

IMITACIÓN Y DOMESTICACIÓN: LA REPRESENTACIÓN DE LA NATURALEZA EN LA OBRA DE LEON BATTISTA ALBERTI EN EL CONTEXTO DE LA RECUPERACIÓN DEL EPICUREÍSMO

Por *Mariano Vilar*

RESUMEN:

El artículo tiene como objetivo analizar la conformación del concepto de “Naturaleza” en tres textos de Leon Battista Alberti: *Della Famiglia*, *Della Pittura* y el *Theogenius*. Con este propósito, el trabajo se centra en la relación entre imitación y domesticación que se presenta en estas obras, enfatizando la influencia de la recuperación de las fuentes originales del pensamiento epicúreo (a través de los textos de Diógenes Laercio y Lucrecio) en las distintas teorías de Alberti. En base a esto, se plantea que la relación entre imitación y naturaleza puede pensarse en el cruce de dos ejes: la imitación de la naturaleza como una fuerza generadora, o en su aspecto fenoménico-material exterior, elementos que también aparecen de forma similar en el problema de la imitación de los Antiguos. Por último, se señala la oposición entre el elogio de la vida contemplativa en los pensadores epicúreos originales y la herencia del humanismo civil fuertemente presente en textos como el *Della Famiglia*.

UBA/CONICET

RECIBIDO: 20/03/10

ACEPTADO: 28/04/10

ABSTRACT:**Imitation and domestication: the representation of Nature in the works of Leon Battista Alberti in the context of the recovery of epicureanism**

The purpose of this article is to analyze the formation of the concept of "Nature" in three texts of Leon Battista Alberti: *Della Famiglia*, *Della Pittura* and *Theogenius*. To this effect, the paper focuses on the relation between imitation and domestication, which is present in these texts, stressing the influence of the rediscovery of the Epicurean texts (through the texts of Diogenes Laercio and Lucretius) in Alberti's theories. On this basis, it states that the relation between imitation and nature takes place in the intersection of two axes: on the one hand, the imitation of nature as a generative force and, on the other, its external phenomenical-material aspect. These two axes reappear in the imitation of the Ancients. Finally, the article points out the opposition between the praise of contemplative life in the original Epicurean thinkers and the legacy of civil humanism, which is strongly present in texts like *Della Famiglia*.

PALABRAS CLAVE: naturaleza, imitación, epicureísmo, Alberti.

KEY WORDS: nature, imitation, epicureanism, Alberti.



Introducción

No hay contexto histórico en el que resulte sencillo (o incluso posible) 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 Leon Battista Alberti: *Della Famiglia* (de ahora en más, *DF*), *Della Pittura*¹ (*DP*) y el *Theogenius*, poniendo el acento en la relación entre naturaleza, imitación y domesticación. Aunque aquí nos limitaremos a las mencionadas obras de Alberti, 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

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

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 *Vidas de los filósofos más ilustres* 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 Laetancio². El

Theogenius contiene de hecho la primera traducción de un fragmento del *De rerum natura* al italiano, y en *DP* y *DF* se hace alusión al texto de Diógenes Laercio que hemos mencionado.

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 Fortuna³. La relación entre el primero de estos conceptos y Naturaleza es siempre compleja. Mucho se ha escrito sobre la oposición entre los ritos primitivos de adoración a la “Madre Tierra” y el Dios Padre de los judíos y cristianos. 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

2. Véase: Gambino Longo, Susanna. *Savoir de la nature et poésie des choses: Lucrèce et épique à la Renaissance italienne*, Paris, Honoré Champion éditeur, 2004. Y también: Garin,

Eugenio. «Ricerca sull'Epicureismo del Quattrocento.» en su: *La cultura filosofica del Rinascimento italiano: Ricerche e documenti*, Florencia, Sansoni, 1961, pp. 72-93.

3. Un tercer elemento, que no trabajaremos aquí, es la Magia.

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 imprevisibles⁴. La filosofía epicúrea implica un universo sin providencia⁵, en el que debemos estar preparados (mediante el conocimiento de las fuerzas naturales) para pararnos a una cierta distancia frente la realidad si deseamos comprenderla y no vivir atormentado por sus efectos (“Hic Acherusia fit stultorum denique vita”⁶). El concepto de *clinamen*, destinado a explicar el movimiento azaroso de los átomos, además de cerrarle el paso al determinismo, 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 tanto con el epicureísmo como con el estoicismo (aunque nosotros no nos detendremos en este aspecto), siguiendo la hipótesis de Heller en relación a la importancia de estas dos escuelas en la nueva concepción de la respon-

sabilidad del hombre en relación a su propio destino⁷.

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 Naturaleza se ofrece (entre otras cosas) como objeto para el conocimiento de los hombres,

4. Lenoble, Robert. *Histoire de l'idée de nature*. París, Albin Michel, 1969, p.285.

5. Véase *De Rerum Natura*, Libro II, vv. 170 y ss.

6. *Ibid.* Libro III, v.1023

7. Heller, Ágnes. *El hombre del Renacimiento*. Barcelona, Península, 1984, p.109.

mientras que la Fortuna, incontrolable por definición, es únicamente una fuerza contra la que debe medirse.

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 medieval⁸. Observemos como 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 meravigliosi. 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.*⁹

En estas pocas líneas puede observarse una perspectiva sobre la naturaleza que no se limita a la imitación del carácter externo de sus fenómenos, sino que remite a otros dos valores con los que a menudo aparece asociada: su carácter generativo, maternal (metafóricamente asociado con la fertilidad del suelo) y su alianza con la virtud, en tanto es gracias a esta última que podremos aprovechar los beneficios que la naturaleza nos ofrece. El carácter generador de la naturaleza también está asociado en *DP* con el tópico de las imágenes naturales, es decir, con la capacidad de la naturaleza para producir representaciones¹⁰. El párrafo citado arriba es particularmente interesante porque muestra con

8. Panofsky, Erwin. *Idea. Contribución a la historia de la teoría del arte*. Madrid, Cátedra, 1989, p. 49.

9. *Della Pittura*, prólogo-dedicatoria a Brunelleschi (*Opere Volgari*, v.III, Bari, Laterza, 1972).

10. *Ibid.* Libro II, p. 28.

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 implicadas al realizarlo más que el resultado mismo. En el caso de la naturaleza, esto puede relacionarse con la división teológica entre *natura naturata* y *natura naturans*¹¹. 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 y 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 improductivo¹², lo que expresaría de nuevo esta tensión frente a la naturaleza como objeto y como fuerza.

11. 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), 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.

12. Citado en: Grafton, Anthony. "Panofsky, Alberti and the Ancient World", *Bring out your dead*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 2011, p. 19.

Los textos epicúreos ocupan un lugar importante en este esquema. Aunque el entrecruzamiento de estas temáticas no es específico de esta escuela, es posible encontrar algunos significativos puntos en común que nos permiten suponer que existen relaciones entre los elementos que hemos intentado describir y los postulados epicúreos. 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. Aunque no ahondaremos en el tema aquí, Mitrović ha señalado que la concepción del espacio en Alberti se diferencia de la teoría 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 mencionado¹³.

La vinculación con el epicureísmo puede encontrarse también a un nivel más general, en el que cobra especial importancia la cuestión de cómo situarse ante la naturaleza como observador, pero a su vez, como un elemento dentro de su misma dinámica. En tanto forma parte de

un proceso que puede estudiar y comprender objetiva y racionalmente, el pintor albertiano se posiciona como observador y adquiere el hábito ético-científico de tomar distancia. Pero al mismo tiempo la naturaleza es el Todo del que no puede desligarse. 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:

Ma in questo dolore seguo in me quello approbatissimo proverbio dello Epicuro; riducomi a memoria in quanta felicità già in patria la famiglia nostra godeva quando ella si trovava grande d'uomini, copiosa d'avere, ornata di fama e autorità, possente di grazie, favore e amicizie. E così con questa felice

13. Mitrovic, Branko. "Leon Battista Alberti and the Homogeneity of Space" en *Journal of the Society of Architectural Historians*, Vol. 63, No. 4 (Dec., 2004), pp. 424-439.

*recordazione compenso la infelicità de' tempi presenti.*¹⁴

*Già che non si nega officio dell'amicizia servire a' comuni commodi, ove così sia che degli amici qualunque cosa debba essere comune, e approvasi la sentenza dello Epicuro filosofo, l'amicizia essere lodato consorzio di volontà.*¹⁵

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 così 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 facciano e' padri verso de' figliuoli. Rimirino di di in di che costumi in loro nascono, che volontà vi durino, a che più spesso ritornino, in che più

*sieno assidui, e a che peggio volentieri s'induchino.*¹⁶

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 fundamental que esa guía tome como punto de partida lo que ya se encuentra en la naturaleza del sujeto para tener éxito. 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

14. *Della Famiglia, Libro II, pp.122-123* (Milán, Sonzogno, 1961).

15. *Ibid.* Libro IV, p. 336.

16. *Ibid.* Libro I, p. 70.

un modelo de vida contemplativa. Esta característica del epicureísmo ha sido relacionada con la decadencia de la vida política griega¹⁷. Durante el primer humanismo florentino, encabezado por figuras como Coluccio Salutati, la vida civil ocupaba un lugar fundamental en las perspectivas de los intelectuales¹⁸. 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:

*A me qui non può 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.*¹⁹

A diferencia de lo que sucede en los otros pasajes, la posición epicúrea aparece aquí cuestionada. En las páginas anteriores Lionardo se dedica a a condenar exaltadamente al ocio

(“Dell’ozio nasce lascivia; della lascivia nasce spregiare le leggi; del non ubbidire le leggi segue ruina ed estermio delle terre”²⁰), 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 meravigliose opere divine”. E puossi non poco persuadere questa opinione, poiché noi vediamo altro niuno animale 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 così fabricato solo a rimirare e riconoscere e’ luoghi e cose celeste.*²¹

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 me-

17. Véase: Heller, Ágnes. *Op.cit.*, p. 109.

18. Garin, Eugenio. *Ciencia y vida civil en el Renacimiento Italiano*, Madrid, Taurus, 1982.

19. *Della Famiglia*, Libro II, p. 147.

20. *Ibid.* p. 146.

21. *Ibid.* pp. 147-148.

nos 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?

Para comprender esta problemática resulta relevante lo que se dice sobre el tema en el *De voluptate* de Lorenzo Valla, centrado precisamente en la recuperación de ciertos aspectos de la filosofía epicúrea. El personaje encargado de transmitir y defender esta corriente filosófica (El Panormita en la primera versión del texto, reemplazado luego por Mafeo Vegio), sostiene una posición similar a la de Alberti en relación a la actividad de los dioses, aunque él no está criticando a Epicuro, sino a Aristóteles, que había defendido una posición similar sobre el ocio divino en la ética nicomaquea (10.8.7). Mafeo afirma:

In quo tanti viri persuasionem summopere demiror. Cum actionem a diis excludat, tamen attribuit illis contemplationem. Nec intelligit contemplati nihil aliud quam progressionem esse discendi, quam

eandem tum commentationem tum excogitationem dicimus, quod hominum est non deorum. Unde factum est ut maxime queque artes in summum perducite sin vehemētissima hominum contemplatione. (...) Mea tamen sententia si alterum ex duobus esset eligendum malle deos agentes inducere quam contemplantes, primum ut congressus inter se cetusque celebrarent et quasdam quasi leges custodirent et tanquam urbanis muneribus fungerentur.²²

Aquí también encontramos una complejización del problema de la contemplación que tiende a incluirla dentro del esquema general de la vida activa (la invención, la creación) y a separarla del ocio. Podemos relacionar estas citas con el *DP*, donde también la contemplación es una *actividad* que ya no es únicamente reflexiva, sino también productiva, en tanto nos permite apropiarnos de la naturaleza para utilizarla de forma más apropiada. 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, en el que las fuerzas naturales pueden integrarse a los propósitos humanos (propósitos en última instancia ligados a la vida activa en los textos que

22. *De voluptate*, Libro II, pp. 200-202 (New York, Abaris Books, 1977)

hemos comentado hasta ahora). En ese sentido, el epicureísmo contribuye a suavizar el concepto de lo natural y compatibilizarlo con los sentidos físicos y morales del hombre, de forma opuesta a lo que sucedía en gran parte de la tradición anterior, ligada 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, al estoicismo cristianizado que reconoce el poder de la naturaleza solo para condenarlo.

Conclusiones: *Theogenius*

En nuestro breve recorrido hemos tenido la oportunidad de observar algunos aspectos en los que la concepción de la relación entre el hombre y la naturaleza en los textos de Alberti refleja la influencia del epicureísmo. Principalmente, hemos visto en el *DP* como la naturaleza aparece comprendida desde una perspectiva fenoménica y no metafísica, y que por lo tanto los sentidos aparecen fuertemente reivindicados, así como en la imitación de la naturaleza y de los antiguos aparece atravesada por la tensión entre la reproducción de lo existente y la producción de 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, detengámonos brevemente en el *Theogenius*, conocido entre otras cosas por contener la primera traducción italiana de una estrofa del *De Rerum Natura* de Lucrecio. 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* contiene 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”²³). Además, la propuesta general en el *Theogenius* se acerca mucho más a la 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

23. *Theogenius*, Libro II, p.24 (*Opere Volgari*, v.II, Bari, Laterza, 1972).

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 faticdispiacendo 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. Aggiungi ancora la poca concordia dell'uomo quale egli ha con tutte le cose create e seco stessi, quasi come giurasse in sé osservare ultima crudeltà e immanità²⁴.

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

24. *Ibid.* Libro II, p. 20.

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 Longo²⁵. Pero la construcción de la naturaleza como una fuerza activa y mayormente independiente de los designios providenciales humanos nos permite establecer una conexión entre estos textos más allá de sus importantes diferencias.



25. *Op.cit.* p. 10.