

# Imitación y domesticación: la representación de la Naturaleza en la obra de León Battista Alberti en el contexto de la recuperación del epicureísmo

Mariano Vilar

UBA/CONICET

## 1. Introducción

No hay contexto histórico en el que resulte sencillo establecer una definición clara y precisa de lo que se entiende por «Naturaleza». La cantidad de significados y atributos que puede adquirir este concepto no solamente varía de acuerdo al lugar que ocupa en distintas formaciones discursivas (científicas, poéticas, políticas, etc.), sino que además contiene una dificultad adicional: su supuesta transparencia. La naturaleza es lo que vemos, o lo que somos, inmediatamente. Es lo *otro* lo que necesita ser explicado, lo no-natural. Sin embargo, cualquier análisis del uso de este concepto demuestra rápidamente que esta supuesta transparencia es el producto de una densa polisemia re-elaborada por cada época, por cada autor o incluso por cada texto de forma diferente.

La propuesta de este trabajo es estudiar cómo se conforma este concepto en tres textos de León Battista Alberti: *Della Famiglia* (de ahora en más, *DF*), *Della Pittura*<sup>1</sup> (*DP*) y el *Theogenius*, poniendo el acento en la relación entre naturaleza, imitación y domesticación. Ambas temáticas aparecen frecuentemente en muchos pensadores humanistas, en tanto se relacionan directamente con las preocupaciones éticas que privilegiaban en sus escritos, así como con la nueva percepción del universo que emanaba de sus lecturas de los clásicos. La posición particular de Alberti, interesado tanto por el aspecto literario como por el pictórico y técnico en general, nos permite leer en su obra un entrelazamiento particular de estos temas.

La hipótesis principal de este trabajo es que muchas de las inflexiones particulares que adquiere la definición de lo «natural» en la obra de Alberti derivan de la renovada circulación de la filosofía epicúrea, principalmente a través del redescubrimiento del *De Rerum Natura* por parte de Poggio Bracciolini en 1417 y de la traducción de Ambrogio Traversari de las *Vitae* de Diógenes Laercio. Si bien ninguno de los textos que estudiaremos se presenta abiertamente una filiación con esta filosofía (aunque tanto en *Theogenius* como en *DF* aparecen elogios a Epicuro), la concepción de la naturaleza y su articulación con las dos temáticas mencionadas (domesticación e imitación) da cuenta de una relectura atenta de esta corriente de pensamiento, liberada de los prejuicios fuertemente hostiles que predominaba desde la época de Agustín y Lactancio (GARIN, 1961; BROWN, 2010; GAMBINO LONGO, 2004) y que podríamos esperar en un pensador también ligado al estoicismo como Alberti.

Antes de comenzar a trabajar específicamente con los textos, conviene tratar de precisar algunas particularidades del concepto de «Naturaleza» en el contexto del siglo XV, en particular en cuanto a la forma en la que está relacionado con otras fuerzas de mucho peso en las distintas concepciones dominantes del período: la Providencia y la Fortuna<sup>2</sup>. Desde una visión específicamente cristiana, la naturaleza no tiene ningún valor autónomo, y a grandes rasgos cae dentro de una de las dos categorías: o se trata de una entidad neutra creada por Dios y manipulada libremente por Él según sus designios, o se trata de una fuerza tentadora que nos incita al materialismo pagano y a la valoración excesiva de lo terrenal. Robert Lenoble señala que durante el Renacimiento se produce un desplazamiento de la concepción vertical-teocéntrica de la naturaleza a una *horizontal*, dominada por la diversidad de formas imprevisibles (1969: 285). La filosofía epicúrea implica un universo sin providencia: el *clinamen* (el movimiento azaroso de los

átomos) implica un cosmos esencialmente incontrolable. La escasa o nula presencia del factor providencial en los textos de Alberti que analizaremos es uno de los elementos que permite emparentar su producción con el epicureísmo en contraste con la visión estoico-cristiana.

La temática de la fortuna está muy presente en nuestro corpus albertiano, sobre todo en el *DF* y en el *Theogenius*. Hay un punto en el que la naturaleza y la fortuna se asimilan, en tanto presentan una suerte de desorden espontáneo sobre el que el hombre debe trabajar empleando la virtud, aunque en Alberti –como veremos con más detalle– se trate de un trabajo más técnico, pragmático, y no (como en Lucrecio) de una ocupación intelectual y especulativa. Además, Alberti trabaja el tema de la fortuna en relación al destino en una de sus *intercoenales*, titulada precisamente *Fatum et Fortuna*, en donde se afirma que la fortuna es un punto de partida (desdichado o feliz) desde el que el hombre debe trabajar para llegar a buen puerto. Algo similar sucede con la idea de naturaleza, que aparece como una parte ineludible y esencial de la vida humana sobre la que debe construirse todo lo demás. La diferencia central entre fortuna y naturaleza es que, al menos según los presupuestos de los que parte Alberti, la segunda se ofrece (entre otras cosas) como objeto para el conocimiento de los hombres, mientras que la fortuna, incontrolable por definición, es únicamente una fuerza contra la que debe medirse.

## 2. Domesticación e imitación

El principal problema que aparece en *DP* es definir la forma correcta de situarse frente a la naturaleza como un artista, es decir –según la concepción de Alberti– como el poseedor de una técnica capaz de trasladar lo observado al plano de la composición. Panofsky ha señalado que precisamente esta actitud es característica del primer renacimiento en las artes plásticas, por oposición a la mecánica del taller medieval (1989: 49). Observemos cómo aparece la problemática de la imitación en el prólogo-dedicatoria del *DP*:

Onde stimai fusse, quanto da molti questo così essere udiva, che già la natura, maestra delle cose, fatta antica e stracca, più non producea come né giuganti così né ingegni, quali in que' suoi quasi giovinili e più gloriosi tempi produsse, amplissimi e maravigliosi. Ma poi che io dal lungo essilio in quale siamo noi Alberti invecchiati (...), compresi in molti ma prima in te, Filippo, e in quel nostro amicissimo Donato scultore e in quegli altri Nencio e Luca e Masaccio, essere a ogni lodata cosa ingegno da non posporli a qual si sia stato antiquo e famoso in queste arti. Pertanto m'avidì in nostra industria e diligenza non meno che in beneficio della natura e de' tempi stare il potere acquistarsi ogni laude di qual si sia virtù. (*DP*, prólogo-dedicatoria a Brunelleschi<sup>3</sup>)

El párrafo citado arriba muestra con claridad el entrecruzamiento de dos formas de plantearse la imitación, y dos tipos de objetos a imitar. Por un lado, existe la imitación entendida como reproducir lo existente, duplicarlo. Y por otro puede imitarse la forma de plantearse un trabajo, la actitud o las fuerzas que implica más que el resultado mismo. En el caso de la naturaleza, esto puede relacionarse con la división teológica entre *natura naturata* y *natura naturans*<sup>4</sup>. La imitación de la primera implica su duplicación en obras que la reproducen en su aspecto visible, de la segunda, en cambio, la de las fuerzas mismas que causan los fenómenos naturales. En el caso de los Antiguos, la diferencia está en reproducir sus obras o en intentar reproducir la forma en la que llegaron producir sus obras. Las cuatro posibilidades (imitación de la *natura naturans*, imitación de la *natura naturata*, imitación de las obras antiguas e imitación de la forma en la que se planteaban las obras los antiguos) aparecen continuamente entrecruzadas en el texto de Alberti, aunque la ausencia de obras pictóricas de la antigüedad y de tratados sistemáticos sobre el tema (aparte del de Plinio, interesado en la historia de la pintura más que en su técnica) fomentaban en su caso una imitación basada en los dos tipos de naturaleza y sus implicaciones. En la supuesta autobiografía de Alberti, se nos dice que se sentía apenado por las flores porque lo hacían sentir improductivo (GRAFTON, 2001: 19), lo que expresaría de nuevo esta tensión frente a la naturaleza como objeto y como fuerza.

Aunque el entrecruzamiento de estas temáticas no es específico del epicureísmo, es posible encontrar algunos significativos puntos en común que nos permiten suponer que existen

relaciones entre los elementos que hemos intentado describir y sus postulados centrales. En primer lugar, el énfasis con el que Alberti insiste en la necesidad de confiar en nuestros sentidos va en sintonía con la importancia que les asignaban los epicúreos. Recordemos que el *De Rerum Natura* el libro IV está dedicado precisamente a la teoría de la percepción. MITROVIÆ (2004) ha señalado que la concepción del espacio en Alberti se diferencia de las teorías de Aristóteles y se acerca más a la de Epicuro tal como aparece en la carta a Herodoto incluida en el texto de Diógenes Laercio que hemos mencionado.

La vinculación con el epicureísmo puede encontrarse también a un nivel más general, en el que ya no se trata sólo de observar la naturaleza, sino reconocerse dentro de ella. Tal como enseñan Epicuro y Lucrecio, el hombre no debe solamente aprender a mirar la naturaleza externa, sino también a su propia naturaleza y a la forma en la que ésta lo determina. Así, observar la naturaleza no se vuelve sólo una cuestión de representación, sino un componente esencial en el proceso de definirse como sujeto.

De nuestro corpus, el texto que trabaja específicamente esta cuestión es el *DF*. A diferencia de lo que sucedía en el *DP*, aquí encontramos varias menciones de Epicuro, usualmente elogiosas, dando cuenta del mencionado cambio de actitud de muchos humanistas respecto a su filosofía. Por ejemplo: «Già che non si nega officio dell'amicizia servire a' comuni commodi, ove cosí sia che degli amici qualunque cosa debba essere comune, e approvasi la sentenza dello Epicuro filosofo, l'amicizia essere lodato consorzio di volontà» (*DF*, libro IV: 149).

Hay un aspecto en particular en donde la cuestión de la naturaleza adquiere una gran importancia en el *DF*: la educación. Adelantándose unos siglos al *Emilio* roussoniano, Alberti también propone una educación basada en la naturaleza. Para eso, lo principal es aprender a observarla:

E dove e' veggono el terreno tuffoso, arido e arenoso, ivi non perdono opera, ma dove surgano virgulti, vinci e mirti, o simile verzure, ivi stimano porre sua opera non indarno. E cosí non, senza indizio, si danno a seguire quanto allo edificio sarebbe accomodato, ma dispongono lo edificio a meglio ricevere quel che gl'indizii gli prescrivono. Simile adunque faccino e' padri verso de' figliuoli. Rimirino di dí in dí che costumi in loro nascono, che volontà vi durino, a che piú spesso ritornino, in che piú sieno assidui, e a che peggio volentieri s'induchino. (*DF*, libro I: 21)

A diferencia de lo que sucede con el arte de la perspectiva, aquí no encontramos un sistema de reglas rígidamente establecido, sino más bien una actitud general de indagación y apertura hacia las determinaciones naturales, con el objetivo de integrarlas productivamente dentro del esquema general del desarrollo del hombre. Así como la naturaleza puede ser comprendida en su carácter fenoménico, sus condicionamientos pueden (y deben) ser guiados para alcanzar la virtud. Pero es necesario que esa guía tome como punto de partida lo que ya se encuentra en la naturaleza del sujeto. La dialéctica naturaleza-virtud implica siempre en Alberti un fuerte compromiso con lo realmente existente, lo que lo diferencia de las exaltaciones apriorísticas de la vida virtuosa más habituales entre los estoicos.

Sin embargo, existe un punto en el que la influencia del epicureísmo encuentra un límite claro en la filosofía moral de Alberti: el problema de la vida activa por oposición a la vida contemplativa. Sabemos que toda la especulación epicúrea alrededor de la naturaleza estaba acompañada por un alejamiento de la vida civil y política, es decir, implicaba un modelo de vida contemplativa. Esta característica del epicureísmo ha sido relacionada con la decadencia de la vida política griega (HELLER, 1994: 109). Durante el primer humanismo florentino, encabezado por figuras como Coluccio Salutati, la vida civil ocupaba un lugar fundamental en las perspectivas de los intelectuales (GARIN, 1982). Si bien Alberti escribe su texto casi medio siglo después, es muy claro que su perspectiva en *DF* es eminentemente pragmática. El modelo de la vida contemplativa en el Jardín le es totalmente ajeno. Esto se evidencia en un pasaje sobre los dioses:

Né mi può non dispiacere la sentenza dello Epicuro filosofo, el quale riputa in Dio somma felicità el far nulla. Sia licito a Dio, quello che forse non è a' mortali volendo, far

nulla; ma io credo ogni altra cosa potere essere a Dio di sé stessi forse meno ingrata e agli uomini, dal vizio in fuori, più licita che starsi indarno (*DF*, libro II: 58)

A diferencia de lo que sucede en los otros pasajes, la posición epicúrea aparece aquí cuestionada. En las páginas anteriores Lionardo se dedica a condenar exaltadamente al ocio con lo que no puede sorprendernos que marque su distancia frente al ocio divino, tema que reaparece en el *Momus*. Sin embargo, la cuestión se complica algo más cuando comienza a explayarse acerca del problema de la vida contemplativa, inmediatamente después del pasaje que acabamos de citar:

Manco a me dispiace la sentenza d'Anassagora filosofo, el quale domandato per che cagione fusse da Dio procreato l'uomo, rispose: «Ci ha prodotto per essere contemplatore del cielo, delle stelle, e del sole, e di tutte quelle sue maravigliose opere divine». E puossi non poco persuadere questa opinione, poiché noi vediamo altro niuno animante non prono e inclinato pendere col capo al pasco e alla terra; solo l'uomo veggiamo ritto colla fronte e col viso elevato, quasi come da essa natura sia cosí fabricato solo a rimirare e riconoscere e' luoghi e cose celeste (*DF*, libro II: 58)

En un movimiento retórico complejo, y a través de una serie de citas, Lionardo rechaza el «far nulla» pero parece admitir la legitimidad de la vida contemplativa, en tanto al menos tiene un propósito. El ocio por el contrario es pura pérdida. Las vacilaciones que encontramos en esta transición entre ocio y contemplación parecen indicar que la concepción filosófica habitual entre los antiguos de que la vida contemplativa es la vida superior es incompatible con el modelo pragmático que propone Alberti para orientar la vida del hombre en el *DF*. ¿Es posible acaso sostener una vida contemplativa sin ocio?

En el *De voluptate* de Lorenzo Valla, el epicúreo Panormita sostiene una posición similar a la de Lionardo en relación a la actividad de los dioses:

Mea tamen sententia si alterum ex duobus esset eligendum mallem deos agentes inducere quam contemplantes, primum ut congressus inter se cetisque celebrarent et quasdam quasi leges custodirent et tanquam urbanis muneribus fungerentur. (*De voluptate*, libro II: 200-202<sup>5</sup>).

Tal como en el *DP*, la contemplación es una *actividad* que ya no es únicamente reflexiva. De esta forma el problema de la imitación de la naturaleza y de sus mandatos se reformula para convertirse en un proceso de reapropiación domesticadora y civilizatoria. A diferencia de lo que sucedía en gran parte de la tradición anterior, que ligaba la naturaleza al esquema de la Caída (en donde una fruta y una serpiente confabulan contra la humanidad a través precisamente del carácter apetecible del pecado) o, como en el prólogo al segundo libro del *De remediis* de Petrarca (imbuido en estoicismo cristiano) que sólo reconoce su poder para condenarlo, la existencia de la naturaleza es en sí misma independiente de un plan providencial, y funciona más bien como un campo de acción libre para el impulso creativo y dominador del ser humano.

### 3. Conclusiones: *Theogenius*

En nuestro breve recorrido hemos visto como en el *DP* la naturaleza aparece comprendida desde una perspectiva fenoménica y no metafísica, y que por lo tanto los sentidos aparecen fuertemente reivindicados, y la forma en la que la imitación de la naturaleza y de los antiguos aparece atravesada por una tensión entre reproducir de lo existente y producir las condiciones de su emergencia. En el *DF*, estos temas aparecen ligados especialmente al problema de la educación, y de forma más general, al de la vida activa, donde encontramos un punto de quiebre con la filosofía epicúrea.

Para terminar, nos referiremos brevemente al *Theogenius*, conocido entre otras cosas por contener la primera traducción italiana de una estrofa del *De Rerum Natura* de Lucrecio (*Gambino Longo*, 2004: 34). En muchos aspectos, nos encontramos en este texto con exactamente lo contrario que aparecía en *DF*. Mientras que el primero comienza con una apasionada declaración de Lorenzo sobre la importancia y el valor de la vida, el *Theogenius* presenta una visión más

pesimista. La cita de Lucrecio incluso va en ese sentido («claudica el piede e l'ingegno e la lingua / persin che manca ogni cosa in un tempo.»). Además, la propuesta general en el *Theogenius* se acerca mucho más al modelo vida contemplativa, apartada de los vaivenes de la fortuna, en contraposición al pragmatismo del *DF*. Sin embargo, ambos textos incluyen una reflexión sobre los bienes ocultos de la naturaleza. En el *Theogenius* se nos dice:

O animale irrequieto e impazientissimo di suo alcuno stato e condizione, tale che io credo che qualche volta la natura, quando li fastidii tanta nostra arroganza che vogliamo sapere ogni secreto suo ed emendarla e contrafarla, ella truova nuove calamità per trarsi giuoco di noi e insieme essercitarci a riconoscerla. (...) Nascose la natura e' metalli, nascose l'oro e l'altre minere sotto grandissimi monti e ne' luoghi desertissimi. Noi frugoli omicciuoli lo producemmo in luce e ponemmo fra' primi usi. (...) Nulla pare ci piaccia altro che quello quale la natura ci nega, e quello ci diletta in che duriamo fati dispiacendo in molti modi alla natura. (...) E tanto ci dispiace ogni naturale libertà di qualunque cosa procreata, che ancora ardimmo soggiogarci a servitù noi istessi. E a tutte queste inezie nacquero e crebbero artefici innumerabili, segni e argomenti certissimi di nostra stoltizia. (*Theogenius*, libro I: 20<sup>6</sup>)

Aunque un análisis más pormenorizado de este pasaje deberá quedar para otro trabajo, su inserción en el contexto de las reflexiones que hemos podido analizar alrededor del concepto de lo natural resulta significativa. Aunque en otro contexto, el *De rerum natura* incluye una reflexión similar que toma en cuenta el padecimiento físico de los mineros que intentan extraer de la naturaleza sus tesoros ocultos (libro VI, v. 800 y ss.). En el *DF*, por el contrario, la referencia al carácter oculto de los bienes naturales sirve para enfatizar la importancia de reconocer las señales exteriores que nos indican su presencia.

Por un lado, la recurrencia de temáticas epicúreas que encontramos en los textos que hemos trabajado ilustra el eclecticismo con el que los humanistas tomaban elementos de esta filosofía sin necesariamente involucrarse con sus postulados más generales, tal como señala Gambino Longo (2004: 10). Pero la construcción de la naturaleza como una fuerza activa y mayormente independiente de los designios providenciales y humanos nos permite establecer una conexión entre estos textos más allá de sus importantes diferencias.

## Notas

<sup>1</sup> El *Della Pittura* fue escrito originalmente en latín (*De Pictura*), pero el mismo Alberti lo tradujo al italiano. Nosotros trabajaremos con esta traducción.

<sup>2</sup> Un tercer elemento, que no trabajaremos aquí, es la Magia.

<sup>3</sup> Todas las citas del *Della Pittura* pertenecen al texto incluido en las *Opere Volgari*, v. III, Bari, Laterza, 1972.

<sup>4</sup> Preferimos esta división a otras que se han utilizado para analizar los distintos tipos de imitación en Alberti en particular (Goldberg, 1976; Hefferman 1996) o en el Renacimiento en general (Greene 2007). Los primeros se concentran en la división entre lo material e inmaterial en la dinámica de la imitación albertiana, pero las tensiones que presentan no se vinculan específicamente con concepciones sobre la naturaleza sino más bien con la relación entre pintura y lenguaje. Greene presenta distintas formas de imitación de acuerdo al grado de separación con los originales antiguos, pero tampoco centra su atención en problemáticas ligadas a la naturaleza como concepto. Si bien la división entre *natura naturata* y *natura naturans* llega a su máxima expresión teórica en tiempos posteriores a los de Alberti (concretamente, en el sistema filosófico de Spinoza, deudor del epicureísmo en algunos aspectos clave), consideramos que puede ser más útil que las teorías mencionadas para expresar la tensión que domina el concepto de lo natural en los textos de Alberti que estamos trabajando.

<sup>5</sup> La cita del *De voluptate* está tomada de la edición de M. Lorch (Abaris Books, New York, 1977).

<sup>6</sup> La cita del *Theogenius* pertenecen al texto incluido en las *Opere Volgari*, v. II, Bari, Laterza, 1972.

## Bibliografía

- ~BROWN, Alison, *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*, Cambridge, Harvard University Press, 2010.
- ~DEBUS, Allen George, *Man and Nature in the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- ~GAMBINO LONGO, Susanna, *Savoir de la nature et poésie des choses: Lucrèce et épique à la Renaissance italienne*, Paris, Honoré Champion éditeur, 2004.

- ~GARIN, Eugenio, «Ricerca sull'Epicureismo del Quattrocento.» en *id.*, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano: Ricerche e documenti*, Florencia, Sansoni, 1961, pp. 72-93.  
— *Ciencia y vida civil en el Renacimiento Italiano*, Madrid, Taurus, 1982.
- ~GOLDBERG, Jonathan, «Dematerialization: Some Paradoxes in a Conceptual Art.» *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 35, n.º 2 (1996), pp. 153-168.
- ~GRAFTON, A., «Panofsky, Alberti and the Ancient World», *Bring out your dead*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 2011, pp. 19-30.
- ~HEFFERMAN, James, «Alberti on Apelles: Word and Image in "De Pictura"». *International Journal of the Classical Tradition*, vol. 2, n.º 3 (1996), pp. 345-359.
- ~HELLER, Agnes, *El hombre del Renacimiento*, Barcelona, Península, 1984.
- ~KRISTELLER, Paul Oskar, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- ~LENOBLE, Robert, *Histoire de l'idée de nature*, París, Albin Michel, 1969.
- ~MITROVIC, Branko, «Leon Battista Alberti and the Homogeneity of Space» en *Journal of the Society of Architectural Historians*, vol. 63, n.º 4 (Dec., 2004), pp. 424-439.
- ~OSLER, Margaret J. (ed), *Atoms, Pneuma, and Tranquility. Epicurean and Stoic Themes in European Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- ~PANOFSKY, Erwin, *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, Madrid, Alianza, 1985.  
— *Idea. Contribución a la historia de la teoría del arte*, Madrid, Cátedra, 1989.