza.*

(Aristóteles)

La teoría de por qué algunos hombres que han sobresalido en la filosofía, política, poesía o las artes eran manifiestamente melancólicos se explica en el más famoso de los problemas atribuidos a Aristóteles. La melancolía como característica del genio es abordada por el filósofo en su obra *Problemata*, cuestión XXX, 1 *Relativos a la prudencia, la inteligencia y la sabiduría (El genio y la melancolía)*, donde asevera que los melancólicos son seres excepcionales. Ha habido ciertas controversias sobre la autoría de la obra, algunos historiadores creen que debe atribuirse a Teofrasto, discípulo de Aristóteles, y no al maestro mismo. Dado que no es nuestro interés discutir sobre la originalidad del texto, y para continuar con el análisis de éste, sólo puntualizaremos que si bien el problema no fue escrito por Aristóteles al menos si presenta varios puntos acordes con sus mayores obras; finalmente concederemos en llamarlo discurso pseudo- aristotélico. “Los *Problemas*, dice Werner Jaeger, son en parte de Aristóteles y en parte de sus discípulos, que fueron los continuadores inmediatos de las detalladas investigaciones iniciadas en el Peripatos”. (*De la melancolía*, pág. 12.)

Aunque en otros textos aristotélicos la melancolía ha sido vista como una anomalía patológica que necesita auxilio médico, en este momento se considera esencial la disposición melancólica para aquellos logros que requieren un propósito consciente que corresponden a las virtudes intelectuales (el arte, la poesía, la filosofía y la política). El autor del texto asume como tarea el hacer justicia a un tipo de carácter que no se deja juzgar desde el punto de vista médico: el tipo excepcional (*perithos*).<sup>18</sup> El adjetivo excepcional denota una falta de moderación (característica de los héroes de las tragedias griegas); además, era portador de un cierto *pathos* siniestro que parecía implicar una desviación de la norma humana

---

<sup>18</sup> Los autores de Saturno y la melancolía han traducido este término por <<anormal>>, denotando una concepción neutra que implica una desviación de las condiciones normales.

aceptada.<sup>19</sup> Finalmente, Aristóteles amplió la idea de lo excepcional más allá de las esferas de la emoción y la acción, y la utilizó a modo de incluir el comportamiento racional y el pensamiento contemplativo del filósofo. El objeto del filósofo es dirigirse hacia la grandeza como valor absoluto, pero siendo un fin en sí mismo se podría pensar que trascendiese la naturaleza humana y fuera privilegio de los dioses. Es justamente por el valor trascendente de esa sabiduría por lo que Aristóteles la declara objetivo verdadero y felicidad perfecta del hombre.

El autor del Problema XXX, 1, quien quiera que fuese, trataba de comprender, y hasta cierto punto justificar, al hombre que era grande porque sus pasiones eran más violentas que las de los hombres vulgares, y porque, a despecho de esto, era lo bastante fuerte para alcanzar un equilibrio partiendo del exceso; no sólo Ajax y Belerofonte, sino Platón y Sócrates pertenecía a este tipo. (*Saturno y la melancolía*, pág. 61.)

En el problema XXX, 1 (calificado como una monografía de la bilis negra) se argumenta que la bilis negra es un humor presente en todos los hombres, sin necesidad de que se manifieste en un estado corporal malo o en peculiaridades del carácter. La mala corporalidad dependía de una alteración transitoria del humor melancólico producida por trastornos digestivos o por el calor o el frío, la cual podría generar enfermedades melancólicas (demencia, epilepsias, parálisis, depresión, fobias, entre otras). El carácter melancólico era causado por una preponderancia constitucional y cuantitativa del humor melancólico sobre los demás, y formaba al hombre melancólico por naturaleza. Dado que la segunda posibilidad no excluía la primera, este melancólico natural era propenso a las enfermedades melancólicas en forma especialmente virulenta; ciertamente el hombre normal también estaba expuesto a las mismas enfermedades melancólicas pero en este caso no pasarían de ser trastornos transitorios. Los hombres normales por naturaleza no podían adquirir las cualidades propias del melancólico natural ya que éste tenía una disposición habitual.

El melancólico natural, en cambio, aun estando perfectamente bien poseía un <<ethos>> muy especial, que ya se manifestara de una manera o de otra, le hacía fundamental y permanentemente

---

<sup>19</sup> A partir de esta idea Aristóteles afirma en la *Metafísica*: “Si hay algo de verdad en lo que dicen los poetas y la divinidad es por naturaleza celosa, entonces todos los hombres excepcionales (sobresalientes) por fuerza han de ser desdichados.”

distinto de los hombres <<corrientes>>; era, por así decirlo, normalmente anormal. (*Saturno y la melancolía*, pág. 54.)

¿Qué era lo que hacía a este melancólico natural tan especial? La singularidad espiritual del melancólico natural se debía a que la bilis negra poseía una cualidad de la que carecían los otros humores: la disposición.

La idea básica era que había sustancias que al ser ingeridas o absorbidas por el cuerpo no producían ningún tipo de reacción; pero existían otras que actuaban poderosa e inmediatamente sobre la mente y colocaba a la víctima en estados que normalmente le serían extraños. El vino es buen ejemplo de ello, y por su parte la bilis negra producía efectos comparables con éste. La diferencia es que los resultados de la segunda no eran siempre transitorios sino que constituían características permanentes. El vino hace anormal al hombre pero sólo por poco tiempo, mientras que la disposición melancólica lo hace tal para toda la vida.

Al retomar la pregunta de Aristóteles: “¿Por qué los hombres excepcionales son ostensiblemente melancólicos?”, vemos que él intenta contestarla a partir de un símil entre la melancolía y la ebriedad, porque tanto la melancolía como el vino afectan la disposición del hombre. Así como el vino, según la temperatura o cantidad que se bebiera, producía los más diversos efectos emocionales; la bilis negra, producía los más diversos estados mentales.

Es preciso, efectivamente, entender la causa, sirviéndonos en principio de un ejemplo. El vino en abundancia parece que predispone especialmente a comportarse tal como decimos que son las personas de bilis negra y, al beberlo, produce muy variadas disposiciones anímicas, por ejemplo, las hace irascibles, benevolentes, compasivas, impúdicas. Sin embargo, ni la miel, ni la leche, ni el agua, ni ninguna otra bebida produce nada semejante. (Aristóteles, *Problemas*, pág. 384.)

La razón por la cual el vino y la bilis negra provocaban efectos similares es que ambos son de naturaleza aérea; como prueba de ello tenemos la espuma producida por el vino; y, la piel morena y las venas abultadas del melancólico. En pocas palabras, la bilis negra es análoga al vino en cuanto al éxtasis que provocan, y ambas están vinculadas al aire.



Efectivamente, el zumo de uva y el temperamento propio de la bilis negra están llenos de aire; por eso afirman los médicos que las enfermedades flatulentas y las del hipocondrio son debidas a la bilis negra. Y el vino posee su fuerza porque está lleno de aire. Por eso el vino y el temperamento de bilis negra son semejantes por naturaleza. La espuma demuestra que el vino está lleno de aire; pues el aceite cuando está caliente no hace espuma y, en cambio, el vino mucha y el tinto más que el blanco, porque es más caliente y con más cuerpo. (...) Por eso precisamente el vino tinto contribuye especialmente a hacer a las personas parecidas a los de bilis negra, llenos de aire interior. Es evidente en algunos casos: pues la mayoría de las personas con bilis negra son delgadas y las venas sobresalen; la causa de eso no es la abundancia de sangre sino de aire. (*Problemas*, pág. 387.)

Para seguir analizando el texto, y por ende a la bilis negra, enumeraremos algunas otras ideas relevantes.

*a) La idea de calor; la bilis negra al igual que la piedra o el hierro, podía ser poderosamente afectada por el calor y el frío.*

La bilis negra fría por naturaleza, podía llegar a estarlo inmoderadamente, así como inmoderadamente caliente. Al respecto, Marsilio Ficino lo dice así: “La bilis negra es como el hierro: cuando tiende al frío, se enfría extremadamente; cuando, a la inversa, tiende al calor, se calienta extremadamente”.

...hay que decir que tal tipo de humor, el de bilis negra, está mezclado en la naturaleza desde siempre; pues es una mezcla de calor y de frío. Y es que la naturaleza se ha formado a partir de estos dos elementos. Por eso la bilis negra llega a ser muy caliente o muy fría. Pues la misma cosa se ve afectada de forma natural por estas dos calidades: por ejemplo, el agua, que es fría, si es calentada suficientemente hasta hervir, pongo por caso, es más caliente que la llama misma; y una piedra y un hierro, puestos al fuego, se vuelven más calientes que el carbón, a pesar de ser fríos por naturaleza. (*Problemas*, pág. 387.)

Así pues, el carácter del melancólico era determinado por el calor y el frío, y en aquellos hombres en los cuales la bilis negra tenía un papel predominante habían de ser, de una u otra manera, mentalmente “anormales”. Con ello, se estableció como tesis que todos los hombres sobresalientes eran melancólicos.

Dicha anomalía de los melancólicos podía consistir en un talento anormal sólo cuando la palabra *perithos* se usara en un sentido favorable (como en este texto); entonces sería válido sustituir “anormal” por “eminente”. De hecho, la ausencia de lo normal que distingue a todo melancólico no incluye por sí sola una capacidad para logros intelectuales sobresalientes; la preponderancia de la bilis negra –que prevalece en todo melancólico natural- es dañina para el carácter y las facultades, mientras su anomalía actúe sin trabas. Era necesario que la bilis negra tuviera una doble limitación de sus efectos, debía mantener una temperatura media, ni demasiado caliente ni demasiado fría.

*b) La idea del medio; misma que determina al melancólico ideal.*

El justo medio no representa un punto fijo en medio de dos puntos fijos, sino un equilibrio variable entre dos fuerzas continuamente opuestas. Dependiendo si la bilis negra es abundante o escasa el melancólico tendrá actitudes diferentes; pero el justo medio de la bilis negra, al ser afectada por el calor y el frío, tiene que ver con el equilibrio de estos elementos.

Por ejemplo, aquellos cuya bilis negra es abundante y fría son perezosos y estúpidos; los que la tiene demasiado abundante y caliente son extravagantes, de buenos dotes, enamoradizos y fácilmente se dejan llevar por sus impulsos y deseos; algunos son también muy charlatanes. Muchos, incluso, por el hecho de que este calor se encuentra en la zona del intelecto, caen afectados por las enfermedades de la locura o de la posesión divina, cuando su disposición no proviene de una enfermedad sino de un temperamento natural. (*Problemas*, pág. 389.)

Un predominio demasiado aplastante de la bilis negra los hombres se hacen demasiado melancólicos, pero con una proporción demasiado pequeña apenas se distingue del vulgo. Un exceso de ella, si es enteramente caliente, puede provocar personas eróticas, excitables, propensas al trance y a éxtasis; por el contrario, si la bilis es demasiado fría produce alfeñiques, letárgicos o necios obtusos. Si esa proclividad está muy concentrada, son melancólicos en extremo, pero si está algo templada son sobresalientes. La cuestión es: ¿cuál es el punto exacto de la bilis para que un hombre sea un genio?

... la cantidad el humor melancólico debe ser la suficiente para elevar el carácter por encima del promedio, pero no tanta que genere una melancolía demasiado profunda, y que debe mantener una temperatura media, ni demasiado caliente ni demasiado fría. Entonces, y sólo entonces, el melancólico no será un tarado sino un genio; pues entonces, y sólo entonces, como expresa la admirable conclusión, será <<posible que esta mezcla anómala esté bien templada, y en cierto sentido bien ajustada>>. (*Saturno y la melancolía*, pág. 56.)

Aristóteles afirma: “Pero aquellas personas en las que se produce una afloración de este calor excesivo hacia un término medio, estos son impulsivos, pero más inteligentes y menos excéntricos, sobresaliendo entre los demás en muchas facetas, unos en cultura, otros en artes, otros en política”. (*Problemas*, pág. 388)

*c) La idea de vehemencia e impetuosidad; éstas se emplean para caracterizar al melancólico.*

La alta tensión constante en la vida del melancólico generaba cierta vehemencia que le impedía actuar razonablemente. Varias actitudes como la imprudencia, la lujuria, e incluso, la memoria caprichosa, que traía a destiempo las cosas a recordar, también eran producto de la vehemencia.

Los melancólicos seguían en todo su capricho, carecían de control de ninguna clase y eran esclavos de una concupiscencia ingobernable. (...) Eran codiciosos, y no tenían dominio sobre su memoria, que se negaba a recordar las cosas cuando hacía falta, y luego las traía a la mente a destiempo. (*Saturno y la melancolía*, pág. 58.)

El esfuerzo del melancólico por recordar algunas cosas sienta las bases de la idea de éste como hombre genial; pues, dicho esfuerzo producía imágenes mentales que afectaban su mente (las cuales eran más apremiantes en ellos que en otras personas); mas, esa memoria agitada y llena de cosas, una vez puesta en acción, seguía un curso imposible de detener. El melancólico era propenso a dejarse llevar por la imaginación; esta facultad (*vis imaginativa*) le enviaba sueños verídicos e incluso le permitía profetizar el futuro con asombrosa exactitud.

“Precisamente en virtud de la vehemencia de su imaginación podía el melancólico – de hecho no podía evitarlo- asociar cada idea dada con la siguiente, y llegaba a ser como aquellos poseídos que continuamente escribían y recitaban cantos ...”  
(*Saturno y la melancolía*, pág. 59.)

#### **D. MELANCOLÍA Y EDAD MEDIA**

En general, la Edad Media se interesó poco por la interpretación del problema pseudo- aristotélico; y la idea de melancolía que perduró hasta aquella época fue tal y como la concebían los médicos antiguos. Alberto Magno creía que la melancolía natural era (como Rufo y Galeno) una impureza de la sangre, frente a la melancolía no natural, que nacía de la adustio de los humores naturales, y que por siguiente se dividía en cuatro subespecies. Es decir, la melancolía no natural podía tener su origen en la bilis amarilla quemada, la flema calcinada, la sangre incinerada o la melancolía natural también incinerada. Los médicos y enciclopedistas del siglo XIII se acogieron a la posibilidad de atribuir las diferentes variedades de la melancolía adusta al carácter de los cuatro humores primarios.

Nosotros sabemos que la distinción (al parecer derivada de Rufo) entre la sustancia de un “succus melancholicus” como sedimento de la sangre y la de una “melancolía adusta” originada de la combustión de la bilis amarilla había trastocado, hasta cierto punto, la lógica del esquema de los cuatro humores... (*Saturno y la melancolía*, pág. 104.)

Por otro lado, es menester señalar a figuras como Constantino Africano, cuyas traducciones de la antigua medicina árabe ayudaron a reintroducir la medicina griega a Europa; de este modo, su trabajo tuvo gran importancia para el mundo occidental. Constantino escribió una monografía sobre la melancolía, la cual se basaba directa o indirectamente en Galeno, y particularmente en la doctrina de Rufo. Por tanto, el pensamiento medieval se nutrió de los antiguos tratados árabes sobre la melancolía, mismos que fueron absorbidos en occidente y hacían uso de las concepciones griegas tardías. Avicena mismo, logró insertar su visión de melancolía dentro del sistema de los cuatro humores.

Cabe mencionar que en varias obras medievales, sobre todo del siglo XII, dicha postura médica estuvo mezclada con una concepción teológica; por ello fue comprensible que la existencia de una enfermedad mental que atacaba a los piadosos y espirituales planteara un problema en la filosofía moral cristiana. En esta misma línea, tan pronto como se identificó a la melancolía con la acedia, enfermedad pecaminosa cuyos síntomas externos componían un cuadro muy parecido al de la melancolía: temor, tristeza, miedo; a veces se le enlazaba con la atra bilis y pudo ser vista como un vicio en que el hombre incurría.

Pero también se podía considerar la melancolía – y esa interpretación debía ser la que mejor respondía a los deseos espirituales de los devotos- como un castigo del cielo que la divina providencia infligía a los hombres en general y a algunos individuos en particular, en parte como retribución a los pecados pasados, en parte, en evitación, por experiencia dolorosa, de los futuros. (*Saturno y la melancolía*, pág. 97.)

Sobre el origen de esta enfermedad, existían diversas opiniones; por ejemplo, Santa Hildegarda de Bingen gustaba relacionar el origen del humor melancólico con la caída del Hombre; y bajo esta concepción trágica de la melancolía se reintroducía, hasta cierto punto, la idea del hombre melancólico castigado con locura. Por otro lado, los médicos escolásticos creían, al igual que Rufo de Éfeso y sus seguidores de la antigüedad tardía, que las causas naturales de la enfermedad melancólica eran, por un lado, los alimentos, como un vino fuerte; y los padecimientos del espíritu, como: preocupación, tristeza, estudio excesivo y temor.

Hasta aquí vemos como la medicina tardomedieval añadió poco a la idea tradicional de melancolía. El pensamiento árabe de los siglos X y XI fue de gran importancia para la Edad Media, pero lo que verdaderamente influyó al medioevo fue el principio básico de la astrología: todo acontecimiento terrenal, y en particular el destino humano, estaba escrito en las estrellas. La doctrina astrológica, que mostraba la complicada naturaleza de Saturno bajo una luz marcadamente siniestra y pernicioso, tuvo gran importancia para la posterior asignación de la melancolía a la esfera de ese planeta. El aumento en las creencias de los astros y su fatalismo

se vio acompañado de fuertes protestas religiosas, hasta que el Renacimiento acabó convirtiendo la actitud del individuo hacia la astrología en cuestión de conciencia.

El neoplatonismo usó los mismos datos de la astrología con la intención de encontrar una unidad metafísica que pudiera dar sentido a toda la existencia. Las series neoplatónicas fueron comparables a las categorías astrológicas, porque unas y otras asociaban ciertos grupos de fenómenos terrenales. La doctrina neoplatónica reza así: la unidad suprema desciende gradualmente y se ramifica en la multiplicidad de las cosas terrenales, pero los fenómenos se escalonan en series verticales; el principio que gobierna estas cadenas del ser se simbolizó en los cuerpos celestes. Sin embargo, las categorías neoplatónicas no implicaban ninguna relación causal en el sentido de predestinación astral. Los cuerpos celestes eran vistos, por un lado, como símbolos metafísicos a través de los cuales se hacían visibles los diversos grados de la estructura del Todo; por el otro, como principios cosmológicos a través de los cuales se ordenaban las emanaciones del Todo hasta el mundo material. A partir de esto podemos deducir que el neoplatonismo no concebía que un astro tuviera una influencia esencialmente nociva. “Hasta el más ruin de los planetas seguía estando más cerca de lo divino que el mundo material. Hasta el planeta al que mítica o físicamente se considerase el más maléfico y dañino era transmisor de fuerzas que por su propia naturaleza sólo podían ser buenas.” (*Saturno y la melancolía.*, pág. 162). Dicha interpretación positiva de la influencia astral beneficiaba también a Saturno. Este principio está expresado con máxima claridad por Jámblico:

De esta manera todos los dioses visibles del cielo (es decir, los astros) son, en cierto sentido, incorpóreos. La cuestión siguiente está en la duda de cómo unos pueden obrar el bien y otros el mal. Esta idea está tomada de los astrólogos, pero confunde totalmente la realidad de las cosas. Pues es verdad todas las divinidades son buenas y causa de bien, porque todas por igual tienen la mitad puesta en el bien y completan sus recorridos conforme a sólo lo bueno y lo bello. (Jámblico, *Sobre los misterios*)

Pero en el neoplatonismo se infiltró una tendencia astrológica, y aunque hubo algunas discrepancias entre los mismos neoplatónicos (ya que algunos

atribuían todo el poder a los señores planetarios y otros creían que todos los dioses eran como regentes de esas series que vinculan entre sí todas las cosas), concordaron en cuanto a asociar el poder de los astros con la capacidad física y mental del individuo, y aceptaron que las facultades más altas del alma humana correspondían a Saturno.

Dicha doctrina astrológica de la influencia planetaria se fundió con la doctrina del viaje del alma, de manera que esta nueva doctrina no se explica sin la neoplatónica de las series. Luego, el alma, atraída al mundo corpóreo, desciende de las alturas del firmamento a las esferas inferiores (los planetas); supuestamente, cada una de las almas pasaba por los cielos antes de su nacimiento terrenal, y al hacerlo recibía un don de cada una de las potencias astrales, el cual era devuelto cuando el alma ascendía después de su muerte.<sup>20</sup>

En el neoplatonismo, cuando la relación entre el macrocosmos y el microcosmos se concibió de tal manera que las influencias planetarias se consideraran de índole física y ética, y cuando se vincularon con las ideas de los viajes del alma, todo dio origen a una transformación en donde los dones planetarios pasaron a ser facultades del alma, las cuales eran beneficiosas.

También el neoplatonismo entendía la encarnación del alma en el mundo material como un descenso, pero un descenso en el que la investiduras del alma, que ésta traía consigo de su morada superior, sólo podían ser buenas; y de estos bienes innatos el más noble, era el de Saturno. (*Saturno y la melancolía*, pág. 167.)

A partir de esta doble interpretación del viaje del alma y de las cualidades de los planetas podemos concluir: Saturno a quien pertenecían los letárgicos y vulgares era al mismo tiempo venerado como planeta de la contemplación elevada, astro de los anacoretas y los filósofos. Así, los hombres nacidos bajo este astro,

---

<sup>20</sup> Sobre los viajes del alma véase *Saturno y la Melancolía.*, Segunda parte, Capítulo 1. Saturno en la tradición literaria, Subcapítulo 2.III. Kronos –Saturno en el neoplatonismo, pág. 161-168. Sin embargo, la noción de la ascensión del alma, aunque ciertamente es replanteada por los neoplatónicos, originalmente es de tradición hermética y se encuentra expuesta en el *Corpus Hermeticum*. Libelo I. El Poimandres. Volveremos a este punto en la parte final de esta investigación.

aun cuando su suerte era de lo más afortunada, siguió conservando una base siniestra.

En concreto, debido a la cosmovisión neoplatónica antes descrita, surgió la tendencia de revalorizar a Saturno, y al temperamento melancólico, elevándolo del nivel más bajo al más alto, al humor de grandes hombres, grandes pensadores, profetas y adivinos religiosos. “Ser melancólico según esta tendencia, demostraba genio; los “dones” de Saturno, los estudios de números y medidas atribuidas al melancólico debían cultivarse como la ciencia más noble que acercaba más que ninguna otra cosa al hombre a las cosas divinas.” (Yates Frances, *La filosofía en la época isabelina*, pág. 94)

Aunque los escritores del Renacimiento tuvieron por hecho incontestable que la melancolía guardaba una relación especial con Saturno y consideraron que éste era el verdadero culpable del carácter y destino desdichados del melancólico; lo cierto es que la estrecha conexión entre la melancolía y Saturno y sus correspondientes: sanguínea y Júpiter, colérica y Marte, flemática y la Luna, parece haber sido establecida mucho antes de esta época. Tal y como habíamos señalado anteriormente, los pensadores árabes de los siglos X y XI fueron quienes establecieron la conexión entre los temperamentos y los planetas. Para Occidente el acontecimiento decisivo fue la traducción de Alcabitius<sup>21</sup>, en cuyo texto *Introductorium maius*, además de ver trazada la conexión entre los humores y los astros, también encontramos un serie de características de aquellos hombres influidos por Saturno; lo relevante es que dichas propiedades, sin abandonar su crueldad, ahora poseen también un carácter benigno. Leamos un poco a Alcabitius:

De Saturno se dice ser seco, pero a veces también húmedo. Rige la pobreza extrema pero también la gran riqueza (...) la traición pero también la rectitud, los domicilios pero también las travesías largas y el exilio. Los hombres nacidos bajo él son miembros de los oficios vulgares, esclavos, prisioneros y eunucos, pero también son comandantes poderosos y

---

<sup>21</sup> Alcabitius, sabio de origen árabe que vivió a mediados del siglo X, es famoso por sus tratados de astronomía, astrología, arquitectura y matemáticas. En su tratado de astronomía transmite los efectos de los planetas de una manera más abundante y con una ordenación más sistemática que algunos otros árabes que le antecedieron. Su aplicación a dicho ámbito impulsó el interés por el estudio de la astronomía a finales del medioevo y en el Renacimiento.



personas silenciosas con sabiduría misteriosa y pensamientos profundos. (*Saturno y la melancolía*, pág 143.)

Por lo que concierne al carácter melancólico, ya habíamos señalado que había adquirido atributos de amargura y abatimiento, entre otros. Estos tipos fisiognómicos se utilizaron para describir el carácter pesimista, solitario y frío del saturnino, reforzados por descripciones derivadas del estudio patológico de la melancolía. Aunque la figura de Saturno se muestra preponderantemente negativa, tampoco faltan sus rasgos positivos. Los hijos de Saturno eran los mortales más infelices, a Saturno se le asignó la última y más triste fase de la existencia humana, es decir, la vejez, con su soledad, deterioro físico y desesperanza; pero, al mismo tiempo, también podía producir hombres felices versátiles y sociables.

La analogía entre Saturno y la melancolía se fundamentó en una idea de contraste, con las mismas posibilidades para el bien y para el mal. No sólo era la combinación de frío y sequedad lo que enlazaba la bilis negra con la naturaleza del astro, poco relevantes eran también: la tendencia a la depresión, a la soledad, y las visiones; en realidad había una analogía de acción. La melancolía, igual que Saturno, dotaba al alma tanto de inepticia como del poder de la inteligencia y contemplación. Ambos amenazaban, ya sea con depresión o incluso con locura, a quienes tuvieran en su poder. La idea del dios Kronos-Saturno, como figura mítica, se distinguió por una marcada ambivalencia. Aunque los otros dioses griegos aparecen también bajo su aspecto dual (castigan y bendicen), en Saturno el dualismo es aún más marcado y bien podríamos decir que es el dios de los contrarios. La polaridad de Kronos llevó a dos actitudes básicas opuestas. Aquellos nacidos bajo este signo eran los que tenían la más afortunada suerte, pero siguió conservando su base siniestra ya que continuaba protegiendo a los hombres avaros, tristes y solitarios.

Esta concepción bipolar de Saturno se fortaleció en demasía. Incluso, Marsilio Ficino, quien había nacido bajo el mismo signo de Saturno y considerándose de temperamento melancólico, se refería a esta naturaleza como una maldición difícil de llevar pero otras ocasiones la apreciaba como fuente de inteligencia y creatividad. Ficino también creía que los estudiosos e intelectuales

eran dados a pasar por periodos de melancolía y corrían el riesgo de contraer la enfermedad. La asociación de ésta con Saturno, el más alto de todos los planetas, eleva el pensamiento intelectual hacia el entendimiento de los más altos problemas.

## **E. MELANCOLÍA Y RENACIMIENTO**

Dentro de este texto, al utilizar el término Renacimiento, no reflejaré alguna postura particular sobre su significado; sin embargo, concedo que es un periodo que oscila entre los siglos XIV y XVII, y dentro de sus características generales puedo mencionar: el conocimiento de textos originales griegos, difusión de la información y las opiniones como resultado de los progresos de la imprenta, efusión de contribuciones humanistas en el arte, la literatura y la filosofía, y por supuesto en las ciencias naturales, sin olvidar la medicina. Dado que el hombre renacentista conquista valores ignorados por la Edad Media, algunos historiadores, como Guillermo Fraile, solían marcar una zanja entre el Renacimiento y su época precedente e incluso con la Época Moderna.

A los elementos procedentes de los siglos anteriores se suman nuevos hechos, nuevos descubrimientos, nuevos sentimientos y nuevas ideas, que originan violentos contrastes y la sensación de desdoblamiento que pueda apreciarse en espíritus que se hallan entre dos fronteras, la del mundo medieval que desaparece y la que inaugura la cultura moderna. (Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía III.*, pág.16.)

Mas, respecto a las descripciones y/o explicaciones de la melancolía, resulta irrelevante la noción que cada cual tenga de las épocas aludidas, pues éstas (las explicaciones de la melancolía) no supusieron un cambio fundamental. Dicho de otro modo, la concepción de la melancolía en el Renacimiento no sufrió una modificación sustancial desde la época clásica griega, y sólo se le fueron agregando detalles a las teorías establecidas anteriormente. “Los escritos médicos acerca de este tema eran en lo esencial versiones más elaboradas de lo mismo, que reflejaban en última instancia su deuda con Rufo de Éfeso y Galeno de Pérgamo”. (Stanley Jackson, *Historia de la melancolía y la depresión*, pág. 79.)

Como es evidente, el t3pico fue abordado bajo un referente m3dico<sup>22</sup>, por ello resulta f3cil entender por qu3 en el siglo XVI comenz3 su estudio bajo esa misma 3ptica. Para ese momento, la medicina reinante era b3sicamente gal3nica; la cual, muy a pesar de los ataques hechos en el siglo XVI y XVII por autores como Harvey o Paracelso, poco a poco fue cediendo lugar a las venideras interpretaciones.

A pesar de todos los cambios que estaban teniendo lugar en la medicina durante la 3poca renacentista, 3sta sigui3 siendo notablemente gal3nica hasta bien entrado el siglo XVII. Aunque la idea renacentista de la medicina es rica en significados y aunque la met3fora de la revoluci3n (como en revoluci3n cient3fica) puede aplicarse a la medicina de los siglos XVI y XVII, podemos decir con igual confianza que estos siglos vieron el lento declinar, hasta su final ca3da, de la medicina gal3nica. (*Historia de la melancol3a y la depresi3n*, p3g. 80.)

“Delirio o una especie de chochez sin fiebre, normalmente acompa3ada de miedo y tristeza, sin ninguna raz3n aparente” (*Historia de la melancol3a y la depresi3n*., p3g. 80) es la definici3n de melancol3a que Andr3 du Laurens (1560-1601) -autor representativo de las ideas m3dicas que hab3an sobre la melancol3a en el Renacimiento - expone en su *Discurso sobre la conservaci3n de la vista, las enfermedades melanc3licas, los catarros y la vejez*. Laurens dio un repaso a la mayor parte del pensamiento m3dico en lo relativo a la melancol3a, desde Galeno hasta su propio tiempo, y se convirti3 en una fuente respetada sobre el tema. Como es evidente, la definici3n no es original, sino que es una de las representaciones m3s comunes que se ten3an del fen3meno melanc3lico desde la antigua Grecia. “La aparici3n de significados nuevos no supuso el abandono de los antiguos; dicho en pocas palabras, no fue un caso de decadencia y metamorfosis, sino de supervivencia paralela.” (Edwin Panofsky et al., *Saturno y la melancol3a*, p3g. 29.)

Sin embargo, en esta 3poca, hubo algo que signific3 una revoluci3n de enormes repercusiones: el pensamiento m3dico se uni3 a ideas astrol3gicas y m3gicas, nacidas de la especulaci3n a cerca del universo y la medicina se transform3 en iatromatem3tica. Aunque este proceso ya se hab3a iniciado en los

---

<sup>22</sup> Aunque no debemos olvidar la visi3n aristot3lica que aborda el problema melanc3lico desde el 3mbito cultural, cuesti3n que abordar3 en su problema XXX,1 al preguntar por qu3 los grandes hombres son melanc3licos.

siglos XIII y XIV, bien podríamos decir que es esencialmente producto del Renacimiento y estuvo ligado a la idea aristotélica de melancolía. Dicho pensamiento llegó a su madurez con Ficino y Gioviano en suelo italiano, y con Agrippa y Paracelso en territorio alemán.

Por su parte, algunos neoplatónicos retomarán la propuesta de Aristóteles y replantearán la temática desde otra perspectiva. Diferente será la invitación de considerar que los hombres con temperamento melancólico son propensos a recibir influencia divina. La bilis negra fue vista como el origen de la más elevada exaltación espiritual a la que sólo tenían acceso los genios, a saber: los poetas, los filósofos, etc. Marsilio Ficino, por ejemplo, equiparará el temperamento melancólico con el furor divino.<sup>23</sup> Por su parte, Cornelio Agrippa también recuperará el tópico del humor melancólico bajo su noción de temperamento o carácter, pero su pensamiento estará influido por la filosofía oculta, naciente en aquella época, y algunas nociones mágico- cabalísticas y herméticas, mismas que abordaremos en el siguiente capítulo.

## RECAPITULACIÓN

Tal y como hemos visto a lo largo de todo este capítulo, la concepción de la melancolía en el Renacimiento fue sustancialmente una versión más compleja de las teorías establecidas en la antigüedad. Desde tiempos de Hipócrates, los médicos la habían considerado una enfermedad caracterizada principalmente por miedo. Poco tiempo después se creyó que la melancolía era una forma de locura y, en ocasiones, fueron utilizadas como sinónimo; esta concepción se solidifica cuando, al buscar su etimología, nos damos cuenta de que provenía del griego *melancholei* que significaba desorden mental, e implicaba cierto estado de miedo.

Indagando sobre el origen de la palabra melancolía, resulta que también se originaba de otros dos vocablos igualmente griegos: (*melaina*=negro, y *chole*=humor) traducido al latín como bilis negra. Ésta, a la par de la sangre, la flema y la bilis amarilla, era uno de los líquidos naturales contenidos en el cuerpo del hombre.

---

<sup>23</sup> La doctrina de los cuatro humores hacía posible muchas distinciones importantes, incluso marcar la diferencia entre melancolía y furor. Sobre este tema hablaremos más adelante.

Dichos líquidos debían estar en equilibrio para que así el hombre gozará de salud; posteriormente, y siguiendo esta línea, todos juntos integraron la doctrina de los humores. Aunque el ideal era que los humores siempre estuvieran en equilibrio, regularmente alguno de ellos se tenía en abundancia y provocaba la ruptura de dicha armonía y llevaba al hombre a la enfermedad. Así, los humores podían ser causa de enfermedad pero también de salud. Con la bilis negra tenemos dos consideraciones importantes: por un lado, al igual que los demás humores, era uno de los elementos fundamentales de la salud del hombre; por el otro, cuando se tenía en demasía, era el responsable de la patogénesis de la melancolía.

La combinación de humores y el predominio de uno de ellos caracterizaba el temperamento de los individuos: todo sujeto era sanguíneo, o colérico, o melancólico, o flemático, según sus humores dominantes; a esto se le llamó Teoría de los cuatro temperamentos o complexiones. Entonces, la bilis negra era una condición orgánica que, bajo ciertas condiciones, definía un carácter: el temperamento melancólico; y sujeta a otras, mostraba una patología: la enfermedad melancólica.

Esta doctrina de las cuatro formas derivada de los humores hizo posible muchas distinciones relevantes, siendo una de ellas la diferencia entre melancolía y furor, la cual desde la antigüedad siempre había sido problemática y posteriormente, autores como Agrippa retomarán el planteamiento. Respecto a los trastornos mentales, con los cuales se llegó a asociar la melancolía, con frecuencia se atribuía la diversidad de éstos a una alteración de las facultades dañadas de la mente. Según Averroes, la melancolía podía atacar el cerebro entero y paralizar las tres facultades o causar un daño parcial. “Cuando la causa estuviere en el cerebro anterior, lo dañado será la imaginación; cuando estuviera en el cerebro medio, serán dañadas la razón y la reflexión; y cuando estuviere en el cerebro posterior, serán dañadas la memoria y la conservación” (*Saturno y la melancolía*, pág 108. Citado de *Abhomeron Abynzohar, Colliget Averroys*. Venecia 1514.) Sobre esta teoría, otros médicos como Asclepiades ya habían distinguido un trastorno melancólico de la imaginación y otro del entendimiento. Al principio estuvo un tanto eclipsada por la patología humoral, y después más que sustituirla, la complementó. Es evidente pues, como a partir de los siglos XII y XIII creció la necesidad de una

descripción sistemática de las funciones y trastornos del alma. Agrippa, por su parte, también seguirá esta línea y distinguirá diversos tipos de influencias del humor melancólico en el alma.

Hemos mencionado también que los humores estaban en correspondencia con los elementos cósmicos y las divisiones del tiempo; los primeros controlaban toda la existencia y conducta de la humanidad. Entonces, los humores estaban relacionados con los planetas, de los cuales recibían influencia atribuyéndole al hombre las características de los astros. Así, la bilis negra estaba vinculada a Saturno, quien al ser frío y seco, atribuía estas características a aquellos hombres melancólicos. La relación entre Saturno y la melancolía se fundamentó en una noción divergente, con iguales posibilidades para el bien y para el mal. La melancolía, igual que Saturno, dotaba al alma tanto de inepticia como del poder de la inteligencia y contemplación. La melancolía, vista como enfermedad, condenaba a los melancólicos a ejercer las ocupaciones más serviles y despreciadas, pero al mismo tiempo poseían una inclinación a las actividades intelectuales, la vida de estudio y el esfuerzo intelectual.

La valoración positiva de la influencia de Saturno, presente en los textos árabes, pudo haberse derivado de algunos mitos saturninos. Pero para las cualidades mentales, atribuidas a los hijos de Saturno, tales como: la capacidad para la reflexión filosófica, la profecía y el sacerdocio, debemos contar con una influencia que no tiene nexo directo con la astrología, aunque si la retoma para componer un sistema distinto. La idea de Saturno bajo esta postura intelectual es de los neoplatónicos. Dicha teoría neoplatónica, gracias a su uniformidad y positividad, presentaba un contraste claro con la idea astrológica de Saturno; pretendía explicar la manera en que el Todo emana hacia el mundo terrenal. La unidad suprema desciende gradualmente y se ramifica en la multiplicidad de las cosas terrenales; los cuerpos celestes eran los primeros en estas cadenas de seres verticales.

En la antigüedad, pseudo- Aristóteles retoma el tema de melancolía y escribe un texto (Problema XXX, 1) en donde analiza algunas cualidades de la bilis negra; en éste subraya que la melancolía es una característica del genio porque

considera que todos los melancólicos han sido seres excepcionales. Lo que vuelve al melancólico un ser tan especial es que la bilis negra, que constituía su temperamento, poseía la cualidad de la disposición. Es decir, el melancólico tiene ciertas inclinaciones o tendencias a determinadas actividades intelectuales. Aquél estudio parte de una comparación entre la bilis negra y el vino, pues considera que ambos colocaban al hombre en estados que regularmente les serían ajenos; tanto la melancolía como el vino afectan la disposición del hombre. Así como el vino, según la temperatura o cantidad que se bebiera, producía los más diversos efectos emocionales; la bilis negra, producía los más diversos estados mentales. Entonces, la disposición melancólica es esencial para aquellos logros que requieren un propósito consciente, mismos que corresponden a virtudes intelectuales tales como: arte, poesía, filosofía y política.

La propuesta de pseudo- Aristóteles no fue retomada sino hasta el Renacimiento, época en donde el carácter melancólico comenzó a idealizarse, a pesar de que gran número de pensadores seguía en deuda con las teorías de Galeno y Rufo. El enfoque que había tenido la melancolía desde la antigüedad había sido meramente médico; por ello, en el Renacimiento también se le dará esa dirección. Sin embargo, algunos neoplatónicos replantearán la temática desde otra óptica y considerarán que los hombres con dicho temperamento son propensos a recibir influencia divina.

Con lo expuesto hasta acá, nos podemos dar cuenta que el estudio de la melancolía ha presentado una inmensidad de variantes derivadas, casi todas, de un pensamiento médico común. Mas, también presentó (el estudio melancólico) un cambio de perspectiva con el texto pseudo- aristotélico de la bilis negra; el cual no fue retomado sino hasta el periodo renacentista, y, gracias a éste, pensadores como Cornelio Agrippa abrirán nuevamente la discusión sobre la melancolía pero replanteada desde otra visión.

Recordemos que el objetivo de la presente investigación es demostrar que dentro del pensamiento de Cornelio Agrippa la melancolía es concebida como un motor intelectual; de este modo, Agrippa seguirá, hasta cierto punto, la propuesta pseudo- aristotélica del problema XXX, 1 y defenderá la idea de que los hombres

con humor melancólico pueden recibir influencia divina. Hasta este momento podemos mencionar una serie de cosas que determinarán o no el pensamiento de Agrippa. Por un lado, vemos que la bilis negra, en la tradición médica, es la que permite tener un temperamento melancólico y con ello recibir ciertas influencias divinas. Por otro lado, tenemos la relación entre furor y melancolía que hemos vislumbrado desde ahora, aunque en la tradición médica que hemos analizado no esté fuertemente presente. Hemos hecho hincapié en la propuesta neoplatónica sobre la influencia astral en la vida de los hombres; y el dominio de Saturno en los hombres melancólicos. Finalmente, tendremos presente la relación entre el humor melancólico y la tradición tripartita del alma, misma que también es de tinte neoplatónico.

En el siguiente capítulo abordaremos el humor melancólico desde la perspectiva de Cornelio Agrippa, mismo que recuperará el tópico bajo su noción de temperamento o carácter, pero con exaltación espiritual; su pensamiento estará inmerso en las ideas de filosofía oculta, en donde evidentemente están involucradas algunas nociones mágico- cabalísticas y herméticas, mismas que abordaremos en primera instancia para posteriormente hacer un análisis del texto de Agrippa.

## **CAPÍTULO II**

### **A. EL CASO DE LA “OCULTA FILOSOFÍA”**

En el capítulo precedente presentamos el estudio de la melancolía desde una perspectiva médica; recordemos que en la antigüedad, Hipócrates, Rufo de Éfeso y Galeno catalogaron a la melancolía como una enfermedad con síntomas específicos. Concedemos que dicha visión clínica del tema ha perdurado hasta



nuestros días y que aún son muchos los médicos contemporáneos que equiparan la afición melancólica con depresión. Sin embargo, y esto es lo relevante, aquella tesis no es la única que se ha hecho sobre el tema; en consecuencia, reconocemos que existen enfoques distintos que posibilitan la lectura de la melancolía desde otra perspectiva. Sin duda ha habido varias respuestas al planteamiento, aunque creemos que en la actualidad es un tema que se abre en múltiples interrogantes y por ello vale la pena volver a analizarlo. De este modo, y dado que el análisis médico de la melancolía nos ha dejado insatisfechos, consideramos que el tópico sigue inconcluso y necesita ser estudiado bajo una óptica filosófica.

Para hacer un análisis filosófico de la materia es menester retomar la propuesta de Aristóteles, Ficino y Agrippa; pues ellos creían que la melancolía, lejos de ser una enfermedad, era una característica concomitante del genio. El filósofo Cornelio Agrippa, siguiendo una de las líneas del pseudo-aristotélico problema XXX,1, retoma la interpretación de la melancolía como aquella que posee el germen de la creatividad. Ahora bien, en la presente investigación analizaremos un pasaje de su texto *De occulta philosophia*, en donde aloja lo referente a la fuerza del humor melancólico, considerada característica especial de los hombres melancólicos por naturaleza.

Antes de iniciar el estudio del texto, y con la finalidad de otorgar las herramientas que posibiliten su mejor comprensión, daremos un esbozo sobre el movimiento filosófico al cual perteneció nuestro filósofo y que coincide con el nombre de su obra: la *Filosofía Oculta*.

Lo que el Renacimiento llamó “Oculta Filosofía” era una especie de sistema de conceptos constituido por dos tendencias: el hermetismo (tal y como lo revivió Marsilio Ficino) y una visión cristianizada de la Cábala judía (agregada por Pico Della Mirandola); por ello, este movimiento bien puede ser llamado “hermético-cabalístico”. Tomando en cuenta el indudable respeto que los renacentistas guardaban a lo antiguo, será comprensible que los grandes movimientos progresistas del Renacimiento obtuvieron su fuerza a partir de una mirada retrospectiva hacia el pasado; con esto reconocemos la enorme influencia del hermetismo en el desarrollo de la “Oculta Filosofía”. Por otro lado, aunque el aspecto

cabalístico también sea fundamental (ya que durante aquel periodo estuvo en contacto con una tradición viva de la cábala judía y porque por medio de la cristianización ejerció una gran influencia sobre el curso histórico de la religión), para el desarrollo del presente trabajo decidimos hacer una escueta mención sobre estos aspectos herméticos y cabalístico.

*Respecto al hermetismo.* El *Corpus Hermeticum* y el *Asclepius* son las más importantes *Hermetica filosóficos* que han llegado hasta nosotros. Los *Hermetica filosóficos* son textos, evidentemente de carácter filosófico, escritos por Hermes Trismegisto.<sup>24</sup> El *Asclepius* describe la religión de los egipcios junto a sus ritos y fórmulas mágicas, mediante los cuales conseguían transmitir los poderes del cosmos a las estatuas de sus dioses. El *Corpus Hermeticum* contiene una serie de tratados, expuestos a manera de diálogo, en donde Hermes (el maestro) comparte sus enseñanzas con algún discípulo (comúnmente Asclepio). El primero tratado, El *Pimander*, describe la creación del mundo; y, los tratados restantes describen la ascensión del alma a través de las esferas de los planetas hasta llegar al reino divino. Las obras de Hermes fueron enormemente difundidas en el Renacimiento y, por ende, Ficino consideraba que los escritos herméticos tenían una importancia extraordinaria.<sup>25</sup>

La existencia de Hermes como persona real que vivió en Egipto hace mucho tiempo y que fue autor de mencionados escritos herméticos fue tácitamente creída por los Padres de la Iglesia. De este modo, la figura de Hermes Trismegisto fue muy importante para el movimiento y para el propio Agrippa, pues bajo ese nombre aparecieron varios escritos en lengua griega en los que se abordaba la astrología y las ciencias ocultas, las secretas virtudes de plantas y piedras; incluso, la magia basada en el conocimiento de tales virtudes y la fabricación de talismanes para alcanzar los poderes de las estrellas.

Hermes Trismegisto, nombre mítico asociado a cierta categoría de revelaciones filosóficas gnósticas o a tratados y fórmulas

---

<sup>24</sup> Hermes Trismegisto, dotado del epíteto “tres veces grande” era considerado un sacerdote egipcio de extraordinaria piedad, quien según algunos escritores fue la fuente inspiradora de Platón.

<sup>25</sup> Sobre la difusión de los *Hermetica filosóficos* véase a Frances Yates. *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Capítulo 1 Hermes Trismegisto, pág. 34-35

mágicos, era, para los hombres del Renacimiento, una persona real, un sacerdote egipcio cuya vida había transcurrido en épocas remotas y de cuya propia mano habían nacido todos estos escritos. (*Giordano Bruno y la tradición hermética*, pág. 23.)

Tradicionalmente se asociaban a Egipto las formas más oscuras de la magia; y con el nacimiento de los escritos de un sacerdote egipcio se impulsó la recuperación del pensamiento mágico bajo una nueva visión. Entonces, para los filósofos neoplatónicos italianos, la posición de la nueva magia renacentista, reformada y enaltecida intelectualmente (desentendida de la vieja magia negra o diabólica), se debía al flujo de literatura de procedencia bizantina. Probablemente Hermes, aunque no haya sido el único teólogo o mago de la antigüedad, sí fue la figura más importante en el proceso de resurgimiento de la magia durante el Renacimiento. Sin embargo, la magia tuvo que vivir entre sombras y practicarse en secreto, una vez que la iglesia medieval la prohibiera. A pesar de que los servicios del mago eran constantemente demandados y su labor no era temida, tampoco era admirado públicamente como filósofo religioso.

Como hemos dicho hasta aquí, el neoplatonismo renacentista tuvo un núcleo hermético o mágico, pero con la aceptación de la Cábala en la cultura de esta época, bien podía implicar una Cábala práctica, o sea una especie de magia. La relación entre la magia y la Cábala posee un carácter religioso que se consideraba compatible con el cristianismo. Entonces, la cábala cristiana, practicada por Pico, era la única que permitía un pensamiento compuesto por tantos elementos heterogéneos.

Así, pues, la cábala cristiana es verdaderamente la piedra angular del edificio del pensamiento renacentista en su aspecto "oculto", por medio del cual tienen importantísimas conexiones con la historia de la religión de esa época. (*La filosofía oculta en la época isabelina*, pág. 39.)

Al notar que los dioses del Olimpo no intercedían nunca frente a los hombres, que vivían aislados y que sólo se preocupaban de ellos cuando deseaban

algo; la gente se orientó hacia religiones y explicaciones del mundo que prometían un trato directo con un Dios personal, que les asegurara que la vida tenía sentido y no se acababa en la Tierra. Entre estas religiones de salvación destacaron el cristianismo y el hermetismo; posteriormente, a éstas se les agregó la visión cabalística.

Ahora bien, dentro de este ambiente hermético-cabalístico, Cornelio Agrippa nomina a su máxima obra: *De occulta philosophia*, la cual hace alusión al movimiento antes referido.<sup>26</sup> Dicha obra se basa en un esquema de corte neoplatónico, con la consabida noción de planos. El universo se encuentra dividido en tres mundos: Elemental, Celestial e Intelectual; y cada uno de ellos recibe la influencia del que está arriba. Es decir, cada cual es gobernado por su superior, de manera que el creador transmite su virtud al mundo intelectual a través de los ángeles; al mundo celestial lo hace a través de las estrellas; y al mundo terrenal por medio de los elementos y todas las cosas que forman parte de éste.

Es relevante que cada uno de los mundos ejerza su influjo sobre el inferior; de manera que el astral influye en el alma del mundo, y de ahí resultan ciertas leyes que determinan la generación o corrupción de los seres particulares. Teniendo esto como base, Agrippa afirmaba que cada cosa inferior responde a su superior; pues todo lo que existe en este mundo inferior está sujeto a la generación y a la corrupción, y lo mismo sucede en el mundo intelectual, ya que todo proviene del arquetipo perfectísimo. Cornelio Agrippa aceptaba la idea neoplatónica de ascenso y descenso que existía entre los diferentes mundos; es decir, el hecho de que cada cosa pudiera reducirse de las inferiores a los astros, y de los astros a sus inteligencias, y éstas a su arquetipo. En consecuencia, de esta correspondencia procede lo que Agrippa llamará filosofía secreta o magia; es decir, en esta cosmovisión predomina la idea de una armonía de la naturaleza; el paralelismo entre macrocosmos y microcosmos; la persistencia de fuerzas análogas a la simpatía y la antipatía, la aplicación de explicaciones animistas a procesos rectores y la referencia a las emanaciones y jerarquías que saltaban el abismo entre el mundo material y el inmaterial. Dicha visión animista de la naturaleza suministraba el fundamento intelectual para la magia.

---

<sup>26</sup> Mencionaremos brevemente algunos aspectos formales de dicha obra, ya que más adelante profundizaremos en su estructura y contenido.

Con base a la cosmovisión presentada anteriormente, Agrippa hará alusión a tres tipos de magia: magia natural, referente al mundo elemental que nos enseña como poner en relación las diferentes sustancias según las simpatías ocultas que existen entre ellas; magia celestial, concerniente a la atracción y uso de las estrellas; y, por último, magia ceremonial, la que va dirigida al mundo supracelestial, de los espíritus angélicos.<sup>27</sup> En opinión de Yates, el objetivo de Agrippa en esta obra era proporcionar los medios necesarios para lograr la filosofía más potente y hacedora de milagros, la cual era una filosofía neoplatónica, con un elemento central mágico de carácter hermético-cabalístico.

Posiblemente Agrippa creía por una parte reforzar las magias natural y celeste al ponerlas en contacto con la potente magia hebrea, y por la otra también purificarlas y darles seguridad al asociarlas con las santas influencias cabalísticas. (...) La filosofía oculta de Agrippa pretendía ser una magia blanquísima, en realidad casi una religión capaz de llegar hasta las más altas potencias, y cristiana porque aceptaba el de Jesús como el Nombre principal capaz de obrar milagros. (Yates Frances, *La filosofía oculta en la época isabelina*, pág. 88.)

Según Agrippa, la filosofía oculta o magia es una facultad de gran poder y que abarca un conocimiento profundo de las cosas secretas, su naturaleza, su potencia y sus cualidades.

La magia comprende la contemplación más profunda de las cosas más secretas, su naturaleza, poder, cualidad, sustancia y virtudes, así como el conocimiento de todo su ser. Nos instruye en lo que concierne a las diferencias y similitudes entre las cosas, de donde produce sus maravillosos efectos, uniendo las virtudes de las cosas por la aplicación de una a otra, juntando y trabajando los sujetos inferiores apropiados

---

<sup>27</sup> Estos tipos de magia resumen los diferentes modelos de magia practicados en el Renacimiento, su estudio será abordado con mayor detalle cuando se hable de la división de la obra.

con los poderes y las virtudes de los cuerpos superiores; está allí la ciencia verdadera, la filosofía más elevada y misteriosa. (Agrippa Cornelio, *Filosofía Oculta*, pág.8.)

Bajo dicha noción de magia, el lugar del mago era muy especial; pues dentro de esta línea de subordinación de los mundos, Agrippa, refiriéndose a sí mismo como mago, nos expresa la convicción de éstos para poder penetrar al mundo arquetípico y así disfrutar de las cosas más grandes. El mago en el Renacimiento era una figura eminente, dotada del poder de actuar sobre el mundo. Incluso, bajo esta concepción del mago y su gran poder, Agrippa y otros neoplatónicos aseguraban que, a través de ciertas fuerzas que concordaran con las superiores, se podían recibir no sólo los dones celestes, sino también los intelectuales y divinos. Lo anterior no quiere decir que verdaderamente los magos tuvieran un poder efectivo, sino que ellos sostenían que a través de la conformidad de los cuerpos inferiores con los superiores se podían extraer los celestes. Es decir, estaban convencidos de que siguiendo esa relación de subordinación podían llegar a controlar el mundo celeste. ...habiendo hecho y creado todas las cosas para nuestro uso, he aquí porque no es sin razón que los Magos creen que podemos penetrar por los mismos grados y por cada uno de estos mundos, hasta el mismo mundo arquetípico, fabricante de todas las cosas, que es la causa primera de la que dependen y proceden todas las cosas, y disfrutar no solamente de esas virtudes que las cosas más nobles poseen, sino también procurarnos otras nuevas... (Agrippa Cornelio, *Filosofía Oculta*, pág. 7.)

Entonces, Cornelio Agrippa fue un fiel representante de la Filosofía Oculta, pues todo su pensamiento se enfocará a defender la práctica de la magia antes descrita. Para el presente estudio será relevante mencionar otras maneras en las que se pueden recibir dones divinos. Según nuestro autor, una distinta forma de absorber influjo es estando dormidos o en sueños. Cabe señalar que se entiende por dichos estados, dice Agrippa: “Entiendo y llamo aquí sueño a lo que es causado por la influencia de los cuerpos celestes...” (*Filosofía Oculta*, pág. 95) Incluso, de la misma manera, es posible que los que velan también puedan tener adivinaciones. Ésta es la parte relevante para nosotros, pues Agrippa afirma: “Ocurre que también

adivinan no sólo los que duermen sino también los que velan, teniendo a veces el espíritu relajado y oprimido por esos pensamientos.” (*Filosofía Oculta*, pág.96) Por su parte, Aristóteles, a quien Cornelio Agrippa seguirá en su noción de melancolía y genialidad, lo dice del siguiente modo:

Los melancólicos violentos conjeturan y adivinan muy bien, y pronto adquieren un hábito, o no tardan en imaginar una cosa, y reciben con mucha facilidad impresiones de los cuerpos celestes. (Aristóteles. *Tratado sobre la adivinación*)

Teniendo como base esta información, nos resultará más comprensible la relación que existe entre la melancolía y la Oculta Filosofía o práctica de la magia; pues ambas, permiten obtener el mismo resultado: hacer subir el alma de las cosas inferiores hacia las más elevadas. Además, gracias al humor melancólico al que se refiere Agrippa, los espíritus celestes penetran en los cuerpos humanos, y los hombres pronuncian cosas admirables. A continuación, haremos una presentación del texto de Agrippa y después entraremos específicamente al análisis del pasaje.

## **A.1 PRESENTACIÓN DEL TEXTO**

*De occulta philosophia* es el título dado por Enrique Cornelio Agrippa al manual que publicó sobre el movimiento del mismo nombre: “Filosofía Oculta”. Agrippa asimismo puede ser clasificado como neoplatónico renacentista y cabalista cristiano fuertemente interesado en la reforma religiosa; sin embargo, posee una característica primordial, hizo un fuerte hincapié en el aspecto mágico.

Una vez que hemos presentado los pilares que fundamentan el pensamiento hermético- cabalístico o mejor conocido como “Oculta Filosofía” y después de convenir que Agrippa es un filósofo neoplatónico heredero de toda esta tradición, nos resultará más sencillo entender el por qué de la estructura de su obra y su contenido. El carácter mágico que Agrippa defiende interviene también para la

plena comprensión de su concepción sobre la melancolía. Antes de internarnos en el análisis de dicha temática (la melancolía) será preciso mostrar algunos datos sobre Cornelio Agrippa; en seguida nos detendremos en la estructura general de su obra en la que se encuentra nuestro pasaje sobre los melancólicos; posteriormente leeremos la transcripción de éste y finalizaremos con el análisis del mismo.

### **A.1.1 EL AUTOR**

Enrique Cornelio Agrippa de Netesheim (Colonia, 14 de septiembre 1486-Grenoble, 18 de febrero 1535); escritor, filósofo, alquimista, cabalista, médico y nigromante alemán. Su vida se caracterizó por sus constantes viajes y misteriosos contactos con grupos de personas interesados en la alquimia y en la investigación de textos herméticos, neoplatónicos y cabalísticos. Desde sus primeros años, en Colonia, se interesó en las cosas ocultas, mismas que no abandonó a lo largo de su existencia; sus ideas y dedicación al estudio de las ciencias ocultas le obligaron a vivir en un constante éxodo al ser perseguido en varios países.

Fue profesor de hebreo y filosofía en Colonia, Dole y Pavia, y ejerció la medicina en las ciudades de Friburgo, Turín y Colonia. Fue agente del servicio secreto alemán bajo las órdenes de Maximiliano I, y abogado y síndico en la ciudad de Metz. En su juventud estaba vinculado a la corte de Carlos V, al cual servía como asesor. También fue archivista e historiador, defendió a muchas personas acusadas de brujería y tuvo numerosos enfrentamientos con la Iglesia y con la Inquisición (Europa se encontraba en tiempos de convulsión social y transformaciones religiosas desde el momento en que Agrippa nace).

Practicó y estudió las grandes ciencias herméticas, la magia, la alquimia, la astrología y la cábala con el Abab Tritemio, maestro también del alquimista y astrólogo Paracelso. Todo su pensamiento quedó plasmado en un texto emblemático: *De occulta philosophia*, donde recoge todo el conocimiento sobre magia, astrología y alquimia del medioevo. Agrippa creía que la magia consistía en el ejercicio de las capacidades espirituales que sólo los sabios podían adquirir, logrando un equilibrio justo para acceder a la realización espiritual y personal.



Durante la reacción contra el ocultismo renacentista, Agrippa fue catalogado como brujo y practicante de la magia negra.

### A.1.2 EL TEXTO

*De occulta philosophia* fue escrita en los años de juventud de Agrippa<sup>28</sup>, en ella se muestra el entusiasmo e interés que éste tenía por las ciencias ocultas, descubiertas en sus innumerables viajes por Europa.

En 1509-1510, en Alemania, Agrippa visitó a su maestro el sabio abad Tritemio; por aquellas fechas fue cuando escribió la primera versión manuscrita de los tres libros que comprenden la totalidad de la obra *De occulta philosophia*, primer gran tratado de magia que se ha escrito. Cabe señalar que dicho manuscrito autógrafo ha llegado hasta nosotros.<sup>29</sup> La primera edición impresa, incompleta pues sólo constaba del primer libro, apareció en Antwerp en 1529. Posteriormente, en 1531 hubo una publicación en Paris, misma que también fue parcial. No fue sino hasta 1533, dos años antes de su muerte y bajo un gran revuelo y crítica, cuando se publicó en Colonia la primera versión completa. Lo anterior no significó que la obra completa, antes de su publicación en 1533, no circulara entre los estudiosos y adeptos de las filosofías ocultas.

*De occulta philosophia* estuvo dedicada al abad Tritemio, que sin lugar a dudas ejerció una influencia significativa sobre los estudios de Agrippa; cuando éste lee el primer manuscrito de la obra incita a Agrippa a no detenerse en la pura magia natural e ir más a fondo en los misterios profundos de la magia ceremonial, manteniendo en secreto la parte oculta. Por otro lado, el aludido texto de Agrippa estuvo inspirado en la obra de su maestro alemán Reuchlin (1455-1522), *Del verbo mirífico* y del *De arte cabalística*. Reuchlin creía que para lograr un poder sobre la naturaleza era necesario que, a través de la ceremonia y la fe, el discurso filosófico se transformara en una actividad religiosa.

---

<sup>28</sup> La obra fue terminada cuando Agrippa tenía 26 años.

<sup>29</sup> Según refiere Yates en *Filosofía oculta en la época isabelina* el manuscrito se encuentra en Würzburg, Biblioteca Universitaria, MS. M. ch. q. 30. Esta primera versión manuscrita fue reproducida en facsímil como uno de los apéndices de la edición de *De occulta philosophia* realizada por Karl Anton Nowotny, Graz, 1967.

La trilogía religión-magia-filosofía, sobre la que tanto habían hablado Ficino y Pico, es la base sobre la cual Reuchlin reactualiza la magia de la cábala cristiana y ésta será, a su vez, la infraestructura y el motor a partir del cual Agrippa construirá su obra más importante: *La filosofía oculta*. (*Con el diablo en el cuerpo*, pág 19.)

*De occulta philosophia* llevará la huella de su vínculo con una doble herencia: por un lado, la filosofía natural de la alta cultura neoplatónica y hermético-cabalística, misma que recogió el conocimiento medieval adquirido sobre: astrología, alquimia y medicina; por otro lado, la magia popular, maligna y peligrosa de la bruja, misma que defenderá desde los inicios en su carrera filosófica. Y, aunque mucho se ha acusado a Cornelio por su falta de originalidad, lo cierto es que Ficino y Pico intentaron desacreditar la práctica de la magia popular en favor de una natural (entendida la primera como la más fraudulenta e ignorante de todas las artes), mientras que Agrippa se atrevió a defender la magia en todos sus sentidos, incluyendo la practicada por viejas hechiceras. (Esther Cohen, *Con el diablo en el cuerpo*, pág 118). Se trata, entonces, de un texto sobre magia y ocultismo considerado actualmente como un manual indispensable sobre la magia y la cábala renacentistas; es un compendio muy útil que tuvo una función altamente significativa en la difusión del neoplatonismo renacentista y su elemento mágico básico.<sup>30</sup>

El plan de *De occulta philosophia* obedece a la renacentista cosmovisión triádica del mundo, originalmente neoplatónica. El universo se encuentra dividido en tres mundos. A) Celeste, al cual pertenecen los ángeles, los dioses paganos y los demonios. B) Astral, están situadas las esferas y los astros. C) Terrestre, al que pertenecen todos los seres compuestos de los cuatro elementos (agua, aire, tierra y fuego). Dichos mundos están unidos de modo que la virtud del mundo superior influye en los inferiores, disipando poco a poco sus rayos; los seres inferiores llegan, mediante los superiores, hasta el mundo inteligible. El universo, si es tocado en uno de sus extremos, resuena también en el extremo opuesto. El camino de este influjo, que liga a todo el universo y garantiza la acción recíproca de sus partes, es el espíritu, a través del cual el alma del mundo obra en todas las partes del universo

---

<sup>30</sup>

Véase Yates Frances, *Giordano Bruno y la tradición hermética*.

visible. El ser humano está situado en el punto central de los tres mundos, y recoge, como microcosmos, todo lo que está diseminado en los objetos. Esto le permite conocer la fuerza espiritual que le tiene atado al mundo, y servirse de ella para realizar acciones milagrosas. Nace así la magia, que es la ciencia más alta y suprema, porque somete al ser humano a todas las potencias ocultas de la naturaleza. La ciencia y arte del mago se dirigen a los tres mundos: hay por tanto magia natural, celeste y religiosa o ceremonial.

De acuerdo con la concepción antes planteada, Agrippa divide el saber en tres ramas (Física, Matemáticas y Teología) que son en realidad partes de un solo saber; en consecuencia su obra *De occulta philosophia* está dividida en tres libros: Magia Natural, Magia Celeste y Magia Ceremonial. La Natural enseña a servirnos de los objetos corporales para efectuar acciones milagrosas; la Celeste se vale de las formas astronómicas y de los influjos astrales para obrar milagros, y la Religiosa o Ceremonial emplea con el mismo fin los seres celestiales y demonios. Entonces, podríamos decir que la idea central de la obra es que la naturaleza es un organismo vivo, un todo animado, en donde todo influye en todo y cuyo influjo universal es la vida originaria que ha creado todo. Al ser la magia, de cualquier tipo, una facultad de grandísimo poder que abarca un conocimiento profundo de las cosas secretas, está en ella la ciencia verdadera, la perfección y realización de todas las ciencias naturales: la Filosofía, misma que de manera análoga se divide en Física, Matemáticas y Teología. La Física vinculada a la Magia Natural nos enseña la naturaleza de las cosas que existen en el mundo (causas, efectos, propiedades y evoluciones). Matemáticas (Magia Celeste) nos hace conocer la naturaleza extendida en tres dimensiones y nos hace entender el movimiento y la marcha de los cuerpos celestes. Finalmente la Teología o Magia Ceremonial nos permite conocer lo ateniende a Dios (los Ángeles, las Inteligencias, los Demonios, entre otros).

Magia natural es, como hemos dicho, el primero de los tres libros en que se divide la obra. De entrada diremos que se basa en una ley de correspondencias o analogías, que considera que existe un vínculo estrecho y vital entre el cielo, la tierra y lo humano. Su idea básica es que el mundo es una unidad orgánica en la que todo está conectado con todo, merced a un espíritu universal y otras entidades espirituales intermedias de raigambre neoplatónica y hermética. Lo que modela el

pensamiento mágico natural de Agrippa es la relación por simpatía, en este tipo de magia los hombres y los animales reciben la misma influencia de los astros y responden de manera similar a su dominio. El filósofo deduce de estas influencias su capacidad de actuar del mago, mismo que tenía la posibilidad de hacer prodigios o destruir construyendo cosas monstruosas.

...lo que podría destacarse de esta concepción de la magia basada en los principios de simpatía y de semejanza, es la idea de que no sólo el hombre actúa *movido* por el influjo de los planetas, sino que son también los animales quienes, en su supuesta irracionalidad, reaccionan dominados por los astros pero también por las leyes culturales del hombre. (*Con el diablo en el cuerpo*, pág. 123.)

En este primer libro Agrippa da rienda suelta a su conocimiento mágico, por eso el tratado comienza con los cuatro elementos y las virtudes ocultas en los objetos. La magia natural abarca el dominio de los animales, su conciencia es capaz de distinguir entre el bien y el mal. Si eso sucedía con los animales, mayor sería el efecto en el hombre, que a partir de su relación con el entorno natural era conducido a actuar bajo el régimen de la verdad y el bien.

El segundo libro concerniente a la Magia Celestial se enfoca a la manera en que se puede atraer y usar la influencia de las estrellas. Este tipo de magia era estudiada no solamente para aprovechar la influencia de los astros, sino porque al ascender hasta llegar al mundo celeste, éste representaba un medio para poder comprender cosas divinas.

La Magia Ceremonial corresponde al tercer libro; cuando Agrippa habla de ella se refiere al estudio más elevado en el que el hombre logra finalmente el contacto con el mundo supraceleste; esta magia lo acercará a las prácticas más ordinarias de la brujería. Este tipo de magia es la verdaderamente espiritual y sacerdotal, que nos acerca no sólo a la naturaleza sino a la religión y a la realización de los verdaderos milagros; es ella la fuente misma de la sabiduría. En esta última parte de la obra se explica la transmisión de las virtudes procedentes de los astros y su implantación en los talismanes; o la fabricación de filtros, colirios, ungüentos y anillos mágicos; o la realización de hechizos y conjuros mediante la

palabra. Todo ello sin olvidar la adivinación por determinados signos y, por supuesto, la reanimación de los muertos.

De este modo, la magia natural, que se ocupa del mundo elemental, necesita ser completada por la magia ceremonial, que acude, con la fe, en ayuda de los hombres que dedican su fuerza y su conocimiento al dominio de la naturaleza. Agrippa recupera en las últimas páginas de su obra las virtudes indiscutibles de los talismanes y de las fórmulas mágicas, ya que sólo en ellas son capaces de operar verdaderos milagros de la naturaleza. Para este filósofo alemán, el desafío más grande que le impone la magia estaba en conocer las propiedades del mundo natural, celeste y, por sobre todo, las propiedades del mundo supraceleste que rigen las leyes de la vida y de la muerte. Agrippa se creyó poseedor del lenguaje de la vida, pues pensaba que a través de sus conocimientos en la cábala y el hermetismo podía quitar o dar vida a placer.

La frontera entre la vida y la muerte es un conocimiento que corresponde, en términos cristianos, sólo a Dios, pero Agrippa, a partir de su conocimiento de la magia cabalística y hermética pretenderá superar estos límites: aquí estará su valor pero también el germen de su fracaso. (*Con el diablo en el cuerpo*, pág. 130.)

El poder de la palabra y del nombre son revisados a lo largo de los tres libros *De occulta philosophia*. En el nombre se encuentra lo más vulnerable del ser humano, y por eso Agrippa recurre constantemente a ejemplos en donde esta característica aunada al poder del mago apoya su más obsesiva ambición: quitar y dar vida, es decir resucitar a los hombres. “Os haré salir por vuestro propio nombre”, es decir, los conduciré al mundo de los muertos; pero también “os haré salir de vuestras tumbas”, lo que es igual a regresarlos a la vida con el poder sobre tu solo nombre. A pesar de que Agrippa no logró su objetivo, de que su aspiración más íntima no llegó a cumplirse, su obra no fue la de un vagabundo intelectual, sino la de un humanista comprometido con todo el pensamiento mágico de su tiempo.

Finalmente, la obra de Cornelio Agrippa tuvo especial repercusión en toda la concepción de la magia posterior a él. El tinte agrippano se encuentra en magos como John Dee (1527-1608) quien sentía por Agrippa un profundo respeto; en el

inglés Frances Barrett, autor de *El Mago*, obra que posee párrafos calcados del texto de Agrippa; y también en el francés Eliphas Levy, padre innegable de la magia contemporánea, autor de textos como: *Historia de la magia* y *Dogma y ritual de la alta magia*. Sin miedo a exagerar, podríamos decir que los magos contemporáneos tienen una deuda infinita con nuestro maestro alemán.

### A.1.3 TRANSCRIPCIÓN

Con el afán de realizar un estudio serio de la melancolía, a continuación presentamos las palabras textuales de Cornelio Agrippa.

**El furor; las adivinaciones en vigilia;  
el poder del humor melancólico con que se  
hace entrar a los demonios en los cuerpos humanos**

Ocurre que también adivinan no sólo los que duermen sino también los que velan, teniendo a veces el espíritu relajado y oprimido por estos pensamientos. Aristóteles llama Furor a esta adivinación, y afirma que proviene del humor melancólico,

diciendo en su tratado sobre la Adivinación: “Los melancólicos violentos conjeturan y adivinan muy bien, y pronto adquieren un hábito, o no tardan en imaginar una cosa, y recibe con mucha facilidad impresiones de los cuerpos celestes”; y en los Problemas dice que las Sibilas, las báquidas, Nicérato de Siracusa y Amon llegaron a ser adivinos y poetas por su humor melancólico. Por ende, si en el cuerpo humano hay algo que causa furor, es el humor melancólico, no lo que se llama bilis negra, que es algo malo y tan horrible que los físicos y los galenos aseguran que su violencia e impetuosidad pueden hacer llegar los malos demonios y asediar los cuerpos humanos; entendemos pues aquí ese humor melancólico que se llama bilis natural y blanca, que encendido excita el furor que nos conduce a la ciencia y la adivinación, sobre todo cuando es auxiliada por alguna influencia celeste, particularmente de Saturno, que al ser frío y seco, como es el humor melancólico, lo influye todos los días, lo aumenta y lo conserva; además siendo autor de una contemplación secreta y recogida, odiando todas las cuestiones públicas, la más alta de todos los Planetas, hace volver siempre al alma de los oficios exteriores a los interiores, y la hace subir de las cosas inferiores hacia las más elevadas, y le comunica las ciencias y los presagios de las cosas futuras; esto es lo que entiende Aristóteles en su libro de los Problemas: A través de la melancolía, dice, ha habido hombres que se convirtieron en poetas. Dice además que todos los que descollaron en las ciencias fueron, en su mayoría, melancólicos. Demócrito y Platón son también de esta opinión, diciendo que hay ciertos melancólicos que tienen un espíritu tan grande que parecen más dioses que hombres. Así, muchos melancólicos groseros, desmañados, de mal espíritu y de malos sentidos, como se dice que fue Hesíodo, Ion, Tinico, el calciniense Homero y Lucrecio, a menudo transportados por humor súbito, se convierten en poetas, y dicen y realizan obras tan admirables que apenas ellos mismos las entienden. Esto es lo que hizo decir a Platón sobre

lon: la mayoría, dice, de los poetas, librado su furor, no entienden lo que escribieron, aunque hayan escrito muy bien sobre diferentes artes en su furor, lo que quienes les veneran juzgan al leerlos.

Se dice, además, que el humor melancólico es tan imperioso que a través de su impetuosidad penetran los espíritus celestes en los cuerpos humanos, por cuya presencia e instinto o inspiración todos los antiguos dijeron que los hombres estaban transportados y proferían cosas admirables; y esto con o bajo tres clases de diferencias, según los tres géneros de aprehensiones del alma, a saber, la imaginativa, la razonable y la mental. Dicen pues que empujada el alma por el humor melancólico, nada la detiene, y una vez roto el freno y los lazos de los miembros y del cuerpo, se transporta totalmente en la imaginación convirtiéndose así en morada de los demonios inferiores de los que a menudo toma modalidades maravillosas de artes manuales; es por eso que se ve que un hombre muy ignorante y grosero se convierte de repente en hábil pintor, o famoso arquitecto, o hábil maestro en algún arte. Y cuando estas clases de espíritus nos predicen cosas futuras, nos hacen ver lo relativo a cambios, revoluciones y variaciones de los tiempos, como la lluvia, la tormenta, las inundaciones, los temblores de tierra, la mortandad, el hambre, las masacres, y otras cosas semejantes: como se ve en Aulio Gelio, que el sacerdote Cornelio había sido transportado de furor a Papua, en la época en que los ejércitos de César y Pompeyo luchaban, narrando de antemano el tiempo y el resultado de la batalla. Y cuando un alma es totalmente razonable, se convierte en morada de los espíritus medios o del aire, y es así como adquiere el conocimiento y la ciencia de las cosas naturales y humanas, y la sabiduría; es por ello que un hombre se convierte de repente en gran filósofo, hábil galeno y elocuente orador; y es esto lo que hace predecir en otros las cosas futuras, y lo relativo a



revoluciones de reinos y restablecimientos de siglos, como lo hiciera la Sibila con los romanos. Mas cuando el alma se revela totalmente en espíritu y en pensamiento, convirtiéndose así en morada de espíritus sublimes o superiores, toma de ellos los secretos de las cosas divinas, a saber, la ley de Dios, los órdenes angélicos, y lo que respecta al conocimiento de las cosas eternas y la salud de las almas; prevé las cosas que dependen de la providencia divina, como los prodigios y los milagros que se deben realizar, los profetas que debe venir y los cambios de ley. Así las Sibilas predijeron la venida de CRISTO mucho tiempo antes.

Así Virgilio, recordando a la sibila de Cumas y sintiendo próxima la venida del CRISTO, cantó en Polion:

*Ultima Cumaei jam venit carminis aetas,  
Magnus ab integro seclorum nascitur ordo.  
Jam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna,  
Jam nova progenies coelo dimittitur alto.*

Poco después indica la anulación del pecado original:

*Te duce si qua manent sceleris vestigia nostri  
Irrita, perpetuo solvent formidina terras.  
Ille deum vital accipiet, divisque videbit  
Permixtos heroes, et ipse videbitur illis,  
Pacatum que reset patriis virtutibus orden.*

Y agrega la destrucción de la serpiente y del veneno del árbol de la muerte o de la ciencia del bien y del mal:

*Occidet et serpens, et fallax herba veneno.*

Indica que no obstante debe subsistir la marca del pecado original:

*Parca tamen suberunt priscae vestigia fraudes.*

Al fin, proclamando esa venida con el máximo hipérbole posible, adora al hijo de Dios con estas palabras:

*Chara deum soboles mágnum Jovis incrementum  
Aspice convexo nutantem pondere mundum  
Et terras, tractusque maris, coelumque profundum,  
Aspice venturo lartentur ut omnia seclo.  
O mihi tam longe maneant pars ultima vital.  
Spiritus et quantum sat erit tua dicere facta.*

Hay también ciertas predicciones incluidas en la adivinación natural y sobrenatural, como en las que, a punto de morir y con el agobio de la vejez, se prevé lo que ha de ocurrir, porque, como dice Platón en su República, quienes tiene sentidos menos violentos entienden mejor y penetran más en las cosas, y al estar más cerca del sitio donde deben dirigirse, y al hallarse como aflojados sus vínculos, sin estar más tan sujetos al cuerpo, reciben más fácilmente las luces de las revelaciones divinas. (Cornelio Agrippa. *Filosofía oculta.*, pág. 96)

Aquí concluye la transcripción de nuestro texto a examinar, el cual representa el capítulo LX del Libro Primero (La magia natural) de la obra prima de Cornelio Agrippa: *De occulta philosophia*.

## **B. ANÁLISIS DE LA TRASCIPCIÓN**

El presente análisis nos permitirá entender de qué manera la melancolía es concebida como una característica concomitante de la genialidad. Como hemos mostrado en líneas anteriores, la melancolía tuvo infinidad de interpretaciones, mas será Cornelio, a partir de la influencia de Ficino, quien presente una propuesta diferente respecto a la tradición, que como es sabido, se concibió como un término que estuvo cargado de negatividad.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> La presente investigación no tomó como referencia la medicina árabe ni la tradición mística, a partir de las cuales la lectura de Cornelio sería diferente.

La exposición del texto reza así: Agrippa comienza hablando sobre las adivinaciones en la vigilia, para ello parte del humor melancólico mismo que enciende el Furor, y es éste el que lleva a la ciencia y la adivinación. Es decir, como idea central encontramos al humor melancólico del cual proviene el Furor, y tal como dijimos anteriormente, dicho Furor es plenamente relevante ya que permitirá al hombre tener adivinaciones. Dentro de este mismo punto, es menester señalar que Agrippa muestra una notable diferencia con la tradición, ya que afirma que el humor melancólico está identificado con la bilis natural o blanca y no con la bilis negra, como legendariamente se había creído. Posteriormente, Agrippa hace alusión al auxilio que brinda Saturno en dicha tarea; de esta manera permite al alma volver hacia las cosas interiores y subir a las cosas más elevadas y comunicarle cosas futuras. Entonces, podemos identificar cuatro puntos claves para el análisis del texto: la idea de Furor, la concepción de Bilis blanca, la influencia de Saturno, y el ascenso del alma (su tradición tripartita). Para lograr un estudio lo más ordenado posible, se desarrollarán los puntos tal y como fueron presentados anteriormente.

#### **a) Idea de Furor**

Para establecer su noción de Furor, Agrippa bebe principalmente de dos fuentes; la platónica y la aristotélica; y, teniendo esto como fundamento, es innegable la influencia que tuvo de Ficino, pues éste también recupera parte del pensamiento de aquellos dos filósofos. Ahora, la propuesta platónica y la aristotélica se mezclarán en Agrippa para formar una idea más compleja; expondremos, una a una, señaladas influencias y veremos que es lo que se retoma de ellas.

Con el afán de mostrar diferencias entre la Edad Media y el Renacimiento, a menudo se ha dicho que en la primera se apelaba al aristotelismo para conocer los secretos del mundo terrestre y al cristianismo para todo lo referente a los problemas del alma; por su parte el Renacimiento resolvió las relaciones entre el hombre y

Dios, y justificó el comportamiento humano gracias al platonismo. Ello nos permitirá entender la enorme influencia platónica dentro del pensamiento renacentista. Las relaciones entre el alma humana y Dios se reflejan en la correspondiente concepción del furor divino.

Platón fue el gran tratadista del furor divino, aunque su aportación al concepto tuvo escasa trascendencia antes del Renacimiento. Considerando que las propias opiniones de Platón sobre el furor (específicamente el poético) pueden parecer confusas, la idea de furor fue víctima de una serie de interpretaciones.<sup>32</sup> Platón definió las características, efectos y consecuencias de la posesión divina que representaban al furor en varios diálogos, entre los más importantes: *Fedro*, donde lo muestra como un episodio general; pues se refiere al furor divino como aquel que contiene cuatro furores más: poético, religiosos, amatorio y profético; *Ion* en donde se enfoca exclusivamente al furor poético y lo presenta como un fenómeno aislado que se produce en el alma de los poetas; además del *Menón*, el *Banquete* y la *República*.

De manera general, el furor divino en Platón es consecuencia del regreso místico del alma al seno de Dios, mismo que tiene lugar durante los momentos de raptó. El alma del hombre entraba en contacto con Dios casi de manera instintiva; y aunque no todas las almas deseaban salir del cuerpo en el que se encontraban prisioneras (pues los deseos terrenales podían más que la promesa de una felicidad futura), Dios y el alma poco tenían que ver con este regreso necesario. Sin embargo, Platón afirma que los dioses, sobre todo los que intervienen en el furor poético, raptaban a los hombres para iluminarlos y ayudarlos en su labor.

El furor divino afectaba, entonces, únicamente a los poetas y a sus intérpretes, los rapsodas; era la prueba de la presencia

---

<sup>32</sup> Los grandes poetas helenísticos y romanos se consideraban ayudados por las Musas, pero nunca poseídos en sentido estricto. Los Padres de la Iglesia (s. III d. C) aceptaron que las artes fueran un don del cielo y no del diablo, y tuvieron en cuenta el furor de las Musas. Mas, con Silesio (s. V d. C.) dicha inspiración sólo era aceptada para los poetas sagrados, de modo que era rechazada para los laicos. Dicha actitud tuvo una pequeña variante con Isidoro de Sevilla (s. VII d. C), pues los poetas laicos endemoniados pasaron a ser unos enfermos mentales. Sólo con Dante y Boccaccio en el siglo XIV el furor de las Musas fue rehabilitado como causa de la creación poética, tanto para sagrados como para laicos. Sin embargo, no fue sino hasta el Renacimiento cuando el furor divino acabó por imponerse como causa de dicha creación.

temporal de la divinidad en el hombre y la señal de que el contenido del poema era de origen divino. (Platón, *Ion*)

Bajo la línea platónica presente en el Fedro, existen cuatro tipos de raptos o posesiones que proviene de cuatro diferentes dioses, y provocan en el hombre estado de delirio, el cual es el origen de los mayores bienes, siempre y cuando se le tenga por favor divino.

Y en este transporte divino hemos distinguido cuatro partes provenientes de cuatro dioses. Hemos atribuido el delirio profético a Apolo; el de los iniciados, a Dionisos; el de los poetas, a las Musas; y el cuarto, en fin, el de los amantes a Afrodita y a Eros. (Platón, *Fedro*, pág. 294.)

Con la cita anterior queda claro que los dioses raptaban a los hombres sin importar que tan dispuestos o inspirados estuvieran éstos; pues si los dioses los elegían entonces los hombres serían provistos para tales tareas, aunque no fueran capaces de recordar nada de lo escribían o predecían después de la posesión.

Precisamente en estado de delirio es como la poetisa Delfos y la sacerdotisa Dodone, es como han prestado a los estados griegos y a los simples particulares inapreciables servicios; sin este delirio no han sido jamás útiles o poco menos. Y si nombrásemos a la Sibila y demás adivinos, a todos aquellos que, inspirados por los dioses, han dirigido, por medio de predicciones numerosas, el porvenir de las multitudes, fuerza nos sería hablar prolijamente de cuanto cada uno de ellos sabe. (Platón, *Fedro*, pág. 264.)

Platón insiste constantemente en que la divinidad escoge siempre a personas ignorantes de las reglas del arte como portavoces, con la finalidad de que no puedan contribuir en la elaboración del poema y quede manifiesto que el único autor es un Dios. Los poetas inspirados igual que los adivinos no saben lo que hacen.<sup>33</sup> Sin embargo, cabe una señalización importante, Platón no pensaba en la creación artística cuando se refería al furor; lo que le preocupaba era la iluminación

---

<sup>33</sup> El poeta entusiasmado es triplemente ignorante: no conoce las reglas de la poesía, no sabe de qué está hablando y está en la ignorancia de la virtud. (Platón. *Menón*)

y el rescate del alma gracias a la Verdad, de la que se beneficiaban los filósofos poseídos por los cuatro furores y no los poetas supuestamente afectados por uno solo.

Agrippa, por su parte, no distinguirá entre tipos de furor; sin embargo, podemos notar que hace alusión a dos de ellos: el poético y el profético. Mas, lo relevante es que aquí el furor no es causado por el rapto de los dioses, tal y como lo presentamos anteriormente, sino que su origen es el humor melancólico.<sup>34</sup> Agrippa coincide con Platón en que los hombres, una vez librado su furor, no entienden ni recuerdan nada de lo que escribieron, y por ello quienes los veneran también los juzgan al leerlos. Sin embargo, Agrippa se alejará en parte de Platón, pues en éste último la divinidad se aparecía inesperadamente y afectaba a personas no preparadas y carentes de cualquier don especial. En cambio, para Agrippa, la iluminación era resultado de una disposición de aquellos que poseían humor melancólico o bien era buscada activamente por el hombre tras un trabajo de interiorización y de preparación anímica.

A partir del siglo III, el concepto de inspiración, que sugería una creación fruto de un momento de feliz azar, desapareció y no volvió a ser tenido en cuenta, hasta mediados del siglo XVI, gracias a la influencia de los textos de Ficino. La presencia de éste (Ficino) en Agrippa es evidente, aunque no exista una referencia directa de él en el texto. Respecto al furor divino, Ficino se aparta poco de Platón, mas dicha noción es complementada con ideas de tratados herméticos y neoplatónicos. Para Ficino, igual que para Platón, el furor también era concebido como una turbación del alma, causada por la penetración del espíritu divino, que obligaba al poeta a cantar y enunciar versos.<sup>35</sup> Sin embargo, Ficino llegó a una conclusión que se apartaba de Platón<sup>36</sup> y a la que Agrippa se inclinará parcialmente: los poseídos por el furor divino, los escogidos por Dios para ser

---

<sup>34</sup> Sobre la relación del humor melancólico como causa del furor la retomaremos en la conclusión de esta investigación.

<sup>35</sup> Cuando se habla de esta turbación del alma, Ficino se refiere únicamente al furor poético, sin reconocer los otros tres furores. En realidad es difícil identificar cuándo se tiene que considerar el furor poético aisladamente y cuándo en compañía de los otros, pues al final de cuentas dan lugar a un mismo resultado: la creación de versos. Parece ser que Ficino recurría al furor poético aislado cuando quería honrar a algún poeta y destacar que estaba en gracia con el cielo.

<sup>36</sup> Es importante señalar que los estudios de medicina de Ficino como su conocimiento del hermetis mágico le llevaron a enriquecer la teoría platónica del entusiasmo y a modificarla sustancialmente, juntando explicaciones físicas (aristotélicas) y psíquicas (platónicas) de un mismo hecho espiritual.

portavoces suyos, lejos de ser ignorantes tomados al azar eran personas físicamente predispuestas para recibir la influencia divina. Agrippa retomará esta idea y la complementará diciendo que los hombres con humor melancólico son aquellos con disposición a recibir influjo divino. Mas, ¿cómo pudieron relacionarse el furor y la melancolía?

Desde la antigüedad se sabía que el furor divino (de la Musas o báquico<sup>37</sup>) era una modalidad noble y elevada de una vulgar enfermedad psíquica: la manía (misma que afectaba a enfermos mentales y epilépticos). Se manifestaba, al igual que el furor divino, con unos movimientos convulsivos y por la pérdida de sí; dicha enfermedad no tenía su origen en causas ajenas, sino se debía a una mala constitución humoral (que como habíamos mencionado podía corregirse mediante ejercicio físico o algunos remedios dietéticos). De esta manera, se vislumbra la relación que hizo Agrippa con respecto al furor y la melancolía, sólo que nuestro autor dio una interpretación diferente respecto al origen del humor melancólico, causante del furor; y quitó toda carga negativa a la melancolía, pues se alejó de su visión médica para internarse en una postura mágica- filosófica.

Ahora, es momento de hablar de la presencia de Aristóteles en el texto de Agrippa, ya que la aportación de aquel será fundamental para comprender lo excepcional de los hombres melancólicos.

Antes de continuar con la idea del párrafo anterior, es menester recordar que el texto de Agrippa acepta que es posible tener adivinaciones no sólo en el sueño sino también en vigilia. Por ello, de entrada, Agrippa hace alusión al tratado aristotélico *Sobre la adivinación a través de los sueños*, en donde el filósofo se pregunta: ¿es posible creer en la adivinación a través de los sueños?; y junto a ésta vienen otras más que complementan la discusión: ¿esta adivinación tiene origen divino?, ¿qué pasa con las adivinaciones de los melancólicos?, ¿cuál es la causa

---

<sup>37</sup> Respecto al furor báquico; desde la remota antigüedad se sabía de situaciones durante las cuales los humanos eran poseídos por la divinidad y entraban en trance, dichos estados de furor se producían durante las celebraciones anuales en honor a Dionisio (véase Eurípides, *Las bacantes*). Por su parte, desde Homero los poetas practicaban una manera de contactar con los dioses, aquellos invocaban a las Musas, mensajeras de Apolo, a fin de que les iluminaran y facilitaran la labor, esto era llamado: furor de las Musas (véase Homero, *Iliada. Odisea*. Hesiodo, *Teogonía*).

de los sueños que permite la adivinación?, ¿sólo los entendidos pueden prever o cualquier persona puede hacerlo?

Aristóteles inicia su texto concediendo que existen sueños coherentes con la realidad en los cuales podemos creer; análogamente, también podemos creer en algún tipo de sueños que permiten la adivinación. Durante el sueño los movimientos parecen ser más intensos; al igual que las enfermedades y otros accidentes que se producen en el cuerpo presentan síntomas necesariamente más claros durante el sueño que en el estado de vigilia. Ahora, dado que ciertas representaciones que se muestran durante el sueño son meras coincidencias con la realidad, entonces, muchos de los sueños no se realizan, ya que la simple coincidencia no es ni permanente ni general.<sup>38</sup> Por otro lado, la adivinación debida a los sueños no puede tener origen divino ya que cualquier persona es capaz de prever; y dado que son personas comunes no puede ser Dios quien envíe sus visiones; sin embargo, parece ser que con los melancólicos Aristóteles tiene una opinión contraria.

... existen hombres muy sencillos que son capaces de prever en efecto y ven distintamente el porvenir en sus sueños; no es ciertamente Dios el que envía estas revelaciones, sino en aquellos cuya naturaleza se presenta como charlatana y melancólica, uno encuentra visiones variadas. (Aristóteles, *Parva naturalia*, pág. 100.)

Las predicciones de los melancólicos no son meras coincidencias y Dios sí interviene en éstas; debido a sus numerosas y diversas emociones ellos (los melancólicos) encuentran representaciones semejantes a la realidad; aunque también, acepta Aristóteles, los melancólicos pueden acertar en sus predicciones de manera azarosa (así como algunos sueños no se realizan ya que existen ciertos principios estériles que son signos de cosas que no han ocurrido).

Aristóteles acepta dos causas más acerca de los sueños: los individuos poseen en sí mismos los principios de los sueños o bien su causa está fuera de sí.

---

<sup>38</sup> Existe una discusión en torno a si los sueños son causas o signos de las acciones propias, pero después de algunos ejemplos aristotélicos se concluye que son meras coincidencias.



La primera de ellas afirma que las personas que tienen sueños poseen en sí mismas los principios de ellos; el movimiento de las impresiones sensibles, al llegar al alma, engendra imágenes que permiten la previsión de lo que debe ocurrir.<sup>39</sup> Sin embargo, para el análisis de este texto, nos enfocaremos a la segunda causa; lo que hace que algunas personas fuera de sí mismas prevean el provenir es que los movimientos que les son propios no las turban sino por el contrario, ellas perciben sobre todo los movimientos que les son extraños. Bajo este tipo de adivinaciones están las de los melancólicos, quienes ávidamente predicen en sus sueños lo que vendrá.

En cuanto a los melancólicos, a causa de la violencia de sus sensaciones, alcanzan fácilmente el objetivo como si lo sacaran de lejos; y a causa de su movilidad, ellos imaginan rápidamente lo que va a seguir. De la misma manera que los poemas de Filegido y los locos indican y conciben las consecuencias de un caso análogo, por ejemplo, el caso de Afrodita, igualmente también los melancólicos encadenan los hechos los unos a los otros empujando hacia delante. (Aristóteles, *Parva naturalia*, pág. 102)

Aristóteles resalta la movilidad de los melancólicos para imaginar prontamente lo que vendrá; además enfatiza en la violencia de sus sensaciones pues debido a ésta pueden alcanzar hábilmente la adivinación, o lograr un conocimiento o una percepción más elevada. Con lo expuesto hasta aquí, el texto de Agrippa parece ser una copia de las ideas de Aristóteles; sin embargo, desde nuestra perspectiva, consideramos que Aristóteles no llegó a asociar explícitamente el furor divino con una constitución melancólica, aunque su análisis condujera a ello. Entonces, de manera más acertada diremos que Agrippa, siguiendo a Aristóteles, concebirá al furor como las adivinaciones que llevaban a cabo los hombres con humor melancólico; es decir, equiparará la adivinación de los melancólicos con el furor.

Por otro lado, durante la Edad Media surgió la relación de ideas: los poetas furiosos fueron considerados seres con exceso de bilis negra, sometidos a Saturno.

---

<sup>39</sup> Este estado se encuentra en cualquiera y no en los más entendidos, además, es evidente que Dios no los produce.

Fue Aristóteles el primero que descubrió que todos los hombres excepcionales en filosofía, poesía o artes como Empédocles, Platón y Sócrates eran manifiestamente melancólicos. Aristóteles estudio el cuadro clínico de estas personalidades y encontró que su excitación, se debía a un calentamiento del humor negro que afectaba el intelecto. Justamente ésta es una de las partes más importante en el presente análisis ya que Agrippa hace alusión al problema XXX, 1 del pseudos-Aristóteles (presentado en el capítulo anterior) para apoyar su idea respecto a que si los hombres llegan a ser grandes adivinos y poetas es debido a su humor melancólico. En otras palabras, Agrippa, al igual que Aristóteles, afirma que los hombres son presos de exaltación o de entusiasmo; y por esto las sibilas, los adivinos y todos los inspirados por los dioses se manifiestan, cuando su excitación no es debida a su enfermedad sino a la mezcla natural de humores: el humor melancólico.

## **b) Bilis blanca**

Tal y como hemos mencionado al inicio de este estudio, Agrippa, al referirse a la bilis natural o blanca, muestra una notable diferencia con la tradición, ya que afirma que el humor melancólico está identificado con esta bilis y no con la negra, como legendariamente se había creído. Evidentemente, esto nos coloca en un punto y aparte para el análisis de nuestro texto, y es necesario encontrar algún referente inmediato: Marsilio Ficino.

Para tener una comprensión lo más clara posible de dicha fuente, haremos una presentación del texto de Ficino en donde se estudia: la bilis blanca o natural, la relación de aquélla con la melancolía, y finalmente, el vínculo de ésta última con el hombre de genio. Al mismo tiempo iremos señalando los puntos en donde el pensamiento de Agrippa se empata con el de Ficino, para con ello presentar un trabajo fácilmente comprensible.

En la obra *De Vita triplici*, Ficino afirma que los hombres de genio son vulnerables a padecer algunos de los efectos que provocan la flema y la bilis negra (a la cual llaman melancolía). “La flema opaca y sofoca la inteligencia, mientras la melancolía, si es muy abundante o vehemente, veja la mente con cuidados

continuos y absurdos frecuentes y la inestabilidad del juicio.” (Marsilio Ficino, *De Vita triplici*, pág. 113.) Ficino, apegado a la tradición de los humores, creía que el aumento de uno de ellos determinaba cierto estado de enfermedad; mientras que su equilibrio, el de salud. El hombre podía ser el más feliz de los mortales siempre y cuando no tuviera una abundancia de flema; sin embargo, cuando fuera influido por los malos efectos de la bilis negra, podía conducirse a la locura. Ahora bien, el genio, al estar más propenso a recibir este tipo de influjos, era catalogado como un hombre que gozaba de una salud inusual.<sup>40</sup>

Posteriormente, Ficino estudia las razones por las cuales los hombres de genio son melancólicos (o se pueden convertir en ello). Marsilio afirma que hay tres causas: celestial, natural y humana. La primera de ellas se debe al influjo de Saturno; la segunda al proceso de ensimismamiento del hombre en la búsqueda de las ciencias más difíciles; y la última, se debe a la agitación frecuente de los pensamientos o movimientos repetidos de una duda.<sup>41</sup> Teniendo presente el objetivo de esta investigación, nos es valioso recuperar la última razón que menciona Ficino sobre la relación genio - melancólico. En el capítulo anterior habíamos señalado que a partir del problema XXX, 1 de pseudo- Aristóteles, el renacentista admitió la idea de que todo genio era melancólico; en consecuencia, y tergiversando la tesis, también se aceptó el pensamiento de que todo melancólico podía convertirse en genio. Es decir, el hombre renacentista atribuía al genio cierta inclinación a la melancolía; luego, si un individuo se comportaba como melancólico, eso representaba que se estaba acercando a la genialidad. En esta línea argumentativa, una de las riquezas del pensamiento de Ficino, y que Agrippa retomará, es la noción de que la genialidad es una cualidad alcanzable; la manera de lograr ese estado era cultivando la filosofía y alejándose de las cosas materiales.

Pero de todos los hombres con genio, esos son especialmente oprimidos por la bilis negra, quienes al ser diligentemente devotos al estudio de la filosofía, retiran su

---

<sup>40</sup> A lo largo de la lectura de Ficino he notado varias ideas que me remiten al propio Aristóteles. Respecto a este punto, donde Ficino considera que los genios pueden ser considerados como seres inusualmente sanos, me parece que existe una relación inmediata con pseudos-Aristóteles cuando éste decía que el melancólico era fundamentalmente distinto de los hombres corrientes y entonces era un ser normalmente anormal.

<sup>41</sup> En el siguiente apartado abordaremos la relación entre Saturno y el hombre melancólico.

alma del cuerpo y de cosas corporales y lo aplican a cosas incorpóreas (...) Por esto su cuerpo es prestado como si estuviese parcialmente vivo y casi siempre melancólico. (Marsilio Ficino, *De Vita triplici*, pág. 115.)

Ficino hace referencias precisas a Demócrito, Platón y Aristóteles para sustentar su presente tesis: por medio del estudio los hombres se pueden convertir en melancólicos; ello sin olvidar las causas básicas antes mencionadas (celestial, natural y humana). Por su parte, Agrippa cita en nuestro texto las mismas referencias que Ficino apunta en el suyo. Comenzando con Demócrito, éste defendió la idea de que los hombres pueden convertirse en melancólicos; además afirma que los hombres intelectualmente sobresalientes son los que están excitados en algún tipo de locura. Marsilio retomará a Platón en su libro *De Scientia*, en donde se insiste que las personas más inteligentes son propensas a la locura. Respecto a Aristóteles, tanto Ficino como Agrippa hacen primordial alusión al texto pseudo- aristotélico de *Problemas* en donde el estagirita afirma que todos los que tiene renombre en cualquier facultad han sido melancólicos. Ahora, cabe preguntarnos, a qué tipo de locura se referirán dichos filósofos. Ficino, apoyándose en el *Fedro* de Platón, concede que alude a la locura divina, pues de acuerdo con los médicos, este tipo de locura sólo es provocada en los melancólicos.

Cabe señalar que Demócrito, Platón y Aristóteles afirman que son pocos los melancólicos que exceden en inteligencia y por ello no parecen humanos, sino personas divinas. Sin embargo, bajo la óptica de Ficino, ninguno de ellos da razones que fundamenten dicha opinión; y, por el contrario, él sí tendrá la osadía de argumentar tan relevante tesis. Agrippa comparte la opinión de Demócrito y Platón al asegurar que existen ciertos melancólicos que tienen un espíritu tan grande que parecen más dioses que hombres, pero al igual que ellos no fundamenta su opinión. En consecuencia, el soporte para el avance de esta investigación está en la siguiente idea común: los pocos melancólicos que exceden en inteligencia parecen más divinos que humanos; la razón de ello es que son poseedores de cierta bilis negra.

Ahora bien, hablemos pues de nuestra bilis en cuestión. Marsilio Ficino afirma que existe dos tipos de melancolía o bilis negra: la llamada natural por los

doctores, y la otra que viene de la cólera. Agrippa, en su texto, se refiere al humor melancólico bajo el nombre de bilis natural y blanca (mismo que encendido excita el furor y conduce a la adivinación); él mismo señala que no es a la bilis negra a la cual nos referiremos como causante del furor, pues la cataloga (a la bilis negra) como algo malo y horrible, incluso, su violencia e impetuosidad es tanta que pueden hacer llegar los malos demonios y asediar los cuerpos humanos. De este modo, tenemos que la fuente de Agrippa sobre la bilis natural o blanca es Ficino; y, siguiendo con el texto de Marsilio, primero mencionaremos escuetamente algunos datos de la bilis negra que viene de la cólera; y después, citaremos las cualidades de la bilis negra llamada natural (con ello podemos tener clara la diferencia entre ambas). La cólera, dice Ficino, está dividida en cuatro tipos: la que se origina de la combustión de la bilis natural, o de la sangre, o de la bilis, o de una flema. El punto es que cualquier melancolía que surja de la cólera daña la sabiduría y el juicio; excita a la gente y la vuelve frenética; a ese estado el autor le llama locura. Incluso, cuando las partes sutiles se dispersan sólo permanece una mancha negra y eso vuelve a la gente estúpida, se encuentran fuera de ingenio e insensatez. En cambio, asegura Ficino, sólo es la bilis negra que bien podemos llamarla natural la que nos lleve al buen juicio y a la sabiduría, pero –aclara- no siempre.

¿Por qué no siempre la bilis negra, mejor llamada natural, lleva al buen juicio y la sabiduría? Ficino menciona varias manifestaciones de la bilis negra que impide conducirnos a la sabiduría (sin importar que esté sola o mezclada con otro fluido): a) puede enfriarse, entonces se pierde la esperanza y se le tiene miedo a todo; b) puede pudrirse, entonces, produce fiebre, inflamación del bazo y otras enfermedades de ese tipo; c) puede ser muy abundante y castigar a la mente con cansancio constante y opacar el intelecto; d) puede ser muy escasa en cantidad, y provocar un ingenio inestable y una memoria corta; e) puede ser muy grande en cantidad, y provocar una pesadez extrema que impida movernos.<sup>42</sup>

Entonces, cómo y en qué cantidad debe estar la bilis negra para que nos conduzca a la sabiduría. La respuesta de Ficino es pseudo- aristotélica: la bilis debe estar en equilibrio, no debe ser ni tan pequeña ni tan grande en cantidad. Además, tal y como lo veremos más adelante, la bilis negra deberá estar mezclada con

---

<sup>42</sup> Respecto al sinnúmero de sintomatologías causadas por la bilis negra que no conduce a la sabiduría puede verse Marsilio Ficino . *De Vita triplici*. cap. V, pág. 117

algunos otros humores. De esta forma se hace evidente la apelación al justo medio para salvar la temática. “Por tanto, cada pedazo debe ser tan sutil como lo permita la naturaleza; porque si fuera enrarecido grandemente, a la medida de su naturaleza, tal vez habría más sin daño alguno, y hasta podría haber tanto que pareciera igual a la bilis (amarilla), por lo menos en peso.” (Marsilio Ficino, *De Vita triplici*, pág. 119). Sin embargo, el justo medio al que Ficino hace alusión debe entenderse, no sólo como el equilibrio de la propia bilis –respecto a su cantidad-, sino también como la armonía entre la bilis negra y otros humores, para que combinados permitan que la bilis negra se encienda y brille, sin que llegue a quemarse. Expliquemos con más detalle.

En primer lugar, debemos recordar las cualidades propias de la bilis negra: seca y fría, principalmente; sólida, tenaz y poderosa, después. Ahora bien, habrá que evitar que la bilis negra se seque o se vuelva dura, para ello será permitido que se mezcle con una sutil flema (nunca con una flema frígida, porque sino se enfría). Sin embargo, lo recomendable es que no se mezcle sólo con la flema, sino que lo haga con bilis y con sangre.<sup>43</sup> Así, la bilis negra (formada por tres humores) logrará encenderse a partir de esos dos y cuando lo esté, empezará a brillar y se evitará que se queme. La proporción de los humores es muy importante, la medida exacta es: por cada porción de bilis y de bilis negra, será el doble de sangre.

Pero si permite que se mezcle con bilis y con sangre, ese cuerpo está formado por tres humores, compuestos en doble proporción de sangre a la suma de los otros dos; donde haya ocho partes de sangre permite dos porciones de bilis y dos de bilis negra de nuevo. Permite que la bilis negra esté encendida un poco de estas dos, y ya encendida déjala brillar, pero sin que se queme, porque sino, como le ocurre a los materiales más duros, cuando hierva fuertemente, se quemará fuertemente y se agitará, pero cuando se enfríe, se volverá fría en extremo de la misma manera. (Marsilio Ficino, *De Vita triplici*, pág. 119).

Ahora bien, ¿por qué la bilis negra habría de quemarse si no se mezcla con algún otro humor? Al continuar con la lectura de Ficino, pudimos identificar otro fundamental rasgo aristotélico en el estudio de esta bilis negra: la idea de calor.

---

<sup>43</sup> Suponemos que la bilis aludida en el texto de Ficino se refiere a la bilis amarilla, pero no existe alguna aclaración al respecto.

Ficino, al igual que pseudo- Aristóteles, atribuye a la bilis negra la vulnerabilidad de ser enormemente afectada por el calor y por el frío. La bilis negra es como el acero; cuando empieza a enfriarse, se enfría en extremo; también puede ocurrir lo contrario, cuando empieza a calentarse, se calienta en extremo; luego, la bilis negra se enciende fácilmente y se quema con gran intensidad. De este modo, la bilis negra, y en consecuencia la melancolía, posee una característica que ningún otro líquido o humor posee: tendencia al extremo.

Extremadamente caliente, produce una audacia extrema, incluso ferocidad; extremadamente frío, por su parte, miedo y cobardía extrema. En varias ocasiones se ha imbuido con los grados intermedios entre frío y calor, produce muchas disposiciones, así como el vino, especialmente un vino fuerte, el cual induce distintas disposiciones en los que sin inhibiciones se emborrachan, o los que sólo toman un poco de más. (Marsilio Ficino, *De Vita triplici*, pág. 119).

Nuevamente, la cita anterior nos remite al pensamiento pseudo-aristotélico, recordemos que el estagirita explica la relación entre el hombre excepcional y el melancólico, a través de una comparación entre el estado melancólico y el estado de ebriedad; concediendo que tanto la melancolía como el vino afectan la disposición del hombre.<sup>44</sup>

El análisis que hace Ficino sobre la bilis blanca es vasto, incluso, menciona el aspecto físico de ese cuerpo humoral (su color), compuesto ahora de tres humores más en la proporción antes mencionada. Inmediatamente, vuelve a dar detalles sobre cómo un humor de ese tipo puede conducirnos a la inteligencia.<sup>45</sup> El propósito de tanta información, según Ficino, es recordar que esta bilis blanca -mal llamada bilis negra- pueda ser ordenada y alimentada lo mejor posible; sólo para que su contrario, la bilis negra, sea evitada. Nosotros subrayaremos la importancia de moderar de manera apropiada a la bilis negra, para con ello obtener ahora la bilis natural o blanca. Insistimos: el objetivo de la moderación radica en que, a partir

---

<sup>44</sup> Sobre la relación entre el melancólico y el vino, revisar cap. 1, apartado C. Melancolía y Aristóteles. En donde se expuso que del mismo modo que el vino causaba efectos emocionales; así la bilis negra provocaba diversos estados mentales.

<sup>45</sup> Sobre estos dos aspectos, puede verse Marsilio Ficino. *De Vita triplici*. Cap. VI, pág. 121.

de sus cualidades intrínsecas y ayudada por los otros dos humores, la bilis negra, mejor llamada blanca, puede encenderse, brillar por más tiempo y no tener miedo a quemarse.

Finalmente, el hombre, al poseer esta bilis blanca, siempre busca el centro de todos los temas; y siendo ayudada por Saturno, indaga sobre los temas más inmensos. Ficino hace alusión a los filósofos, especialmente cuando su alma se aleja de lo material y entonces se convierte en instrumento de lo divino. “En resultado, es llenado desde arriba con influencias divinas y oráculos, y siempre inventa cosas nuevas no acostumbradas y predice el futuro.” (Marsilio Ficino, *De Vita triplici*, pág. 123) La fuente de Ficino sigue siendo Demócrito, Platón, Aristóteles, pero ahora también Avicena.

Agrippa, por su parte, no presenta las cualidades de dicha bilis natural o blanca, sólo la menciona y enfatiza en que es ella la causante de despertar el furor que conduce a la adivinación; pero no hace ninguna otra indagación sobre su origen ni se detiene a mostrarnos características. Por ello, es muy importante la comprensión del pensamiento de Ficino, pues el texto de Agrippa obedece a la misma línea argumentativa. El análisis de la bilis blanca es nodal en la presentación de nuestro texto; Agrippa coincide con Ficino en que ésta (la bilis blanca) conduce a la adivinación sobre todo cuando es favorecida por Saturno. Dicho astro la influye diariamente, la aumenta y conserva; la conduce de las actividades exteriores a las interiores, y la hace subir de las cosas inferiores a las más elevadas; le comunica las ciencias y presagios de cosas futuras. Resulta evidente la enorme influencia de Ficino en el pensamiento de Agrippa, pues ambos conceden grandes poderes a la analizada bilis negra; además, comparte la referencia bibliográfica: Platón, Aristóteles y Demócrito.

### **c) Influencia de Saturno**

Con base a la idea griega que aceptaba la correspondencia entre hombre y cosmos, la Teoría de los Humores se modificó al aceptar la influencia de los astros en cada uno de ellos; es decir, cada humor se encontraba enlazado a determinado



planeta. Respecto al humor melancólico se pensaba que estaba influido por Saturno, a quien se le habían atribuido como características principales lo seco y frío. Sin embargo, debemos recordar que mucho antes de la época renacentista fueron los astrólogos árabes del siglo IX quienes equipararon los astros con los temperamentos, atribuyendo a Saturno como cualidades normales aquellas que tenían un tinte negativo. Posteriormente, no fueron sino los pensadores árabes del siglo X y XI quienes revaloraron a Saturno, cargándole características favorables.<sup>46</sup>

A partir de la fusión de esas dos tendencias árabes, la concepción de Saturno se vio envuelta en características contrarias; por un lado, su visión negativa; y por el otro, su tinte positivo. Sin embargo, no fue sino el neoplatonismo la corriente determinante para la revaloración de Saturno; esta escuela no atribuía ninguna influencia nociva a los astros, ya que los cuerpos celestes eran considerados primicias cosmológicas, pues por medio de ellos descendían al mundo terrenal las emanaciones del Todo.<sup>47</sup> Incluso, es menester recordar que, al lado de dichas aportaciones árabes y las ideas neoplatónicas estaba presente (desde el medioevo) el principio astrológico que afirmaba: todo acontecimiento terrenal estaba escrito en las estrellas. En esta doctrina astrológica, Saturno estaba alumbrado con una luz insana.

Por ello, todos los autores que han mostrado un interés particular en Saturno reconocen su contradictoriedad intrínseca como cualidad distintiva; ya que existía un agudo contraste entre la astrología del momento y las afirmaciones de los neoplatónicos.<sup>48</sup> De este modo, en pocas décadas se desarrolló una máxima referente a la bipolaridad de Saturno respecto a los restantes planetas.

Saturno no era únicamente el planeta de las grandes figuras (militares, hombres de acción, filósofos y poetas geniales – que creaban al margen de las leyes poéticas-), sino que

---

<sup>46</sup> El desarrollo de este pensamiento ha sido planteado en el capítulo 1 de esta investigación, apartado B.2. Melancolía y astrología.

<sup>47</sup> Cabe señalar que no fue fácil el cambio de visión de Saturno; su asociación a lo malo no fue abandonada aunque haya sido cubierta con una postura benigna. Sobre este punto ya hemos hablado en el capítulo 1, apartado D. Melancolía y Edad Media. Sin embargo, el análisis del antecedente hermético de esta teoría lo plantearemos más adelante.

<sup>48</sup> Quizá también sea conveniente agregar la relación que se hizo entre Kronos y Saturno, pues del primero bien podríamos decir que es el dios de los contrarios.

también, o primeramente, era el planeta de los desarraigados y los fuera de la ley en general (ladrones, criminales, campesinos, etc.) (*Sobre el furor divino y otros textos*, pág. XXVIII)

Común era pensar que todo aquel que pasara a través de la esfera de Saturno por el camino ancho pero malo, se inclinará al pensamiento descarriado, la ira, la rabia, la tristeza y la envidia; pero quien elija el camino de los pocos tendrá una mente iluminada por la inteligencia. “Saturno rara vez denota caracteres y destinos ordinarios, antes bien personas que se distinguen de las demás, divinas o bestiales, dichosas u oprimidas por el dolor más hondo.” (Marsilio Ficino, *Opera*, pág. 533)<sup>49</sup>. Los melancólicos, al estar influidos por Saturno, podían ser los hombres más tristes y solitarios; pero también los más alegres y sociables.

Aun así, la naturaleza y el destino del hombre nacido bajo Saturno, incluso cuando su suerte, dentro de los límites de su condición, era la más afortunada, siguió conservando una base siniestra; y fue sobre la idea de un contraste, nacido de las tinieblas, entre las mayores posibilidades para el bien y para el mal donde se fundamentó la analogía más profunda entre Saturno y la melancolía. (*Saturno y la melancolía*, pág. 167)

El frío y la sequedad no era lo único que enlazaba a Saturno con el melancólico, además estaban su tendencia a la depresión, a la soledad, y a las visiones; pero por encima de todo estaba la analogía de acción. Al igual que la melancolía, Saturno dotaba al alma tanto de lentitud e inepticia como del poder de la inteligencia y la contemplación.<sup>50</sup>

Evidentemente, Agrippa comparte la opinión neoplatónica y considera que todas las cosas están bajo el influjo de los astros, por ello afirma lo siguiente:

---

<sup>49</sup> Varios filósofos neoplatónicos, entre ellos Ficino, nunca dejaron de atribuir características negativas a Saturno; aun cuando el neoplatonismo cambió su óptica por una benigna, en realidad su tendencia maligna seguía presente.

<sup>50</sup> Con el afán de no ser reiterativos sobre lo dicho en otro momento y para la cabal comprensión del tema, sugerimos retomar lo expuesto en el capítulo 1.

Todo lo que se halla en todo el mundo se halla bajo el dominio de los Planetas y no tiene otra virtud que la que estos le comunican; así se atribuye el resplandor vivificante del fuego al Sol; el calor, a Marte; toda la superficie diferente de la tierra, a la Luna, a Mercurio y a las Estrellas del cielo; y toda su pesadez, a Saturno. (*Filosofía Oculta*, pág. 48)

La visión que Agrippa tiene respecto a Saturno también muestra cierta ambivalencia; pues en algunos momentos sólo presenta sus rasgos negativos; por ejemplo, en su texto *Filosofía Oculta* existe un apartado en donde se refiere a las cosas que dependen de Saturno, ahí asevera lo siguiente:

Entre los Elementos, son saturnales la tierra y el agua; entre los humores, la bilis negra que humecta, tanto natural como extraña, a excepción de la muy caliente o ardiente. En cuanto a los gustos, el ácido y el agrio, y el molesto. (...) Los animales reptantes retirados, solitarios, tristes, contemplativos, o salvajes, malignos o avaros, tímidos, melancólicos, muy laboriosos y muy holgazanes, de movimientos lentos, de grito horrible y que devoran a sus crías... (*Filosofía Oculta*, pág. 44-45)

Parecería ser que Agrippa únicamente atribuye características negativas a Saturno, pues a lo largo del Libro I de su obra *Filosofía Oculta* así lo dibuja. Incluso, al llegar al capítulo de nuestro interés, afirma que los hombres melancólicos reciben fácilmente impresiones de dicho cuerpo celestes; es decir, los signos de Saturno contribuyen a la tristeza y la melancolía. Aceptaré que si el cuerpo humano poseía un exceso innato o temporal de humor negro o melancólico, entonces eso favorecía la captación de los influjos de mencionado planeta. Al igual que la tradición, concedía que Saturno, siendo frío y seco, compartía esas cualidades con el humor melancólico y entonces lo influía, aumentaba y conservaba. Lo relevante es que nuestro filósofo considera que cuando el humor melancólico es auxiliado por Saturno, el melancólico puede ser conducido a la ciencia y la adivinación; como todo buen neoplatónico, no podía atribuir exclusivamente malas influencias a los planetas, y menos a Saturno que era el astro más alto de ellos.

Bajo la visión de Agrippa, Saturno era el planeta de los adivinos y justamente por ello ayudaba a los hombres, influidos por él, a tener vaticinios. Es

evidente que, en este apartado, Cornelio atribuye características positivas a Saturno; nosotros consideramos que ello representa un pilar fundamental para la consideración de la melancolía como característica del genio. De este modo, la revalorización de Saturno es una parte fundamental del pensamiento de Agrippa; pues al momento de atribuir características positivas a Saturno paralelamente se revaloriza al humor melancólico; el cual es visto como exclusivo de los grandes hombres, profetas y adivinos.

Agrippa coincide con Ficino en este campo astrológico, ya que ambos tuvieron una visión contradictoria del propio Saturno. Marsilio, en un primer momento de su concepción, atribuía cualidades negativas a Saturno; incluso él mismo se definió como una persona débil, influenciado y sometido a los influjos perniciosos del astro negro y melancólico: Saturno. Sin embargo, en un segundo momento de su pensamiento se retracta y escribe:

Debido a ese excesivo apocamiento que tú algunas veces me reprochas, me quejo de mi temperamento melancólico, pues a mí me parece cosa muy amarga, y que sólo puedo suavizar un poco con sólo tocar el laúd. Pienso yo que Saturno me lo dio desde el principio, cuando en mi horóscopo ocupaba el ascendente en el signo de Acuario...pero ¿dónde ha venido a parar? Ya veo que otra vez, no sin justicia, me obligaras a embarcarme en una nueva palinodia sobre Saturno. ¿Qué haré, pues? Intentaré hallar una salida, y diré que la melancolía, si así lo quieres, no procede de Saturno; o, si necesariamente procede de él, entonces con Aristóteles, que la describió con un don singular y divino. (Marsilio Ficino, *Opera*, pág. 732)<sup>51</sup>

Mencionamos a Ficino ya que fue él quien dio forma a la idea del hombre genial melancólico y la reveló al resto de Europa. En otra parte de esta investigación habíamos señalado que Ficino, siendo de temperamento melancólico, cargaba una maldición al astro, pero al mismo tiempo estimaba en éste el germen de creatividad. El vínculo análogo entre la melancolía y Saturno estaba basado en que éste último, al ser el más alto de los planetas, puede exaltar el pensamiento intelectual hacia la comprensión de los más profundos problemas.

---

<sup>51</sup> Estas líneas son la respuesta que ofrece Ficino a su amigo Giovanni Cavalcanti, en donde se retracta de la malignidad que le atribuye a Saturno.

El autorreconocimiento del genio sólo podía tener lugar bajo el signo de Saturno y la melancolía; para ello se debió dar una nueva distinción intelectual a las ideas aceptadas de Saturno y la melancolía. Únicamente el humanismo del Renacimiento podía reconocer en ellos la polaridad de la que tanto hemos hablado, misma que estuvo presente desde tiempo atrás, pero con la aportación del pseudos- Aristóteles se vislumbro aún más. Consideramos que Agrippa logró dar ese enfoque diferente a la melancolía, y con ello brindarle valor a la polaridad, ya que vio en ella el rasgo principal del genio.

Este nuevo reconocimiento de una visión favorable de Saturno y de la melancolía venía acompañado –o, como hemos visto condicionado- por una conciencia sin precedentes de su polaridad, que daba un color trágico a la visión optimista, y con ello ponía una tensión característica en el sentimiento de la vida que experimentaban los hombres del Renacimiento. (*Saturno y la melancolía*, pág. 244)

Consideramos que la postura de Agrippa no fue aceptada con facilidad, pero lo que sí es un hecho, así lo mencionan Klibansky y Panofsky, es que Saturno fue descubierto en un sentido nuevo y personal por la elite intelectual, misma que empezaba a considerar su melancolía como un privilegio guardado, a la vez que tomaba conciencia tanto de la sublimidad de los dones intelectuales de Saturno como de los peligros de su ambivalencia.

Finalmente, algunos neoplatónicos, entre ellos Agrippa, concordaron en asociar el poder de los astros con la capacidad física y mental del individuo, y aceptaron que las facultades más altas del alma humana correspondían a Saturno. Agrippa no se alejará de la propuesta neoplatónica, ya que en su obra dice: “Los platónicos expresan que todas las cosas de aquí abajo reciben sus ideas de las ideas superiores (...) Sabemos, pues, que la situación y la figura de los cuerpos celestes es la causa de toda fuerza móvil que se halla en las especies inferiores.” (*Filosofía Oculta*, pág. 24)

#### **d) Ascensión del alma**

El segundo párrafo de nuestro texto comienza atribuyendo la imperiosidad al humor melancólico, dicha característica permite que los espíritus celestes penetren en los cuerpos humanos (en este caso Saturno en los melancólicos); y, debido a esa presencia, éstos (los hombres) pronuncien cosas dignas de admiración. En este apartado, la presencia de Aristóteles en el pensamiento de Agrippa es evidente, pues la idea de vehemencia e impetuosidad es empleada por El Estagirita para caracterizar al melancólico.<sup>52</sup> Bien podríamos decir que gracias a esa imperiosidad, característica del humor melancólico, los hombres son transportados por algunos espíritus (Agrippa no especifica hacia donde es llevado, pero deducimos que el hombre es conducido al mundo celeste o divino), y con ello llegan a tener adivinaciones y enunciar bellas cosas (por ejemplo, fascinantes poemas). Todo lo anterior, dice Agrippa, ocurre bajo tres clases de diferencias, mismas que obedece a tres tipos de aprehensión del alma: imaginativa, razonable y mental.

En primera instancia es menester notar que la propuesta de Agrippa, respecto a las intervenciones de los espíritus en el hombre, obedece a otra idea que también es de tinte neoplatónico: la teoría de las series o división tripartita de planos. Luego, considero pertinente hacer, a manera de orientación, un breve recordatorio de dicha idea. La doctrina tripartita señala: el universo está dividido en tres mundos: intelectual, celestial y terrenal. A éste último, el ínfimo de los tres, pertenecen los seres humanos; al segundo, corresponden los ángeles, los dioses paganos y los demonios; y el supremo de ellos, es el lugar de Dios. La virtud del creador desciende por medio de los ángeles al mundo intelectual, de las estrellas al mundo celestial, y de allí a todos los elementos que forman parte del mundo terrenal (animales, plantas, minerales). Este esquema muestra el orden de un microcosmos, espejo de un macrocosmos, que encierra en sí las propiedades del Todo.<sup>53</sup>

Así, los fenómenos que componían las series verticales guardaban relación unos con otros no por ser determinados, ni menos aún generados, por Saturno, Júpiter Marte, sino únicamente porque, en una forma transmitida por Saturno,

---

<sup>52</sup> Sobre esta idea aristotélica véase capítulo 1, C) Melancolía y Aristóteles

<sup>53</sup> La noción neoplatónica de la división de los mundos fue expuesta en el capítulo 1, D) Melancolía y Edad Media

Júpiter o Marte, y con ello modificada en cierta medida, tenían parte en la naturaleza del Todo-Uno. (*Saturno y la melancolía*, pág. 161)

Para la presentación de su propuesta, Agrippa recuperará tres teorías neoplatónicas: la preponderancia astrológica (que acepta la influencia planetaria en los individuos), la relación del Todo-Uno, y la división de mundos (en donde concede la íntima relación entre el Todo y lo Uno). Evidentemente, existe una relación íntima entre cada una de las teorías, incluso podríamos decir que no es posible comprender una sin las otras.

Ahora bien, para tener un análisis coherente, primero haremos una paráfrasis del texto de Agrippa, en lo tocante a los diferentes efectos que tiene el alma al recibir influjo de diversos espíritus; y, posteriormente, señalaremos cualesquier otra influencia filosófica presente en su texto.

Siguiendo a Agrippa, cuando el alma se dirige a la imaginación es morada de los demonios inferiores; al ser razonable se convierte en estancia de espíritus medios; finalmente, cuando se revela (el alma) en pensamiento es refugio de espíritus sublimes o superiores. Dependiendo el tipo de espíritus que aparezcan, los efectos que producirán serán diversos; por ejemplo, en el primer caso el alma está más orientada a las artes manuales y a predecir cosas futuras referentes a revoluciones y variaciones de los tiempos. En el segundo caso, el alma adquiere el conocimiento y la ciencia de las cosas naturales y humanas, y la sabiduría. En último asunto, el alma toma de los espíritus las cosas divinas, como prodigios y milagros. De este modo: lluvia, inundaciones, tormentas, temblores, hambre, mortandad, masacres, entre otros, son previstos por los espíritus inferiores; los que hacen predecir en otros las cosas futuras, lo concerniente a revoluciones de reinos y reestablecimientos de siglos corresponde a los espíritus medios; y, por su parte, los espíritus sublimes intervienen cuando se trata de la ley de Dios, los ordenes angélicos, conocimiento de cosas eternas y salud de las almas.

Agrippa menciona varios prototipos de hombres que son afectados en cada uno de estos casos; por ejemplo, cuando los espíritus inferiores penetran en

algunos individuos, éstos se convierten en pintores, arquitectos o maestros en cualesquier arte. Tocante a los espíritus medios, el hombre puede convertirse súbitamente en gran filósofo, médico u orador. Acerca de los espíritus sublimes, el hombre se convierte en profeta.

Una vez hecha nuestra paráfrasis, nos hemos percatado de la presencia del hermetismo en el pensamiento de Agrippa<sup>54</sup>. Teniendo en mente la doctrina de la escuela hermética, podemos identificar varias cosas que Agrippa y el mismo neoplatonismo retoman de ella; por ejemplo, la antes expuesta teoría del Todo-Uno. No son pocos los lugares del *Corpus Hermeticum* en donde Hermes habla de la relación entre el Todo-Uno con sus discípulos, en este caso Asclepio.

¡Cuán rápidamente Asclepio, has perdido la verdadera doctrina! ¿No te he dicho esto antes que todas las cosas son una, y el Uno es todas las cosas, visto que todas las cosas estaban en el Creador antes de que él las creara todas? Y se ha dicho de él, correctamente que es todas las cosas; pues todas las cosas son parte de él. A través de nuestras discusiones, por tanto, procura acordarte de él, el Uno que es todas las cosas, y que es el creador de todas las cosas. (*Corpus Hermeticum*, pág. 131.)

No encuentro tinte hermético en la teoría de la división del Universo; sin embargo, la presencia de Hermes en la doctrina del viaje del alma sí es notable. Recordemos que el alma, al ser arrastrada al mundo corpóreo, desciende del mundo celeste a las esferas planetarias, ahí reciben un regalo de cada uno de los astros.<sup>55</sup> Respeto a la ascensión del alma, Hermes considera que el alma, al morir el cuerpo que habitaba, retornará al encuentro de la divinidad. En este ascenso, el alma irá purificándose de los vicios e imperfecciones humanas y regresara inmaculada al seno de Dios. En el *Corpus Hermeticum*, específicamente en *Pimander*, se dice que el alma, en su ascensión después de la muerte, se libera de las malas cualidades de su existencia terrenal, dejando éstas en cada uno de los siete niveles de ascensión.

---

<sup>54</sup> Al inicio de este capítulo hemos hecho una presentación del hermetismo, cuyas características debemos tener presentes para comprender el pensamiento de Agrippa.

<sup>55</sup> La sinapsis entre descenso del alma y Saturno es clara, ya que dentro de los dones que recibía ésta de los planetas, el más noble era el del astro mencionado.



A la disolución de tu cuerpo material, primero entregas tu cuerpo mismo para ser cambiado, y la forma visible que portas no es ya visible. Y tu espíritu vital lo entregas a la atmósfera, de modo que ya no opera en ti; y los sentidos corporales retornan a sus propias fuentes, volviéndose partes del universo, y entrando en nuevas combinaciones para hacer otros trabajos. Y después el hombre asciende a través de la estructura de los cielos. Y a la primera zona del cielo abandona la fuerza que obra el incremento, y la que obra el decremento; a la segunda zona, las maquinaciones de la astucia maligna; a la tercera zona, la lascivia por la que son engañados los hombres; a la cuarta zona, la arrogancia dominante; a la quinta zona, la osadía impía y la audacia temeraria; a la sexta zona, la búsqueda malvada de las riquezas, y a la séptima zona, la falsedad que aguarda hacer daño. (*Corpus Hermeticum*, pág. 37.)

Por su parte, Platón no hablará de niveles de ascensión, pero si alude, no sólo al viaje del alma, sino a la purificación de ésta para llegar con Dios; dicho proceso resulta inevitable cuando el hombre en vida estuvo alejado de la sabiduría y mayormente apegado al cuerpo y los placeres que éste brinda. Aunque, por el contrario, el alma del hombre que estuvo apegado a los placeres de la sabiduría no esperara más que iniciar su viaje hacia el Hades cuando el destino le llame.

Cuando los muertos llegan al sitio en que sus demonios respectivos les conducen, son ante todo, juzgados. Y esto, lo mismo aquellos que han llevado una vida honrada y piadosa que los que se han conducido mal. Aquellos que son reconocidos como habiendo llevado una vida intermedia, son dirigidos hacia el Acherón. Allí son metidos en barcas que les esperan y que les transportan al lago Acherousias, donde permanecen hasta purificarse. Es decir, pagando mediante las penas que les son aplicadas, hasta quedar absueltos si han cometido injusticias. De haber realizado buenas acciones, obteniendo recompensas proporcionadas a sus méritos. (Platón, *Fedón*, pág. 344.)

Siguiendo las líneas antes descritas, Agrippa también hace alusión a la ascensión del alma al mundo intelectual; lo relevante es que él (Agrippa) cree que es posible elevarse al mundo divino no sólo después de la muerte. Antes de que el individuo muera, puede recibir influencia planetaria; y, en consecuencia, sublimar su pensamiento a las cosas divinas. Dicho en términos de Agrippa, el individuo con

humor melancólico recibe influencia de Saturno para que su alma, impulsada por dicho humor, ascienda a la imaginación, la razón y el espíritu. Lo anterior es muy importante porque marca una diferencia relevante frente a la tradición; y apunta la idea de inspiración mental que posteriormente será de gran importancia.

Bajo la lectura que hemos hecho de Hermes y Platón, consideramos que Agrippa ha retomado mayormente al primero. En la obra de éste se enseña cómo elevándose por encima de los engaños de los sentidos y la fantasía podemos dirigir nuestra mente hacia la Mente divina. En opinión del mismo Ficino, en los *Hermetica filosoficos* resplandece una luz de iluminación divina. Obviamente, ello obedece a una misma correspondencia, pues de la misma manera la luna se vuelve hacia el Sol. Dicho de otro modo, la Mente divina, puede penetrar en la nuestra infiltrándose hasta el punto en que ella pueda contemplar el orden de todas las cosas tal como existe en la mente de Dios. Ahora bien, dentro del pensamiento de Agrippa, es menester recordar que gracias al humor melancólico los espíritus celestes penetran en los cuerpos humanos y los hombres pronuncian cosas admirables; además la práctica mágica y la melancolía poseen un mismo objetivo: hacer subir el alma de las cosas inferiores hacia las más elevadas.

Como podemos notar, el pilar de esta idea es la creencia en una magia fundamentada en el paralelismo entre el macrocosmos y microcosmos. Los magos sostenían que a través de la conformidad de los cuerpos inferiores con los superiores, se podían recibir no sólo los dones celestes, sino también los intelectuales y divinos.<sup>56</sup>

## **RECAPITUACIÓN**

Cornelio Agrippa, siendo un filósofo renacentista, es un pensador que recupera parte de la tradición hermética, neoplatónica, cabalista y mágica; por ello no debe sorprendernos que en su doctrina percibamos dichas influencias. En toda su obra, pero específicamente en el capítulo a analizar resulta fácil identificar la presencia del neoplatonismo y junto a ello los fundamentos del hermetismo; además notamos la tinta de Aristóteles, Platón y Ficino. En el texto encontramos

---

<sup>56</sup> Sobre el poder de la práctica mágica ya hemos hecho alusión en la primer parte de este capítulo.

cuatro puntos que nos parecieron claves para el desarrollo expositivo del mismo, el orden de presentación de los temas fue: furor, bilis blanca, influencia de Saturno, ascensión del alma. La presentación de cada uno de ellos está enfocada a demostrar la manera en que, bajo la óptica agrippana, es posible concebir al melancólico, poseedor de humor melancólico, como aquel dispuesto a recibir influencia divina. Y así, considerar a los hombres con humor melancólico como aquellos que dicen y realizan obras tan admirables que apenas ellos mismos entienden. De este modo la melancolía pierde su tinte negativo y se convierte en una característica de la genialidad.

Hasta el siglo XV fue sustituida la idea medieval de asedia por la melancolía humanista en sentido aristotélico. Hasta ese momento no se había recibido el término Furor en el sentido divino platónico. La era moderna fue la que concibió la idea moderna del genio, reviviendo concepciones antiguas, pero llenándolas de un nuevo significado. Sin embargo, el genio moderno sólo tiene lugar bajo el signo de Saturno y la melancolía, mismas que únicamente el humanismo del Renacimiento podía reconocer en ellos ciertas dotes.

Agrippa, sigue a Ficino en su noción de Furor; para Marsilio el Furor divino o entusiasmo no es más que una iluminación del alma en la que se reestablece el vínculo entre ésta y Dios, siendo éste (Dios) el que la hace volver de las regiones inferiores a las superiores, después de que hubiera descendido de las superiores a las inferiores. (Ficino, *De Amore*). Dicha idea recoge influencias neoplatónicas, herméticas y cristianas, basadas en un sólido platonismo, y en ella están juntas el furor del alma platónica y el entusiasmo aristotélico de los hombres privilegiados, influenciados por Saturno. La recuperación del furor fue gracias al trabajo que realizó el monje renacentista Marsilio Ficino respecto a la noción platónica de furor divino; debido a ello, el hombre dejó de ser un “saco lleno de inmundicias y excrementos”<sup>57</sup> y se convirtió en un poderoso creador de un mundo inexistente: el universo de la fantasía artística.

Tradicionalmente, el cuerpo poseía un exceso innato o temporal de humor negro o melancólico, que favorecía la captación de los influjos negativos de

---

<sup>57</sup> Así lo calificaba el papa medieval Inocencio III en su obra *Sobre el misterio del hombre*.

Saturno. Pero partiendo de la nueva óptica astrológica que tuvo el neoplatonismo, en donde se deja de atribuir cualidades negativas a los planetas, Agrippa recupera el tópico del humor melancólico bajo su noción de temperamento o carácter. En el capítulo LX de su obra principal, *De occulta philosophia*, aborda el poder del humor melancólico diciendo:

... ese humor melancólico que se llama bilis natural y blanca, que encendido excita el furor que nos conduce a la ciencia y la adivinación, sobre todo cuando es auxiliada por alguna influencia celeste, particularmente de Saturno, que al ser frío y seco, como es el humor melancólico, lo influye todos los días, lo aumenta y lo conserva; además siendo autor de una contemplación secreta y recogida, odiando todas las cuestiones públicas, la más alta de todos los Planetas. (Cornelio Agrippa, *Filosofía oculta*, pág. 97.)

Agrippa concederá que sólo los melancólicos por naturaleza reciben el furor divino y por tanto, ya sean dormidos o despiertos (sueño o vigilia) pueden tener adivinaciones. Además retomará, como fuente directa, las ideas de Aristóteles en sus tratados *Sobre las adivinaciones a través de los sueños* y el problema XXX,1 *Sobre la prudencia, la inteligencia y la sabiduría*. Agrippa apoya la opinión de Aristóteles cuando éste último afirma que a través de la melancolía ha habido hombres que se convirtieron en poetas; incluso al aseverar que todos los que descollaron en las ciencias fueron en su mayoría melancólicos.

En concreto, debido a la cosmovisión neoplatónica respecto a la noción astrológica de valoración de los astros (en donde no cabía atribuir cualidades negativas a los planetas dado que formaban parte del Todo) surgió la tendencia de revalorizar a Saturno, y al temperamento melancólico, elevándolo del nivel más bajo al más alto, al humor de grandes hombres, grandes pensadores, profetas y adivinos religiosos. “Ser melancólico según esta tendencia, demostraba genio; los “dones” de Saturno, los estudios de números y medidas atribuidas al melancólico debían cultivarse como la ciencia más noble que acercaba más que ninguna otra cosa al hombre a las cosas divinas.” (Yates Frances, *La filosofía en la época isabelina*, pág. 94)

La teoría neoplatónica afirma que el Todo y el Uno están íntimamente enlazados, entonces, teniendo esto presente, será mayormente comprensible por qué, para el mismo Agrippa, al manipular el Uno se puede trastocar el Todo. Nuevamente se hace evidente la presencia del hermetismo y neoplatonismo en el pensamiento de Agrippa.

Debido a que hay tres clases de mundos, a saber: el Elemental, el Celeste y el intelectual, y cada inferior es gobernado por su superior y recibe sus influencias, de modo que el Arquetipo mismo y el Creador soberano nos comunica las virtudes de su omnipotencia a través de los Ángeles, los Cielos, las Estrellas, los Elementos, los Animales, las Plantas, los Metales y las Piedras (...) (*Filosofía oculta*, pág. 7.)

También hemos mencionado que el objetivo de la práctica mágica era elevar el alma de lo inferior a lo más alto; y con ello, de manera análoga, al trastocar el Uno también trastocar el Todo. Pues bien, el influjo que el humor melancólico ejerce sobre muy pocos hombres permite una actividad similar: elevar a los hombres al punto de convertirlos en dioses.

## **Conclusión**

Como hemos visto, la idea de melancolía expuesta por Cornelio Agrippa es heredera de una tradición, concebida desde la antigüedad. Es decir, nuestro filósofo es receptor de un conjunto de reflexiones, principalmente médicas, a partir de las cuales plantea su propia noción. Agrippa tomó en cuenta el problema XXX de pseudo-Aristóteles, la epistemología platónica, la creencia neoplatónica del influjo astral y la doctrina del Todo-uno; las cuales le permitieron tener una visión distinta y mayormente compleja de la melancolía de la que se tenía siglos atrás. Consideramos que la novedad de Cornelio se encuentra en resignificar a la melancolía, lo cual quiere decir que no ignora ni niega lo planteado con anterioridad, sino que le agrega un aspecto distinto.

Debemos recordar que el pensamiento de Agrippa se desarrolla en los albores de la Época Moderna, justo cuando nace una nueva conciencia humanista, y a partir de ello se descubre una nueva pauta intelectual: la pauta intelectual del genio moderno. Sin embargo, el autorreconocimiento del genio moderno sólo podía tener lugar bajo el signo de Saturno y la melancolía, y por ello fue menester conferir una nueva distinción intelectual a las ideas antes aceptadas. Entonces tenemos un doble renacimiento: en primer lugar, la idea neoplatónica de Saturno, según la cual

el más alto de los planetas otorgaba las facultades mas altas y nobles del alma; y en segundo lugar, el de la doctrina aristotélica de la melancolía, según la cual todos los grandes hombres eran melancólicos (de ahí se seguía lógicamente que no ser melancólico era señal de insignificancia). Los pensadores medievales estaban lejos de aludir a la tristeza como melancolía, sino que seguían ocupando el nombre de acedia. Además, la idea de que los logros intelectuales estuvieran determinados por los astros les era completamente ajena. Estas concepciones maduraron hasta el siglo XV, las ideas medievales fueron reemplazadas por algo nuevo y diferente. Hasta ese momento la idea semiteológica de acedia fue sustituida por la de melancolía puramente humanista, en su sentido enfáticamente aristotélico. Entonces, hasta el siglo XV la melancolía fue concebida bajo un sentido aristotélico y el término furor recibió su rehabilitación en el sentido de “furor divino” platónico. Anteriormente no se habían hecho la equiparación entre lo aristotélico y lo platónico; luego, fue hasta este siglo cuando la era moderna concibió la idea moderna del genio, reviviendo concepciones antiguas, pero llenándolas de significado nuevo. Justamente en este contexto podemos localizar al valioso pensamiento de Cornelio Agrippa.

Consideramos que el vínculo entre Humor melancólico y Furor es de origen árabe. Su antecedente se encuentra en la doctrina de las cuatro formas de melancolía causada por la incineración de los humores, la cual fue propuesta por Avicena. Este pensamiento árabe siguió vigente hasta el siglo XVII o XVIII, lo cual no es sorprendente si se toma en cuenta que la medicina medieval posterior se limitó básicamente a glosar a Avicena. En consecuencia los enciclopedistas del siglo XIII, los médicos y los humanistas, entre ellos Ficino, Melanchthon y Burton, se acogieron a la posibilidad de atribuir las diferentes variedades de melancolía al carácter de los cuatro humores. Lo anterior, posibilitó muchas distinciones importantes, entre ellas, como ya dijimos, la diferencia entre Melancolía y Furor, misma que había sido tan confusa para los pensadores griegos, ahora se reducía a la siguiente frase: “Si procede del humor melancólico, entonces propiamente se le puede llamar furor” (Avicena, *Canon de medicina*, en *Saturno y la Melancolía*, pág. 107). Ficino es heredero de estas doctrinas árabes y se convertirá en el tratadista más importante del Furor divino; mas, Agrippa sólo lo seguirá en la relación entre

Melancolía y Furor, pero no aludirá a la melancolía como aquella originada por los diferentes humores.

El médico renacentista Marsilio Ficino pretendió demostrar que debido a la recuperación de la noción de “furor divino”, el hombre dejó de ser un saco lleno de inmundicias y excrementos, tal y como lo concebía el papa medieval Inocencio III, y se convirtió en un poderoso descubridor y creador de un mundo inexistente: el universo de la fantasía artística. La influencia de Ficino para con el arte y los poetas manieristas fue enorme y perdurable. La teoría y práctica del arte manierista, con su exaltación del artista melancólico que busca salvarse gracias al poder de su imaginación iluminada interiormente por Dios, y su concepción del genio que no tiene que responder de sus creaciones ni necesita recurrir a reglas conocidas para la práctica del arte no puede entenderse sin el pensamiento neoplatónico de Ficino. El concepto de inspiración, que sugería una creación fruto de un momento de feliz azar, desapareció y no volvió a ser tenida en cuenta, y aun con reticencia, hasta mediados del siglo XVI, gracias a la influencia de los textos de Ficino sobre el furor.

Evidentemente, el tema central de la filosofía de Ficino reside en el estudio de las relaciones entre el alma humana por un lado, y Dios por otro. Éste la iluminaba y la atraía hacia él, causándole el furor divino, que era el origen de visiones extáticas y profecías vertidas en poemas cuya belleza y profundidad superaban la de los poemas humanos, compuestos sin influjo divino. Entonces, el Furor divino o entusiasmo es una cierta iluminación del alma racional por la que Dios hacía volver al alma de las regiones inferiores a las superiores, después de que hubiera descendido de las superiores a las inferiores.

La concepción de la melancolía de Agrippa es diferente de la tradición médica griega, pues Cornelio considera que lejos de ser una enfermedad, la melancolía permite a los hombres tener adivinaciones, convertirse en grandes poetas y realizar cosas admirables. Debido a esto, Agrippa concibe a la melancolía de manera distinta, porque la idea de “furor divino” en sentido platónico no formaba parte de la tradición médica griega. Cornelio relaciona explícitamente al Furor con el humor melancólico y considera que éste último es causa del primero, así, el Furor será el que permita al hombre recibir influencia divina. Concedemos que las ideas



de furor creador y entusiasmo también fueron aceptadas por pseudo- Aristóteles, incluso siempre estuvieron presentes en su pensamiento (aunque no las formuló de manera explícita). Sin embargo, mientras que Agrippa vinculó al humor melancólico con Furor, Aristóteles relaciona al Furor con la presencia de Dios en el hombre. Así, Cornelio tiene una deuda directa con Ficino, pero ello tiene implicaciones muy importantes. Agrippa no aceptará las antiguas consideraciones sobre la melancolía ya que él creía que la grandeza de la melancolía venía de una propia disposición del hombre para elevarse al nivel de los dioses, predecir el futuro y hacer más cosas valiosas. Es decir, la melancolía será algo desarrollable, pues los hombres con humor melancólico poseen cierta disposición a recibir influjo divino, aseguran la divinización del alma y tienen conocimiento del porvenir.

Por otro lado, creemos que algo sustancial en el pensamiento de Agrippa está en el origen del humor melancólico, pues éste es causado por la bilis blanca. Agrippa atribuye a dicha bilis la grandiosidad de los hombres, y este punto marcará la separación entre Agrippa y pseudo- Aristóteles, en particular, y la tradición, en general.

Concedemos que la relación entre melancolía y genio, establecida por Agrippa, es recuperada del pseudo- Aristóteles; pero al mismo tiempo, Cornelio es receptor de las ideas sobre el genio del Renacimiento de los humanistas italianos, principalmente de Ficino. Legendariamente, el hombre con temperamento melancólico se convertía en genio cuando lograba alcanzar un equilibrio a partir del exceso de bilis negra contenida en su cuerpo; en Agrippa el melancólico se convierte en hombre excepcional gracias a la pertenencia de cierto líquido, que ya estaba en equilibrio, la bilis blanca o natural. De este modo, el milagro del hombre genial se conserva; pero dejó de concebirse como una irrupción de fuerza míticas (raptos divinos); ahora (y eso es lo que lo vuelve más milagroso) se visualiza como una naturaleza a sí misma sobre empujada por su furor (el cual proviene del humor melancólico) y, obedeciendo a sus características propias, hace que el hombre, aunque pocas veces, se convierta en Dios. Lo anterior será fundamental para entender el furor en Giordano Bruno, pues el furor erótico es el que eleva al hombre al grado divino. Entonces, estamos hablando de una teurgia, que evidentemente encontramos en Agrippa y repercutirá en otros pensadores.

Agrippa es un pensador que se encuentra en los albores del pensamiento moderno, ello permite que se incline más a esa nueva visión del hombre y del mundo. El autoreconocimiento del genio moderno sólo pudo concebirse bajo el signo de Saturno y la melancolía, lo cual implicaba conferir una nueva distinción intelectual a las ideas aceptadas hacia el astro. De este modo, tanto Ficino como Agrippa lograron otorgar un poder redentor a Saturno. Afirmaban que el melancólico, altamente dotado, podía salvarse precisamente con una orientación voluntaria hacia dicho planeta.

La idea de la elevación de la melancolía al rango de una fuerza intelectual es diferente a la visión de la melancolía como condición emocional subjetiva (ésta última estuvo presente en poetas como Milton, James Thomson, entre otros)<sup>58</sup>; sin embargo, diferentes tendencias pueden combinarse ya que el valor emocional del estado de ánimo sentimental puede enriquecerse con el valor intelectual de la melancolía contemplativa o artísticamente productiva.

Sería equivocado suponer que la nueva idea de melancolía obtuvo de inmediato una supremacía. Hasta bien entrada la era moderna, la idea de los temperamentos estuvo mucho más condicionada por la tradición médica que por las nuevas teorías metafísicas propuestas por Ficino y defendidas por Agrippa. A pesar de que se logró aceptar la nueva visión de melancolía, en Italia misma, persistió la idea de que Saturno era un planeta puramente desgraciado y sólo podía engendrar talento si estaba correctamente atemperado por otros planetas. En Alemania, sólo Agrippa adoptó plenamente las tesis de Ficino; ocasionalmente, algunos otros alemanes, concedían que Saturno acrecentaba extraordinariamente el ingenio y engendraba al inventor de ciertas cosas. Mas, en el campo de la melancolía, Saturno se identificaba totalmente con las tesis médicas; y no era más que un perturbador que producía hombres tistes. De este modo, la idea de melancolía que posee Agrippa no es predominante aunque posteriormente aparecerá en el texto de Burton. Sin embargo, lo relevante para nosotros es que la noción de melancolía defendida por Agrippa, tuvo un nuevo trayecto: el de los románticos alemanes. Es decir, el pensamiento de Agrippa influyó en los poetas alemanes de la época del

---

<sup>58</sup> Para más datos véase *Saturno y la melancolía* tercer parte capítulo 1 la melancolía poética en la poesía postmedieval.

Romanticismo (Goethe y Schiller). Además también tuvo influencia en poetas ingleses como Chapman y Shakespeare, quienes describen la inspiración melancólica del poeta en sus obras. Por otro lado, los trabajos de Klibansky y Panofsky han demostrado la influencia de Agrippa en los trabajos artísticos de Durero. El grabado más notable de dicho artista, *Melancolía I*, está basado en la idea de melancolía inspirada de Agrippa, rodeada de instrumentos y figuras relacionadas todas con sus actividades y meditaciones científicas y filosóficas. El hombre genio, ya se trate de un artista plástico o de un poeta, es el melancólico inspirado, según lo alude Agrippa en su *Filosofía Oculta*.

## ***Bibliografía***

### *Bibliografía Básica*

Agrippa Cornelio, Filosofía oculta o la magia, Tratado de magia y ocultismo. Kier. Buenos Aires, 2005

Aristóteles, Problemas. Trad. Ester Sánchez Millán. Gredos. Madrid, 2004.

### *Bibliografía Complementaria*

Allen G. Debus, El hombre y la naturaleza en el Renacimiento. Fondo de Cultura Económica. México, 1996.

Aristóteles, Parva Naturalia. Breves tratados de filosofía natural. Trad. Jorge Serrano. Jus. México, 1991.

Carnicer Ramón, Entre la ciencia y la magia, Seix Barral, Barcelona, 1969.

Cohen Esther, Con el diablo en el cuerpo, Filósofos y brujas en el Renacimiento. Taurus. México, 2003.

Dresden S, Humanismo y Renacimiento. Ediciones Guadarrama, Madrid, 1968.

Garin Eugenio, El hombre del Renacimiento. Alianza Editorial. España, 1990.

Guillermo Fraile, O. P, Historia de la Filosofía III. Del Humanismo a la Ilustración. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1966.

Hermes Trimegisto, Corpus Hematicum. Selección y versión de Walter Scott. Trad. Manuel Algora. EDAF. Madrid, 2001.

Hipócrates, Tratados Hipocráticos. Tomo I y II. Gredos. Madrid, 1997.

Ioan P. Culianu. Eros y magia en el Renacimiento. Trad. Neus Clavera. Siruela. España, 2007.

Klibansky Raymond, Panofsky Edwin, Saxo Fritz, Saturno y la melancolía. Alianza Editorial. Madrid, 2006.

Kieckhefer Richard, La magia en la Edad Media, Cambridge University.

Kristeller Oskar Paul, Ocho filósofos del Renacimiento italiano. Trad. María Martínez Peñaloza. Fondo de Cultura Económica. México, 1970.

Kristeller Oskar Paul, El pensamiento renacentista y sus fuentes. Trad. Federico Patán López. FCE. México, 1982.

Marsilio Ficino, Sobre el amor. Comentarios al Banquete de Platón. UNAM. México, 1994.

Marsilio Ficino, Sobre el furor divino y otros textos. Anthropos. España, 1993.

Marsilio Ficino, Three books on life. Trad. Carol V. y John Clark. Medieval & Renaissance texts & studies. New York, 1989.

Mondolfo Rodolfo, Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento. Losada. Buenos Aires, 1954.

Platón, Diálogos. Fedro, Banquete. Trad. Juan Bergua. Ediciones Ibéricas. Madrid, 1958.

Stanley Jackson, Historia de la melancolía y la depresión. Desde los tiempos hipocráticos a la época moderna. Trad. Consuelo Vázquez de Parga. Turner. Madrid, 1989.

Webster Charles, De Paracelso a Newton. La magia en la creación de la ciencia moderna. Fondo de cultura Económica, México, 1993.

Yates Frances, La filosofía oculta en la época isabelina. Trad. Roberto Gómez Ciriza.  
FCE, México, 2004.

Yates Frances, Giordano Bruno y la tradición hermética. Trad. Domenec Bergada.  
Ariel Filosofía. Barcelona, 1994.