

El dominio del tiempo en el *Momus*, *I Libri della Famiglia* y las *Intercenales* de Leon Battista Alberti

Mariana SVERLIJ¹
Universidad de Buenos Aires
svmariana2000@yahoo.com.ar

Recibido: 31/05/2013

Aceptado: 30/06/2013

RESUMEN

La extensa y polifacética obra de Leon Battista Alberti (1402-1472) se constituye sobre la base de dos visiones del mundo confrontadas: el “paradigma del absurdo” y el “paradigma de la razón”. Ambas parten de una misma constatación de la realidad: el carácter precario de la existencia humana, sometida a los vaivenes de la fortuna y al implacable poder del hado. Frente a este panorama, *I libri della Famiglia*, el *Momus* y las *Intercenales* elaboran distintas respuestas vitales, que dan cuenta de la oscilación del pensamiento albertiano entre lo racional y lo irracional, entre el caos de la fortuna y la forma que el hombre procura dar a su mundo, expresadas en la tentativa de construir un tiempo humano. Esta tentativa difiere al tratarse del “paradigma del absurdo” o del “paradigma de la razón”: mientras que, en el primero, el hombre construye un tiempo propio para escapar de la precariedad de la existencia, corroborando el carácter absurdo de la vida, en el segundo, la apropiación humana del tiempo permite el surgimiento de una razón virtuosa.

Palabras clave: tiempo, fortuna, razón, absurdo, Alberti.

The Command of Time in Leon Battista Alberti's *Momus*, *I Libri della Famiglia*, and *Intercenales*

ABSTRACT

The large and heterogeneous work of Leon Battista Alberti (1402 - 1472) is based on two confronted visions of the world: the “paradigm of the absurd” and the “paradigm of the reason”. Both come from the same recognition of reality: the precarious character of the human existence, submitted by the swings of fortune and by the implacable power of fate. Faced to this situation, *I libri della Famiglia*, *Momus* and the *Intercenales* elaborate different vital answers, which represent the fluctuation of Alberti's thought between the rational and the irrational, the chaos of the fortune and the shape that the human being tries

¹ Dpto. De Letras, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Puán 480, A-1406, Buenos Aires, Argentina.

to give his world, expressed as the attempt of building a human time. This attempt is different if it deals with the “paradigm of the absurd” or with the “paradigm of the reason”: while in the former the man builds his own time in order to escape from the precariousness of the existence, confirming the absurd character of life, in the latter human appropriation of the time allows the rising of a virtuous reason.

Keywords: Time, Fortune, Reason, Absurd, Alberti

SUMARIO: 1. Introducción 2. ¿Un nuevo sentido del tiempo? 3. El dominio del tiempo 4. La fortuna y la virtud 5. Conclusiones

1. INTRODUCCIÓN

De acuerdo con Agnès Heller, el hombre del Renacimiento tiene una característica central: el dinamismo. El Renacimiento, desde el punto de vista de la filósofa húngara, constituye «la primera etapa del largo proceso de transición del feudalismo al capitalismo» y, por consiguiente, de la destrucción de «las relaciones naturales entre el individuo y su familia, su posición social y su lugar establecido en la sociedad» (Heller 2004 [1980]: 8-9). El hombre dinámico del Renacimiento, desde esta perspectiva, en vínculo estrecho con el fomento de la producción para conseguir riqueza y la disolución de la estructura de la jerarquía feudal, vive en un proceso constante de “llegar a ser”. En un mundo cuyas estructuras y jerarquías tradicionales estaban siendo zarandeadas surge una pluralidad de ideales de vida y de valores morales, solo explicables en el marco de esta concepción dinámica del hombre, cuya cualidad fundamental es la versatilidad:

La concepción unitaria –pero dinámica– del hombre y la pluralidad de valores morales fueron las dos caras, necesariamente emparentadas, de un mismo desarrollo. El dinamismo de la concepción del hombre reflejaba la misma transformación revolucionaria de la vida social y humana que la desintegración de la unidad ideal de hombre. Aunque convendría fijarse en otro aspecto: en que del interior de una misma concepción del hombre surgió toda una variedad de ideales humanos. (Heller 2004 [1980]: 26)

En consonancia con esta transformación que Heller vislumbra en la vida social del Renacimiento, la obra de Leon Battista Alberti (1404-1472) se construye en torno a la creencia en una inestabilidad sustancial que gobierna al mundo humano y que cobra expresión en la precariedad existencial en la que habita el hombre y en el divorcio que se establece entre él y el mundo. Esta inestabilidad, sin embargo, es abordada desde dos visiones contrapuestas, que denominaremos “el paradigma de la razón”, integrado por *I libri della Famiglia* y sus tratados sobre arte, y el “paradigma del absurdo”, en donde se enmarcan *Momus sive de Principe* y las *Intercenales*. Las particularidades ideológicas, el género, las características del

hombre y su relación con el mundo y con los otros hombres, la concepción del tiempo y del espacio se desarrollan en cada obra en la dirección estipulada por esta visión global y diferenciada. Por ello tomamos la noción de paradigma en un doble sentido: como modelo y como cosmovisión, ambos a modo de “respuesta” frente a la constatación del carácter inestable de la realidad. Sostiene Montalto:

La tensión entre el principio de autoridad propio de la escolástica medieval y la celebración del libre albedrío, ligada a la afirmación de la cultura humanista, tuvo como consecuencia inmediata el refloreCIMIENTO de la especulación en torno a las fuerzas que influyen en la vida terrena del hombre, entre las cuales la fortuna parecía revestir un rol central. Frente a la actitud de sumisión a tales fuerzas, propio –aun si no faltan en tal sentido significativas excepciones– del hombre medieval, la “libre” humanidad estaba sustituyendo una inclinación conflictiva con ellas, que acarrea consigo otro efecto inmediato: el lento (y nunca lineal) estructurarse de una virtud humana y mundana, peculiar del llamado Humanismo Civil, junto a la virtud cristiana y trascendente, y la intensa dialéctica entre las dos. (Montalto 1998: 80)

En la producción albertiana, sin embargo, los dos paradigmas aludidos no se expresan en términos de la elección entre una virtud cristiana y trascendente y una virtud humana y mundana: ambos representan alternativas mundanas, elecciones del hombre frente a su precariedad existencial. Dicho de otro modo: en la obra de Alberti es la posibilidad o no de estructurar una virtud humana y mundana el objeto de puja, al punto de poner en entredicho la posibilidad misma de emergencia de una razón virtuosa. Garin (1973: 266) ha formulado esta tensión en términos de dos líneas paralelas que coexisten al interior del pensamiento albertiano: mientras obras como *Momus* o las *Intercenales* desarrollan un «comentario irónico del drama absurdo de la vida», sus tratados de arte y su libro sobre la Familia representan «el intento de alcanzar una solución positiva a las contradicciones de la realidad». Garin parte de la premisa –a la que adscribimos– de que Leon Battista Alberti toma como punto de partida el carácter sombrío y trabajoso de la vida humana, elaborando dos respuestas antagónicas frente a esta realidad: el relatarla con ironía o el intento de suturar sus contradicciones, de alcanzar una síntesis armónica². Escribe Pierre Caye:

² En efecto, dentro del amplio marco bibliográfico sobre la obra albertiana es recurrente la aceptación de dos grupos de textos diferenciados, en donde aparecen mundos de sentidos enfrentados que alientan una visión pesimista y una optimista del hombre y su entorno vital. Destacan, en este sentido, los estudios pioneros de Eugenio Garin (1973) y Aluffi Begliomini (1972) en donde se analizan estas dos vertientes del pensamiento albertiano como aspectos distintos de una misma mentalidad, no susceptibles de enmarcarse dentro de una “evolución” cronológica. En efecto, para Garin –y en discordancia con la lectura de Grayson (1998)–, la obra de Alberti se bifurca en dos líneas paralelas que impiden el trazado de un pensamiento orgánico. Este carácter inorgánico de la producción albertiana ha llevado a Grafton (2000) a señalar las semejanzas, pero también las tensiones y contradicciones que albergan tanto el lenguaje visual de la arquitectura de Alberti cuanto el lenguaje verbal de

De todas las labores, ninguna más ardua que la de la vida, que la «fatiga de vivir», expresión que es preciso tomar en toda su polisemia: las cargas de la vida, las labores del hombre que la toma en carga, pero también la construcción de la vida, su «fábrica», sin olvidar los esfuerzos que esta labor y esta construcción reclaman, y que engendran también una fatiga de la vida, en el límite del *taedium vitae*, lo que explica el costado sombrío de Alberti [...]. No es necesario volver aquí sobre la importancia de la dupla de la «virtus» y de la «fortuna» en la filosofía moral y política del renacimiento, de Petrarca a Montaigne, pasando evidentemente por Alberti, Maquiavelo y tantos otros. Cada una de estas grandes figuras del Humanismo ha buscado superar la fortuna y ha construido su «virtus» trazando su propio camino, en cada caso muy diferente [...] Alberti también traza su vía, aquella de la tensión y de la austeridad, del trabajo y del esfuerzo, del arte y de la «industria», solas capaces [...] de contener los golpes de la fortuna, sus «iniuriae», en una lucha permanente entre el hombre y la exterioridad. (Caye 2010: 135)

En la obra albertiana, el hombre, como hemos aludido, habita en una precariedad existencial. Esta precariedad se expresa en las embestidas de la fortuna (la exterioridad) y en la discordancia que se establece entre el hombre y el mundo. Sostenemos, en este sentido, que la profundización de esta visión, su inmersión en ella antes que la búsqueda de su superación, engendra la presencia de lo *absurdo* en una parte significativa de la obra albertiana. El mundo albertiano, sin embargo, se demora en lo absurdo sin quedar atrapado en él: oscila entre lo irracional y lo racional, entre el caos de la fortuna y la forma que el hombre procura dar a su mundo, expresada en la tentativa de construir un tiempo humano. Partimos de la convicción de que esta construcción halla distintas vías de expresión en el «paradigma del absurdo» y en el «paradigma de la razón»: el hombre construye un tiempo propio para escapar de esta inestabilidad existencial, corroborando el carácter absurdo de la existencia, o, por el contrario, erigiendo, laboriosamente, una razón virtuosa.

sus trabajos literarios. En una primera aproximación, la particularidad de la obra de Alberti parece manifestarse en una escisión de los aspectos diurnos y nocturnos de la *humanitas* a partir del abordaje de distintas disciplinas. Para Borsi (1996), Alberti parte de la constatación de una fractura entre cultura y realidad, que conoce también una fase de superación. Según Lucia Bertolini (2006), la formación de Alberti y, posteriormente, el desarrollo de su extensa producción están atravesados por dos mundos culturales distintos: el humanista, erudito y latino de la escuela, de la universidad y de la curia y el vulgar y ciudadano, que tiene su particular resonancia en Florencia, patria reencontrada y sin embargo hostil. En este sentido se trata de dos lenguajes diversos, que suponen un ejercicio de conversión o, mejor aún, de “traducción” permanente. Por el contrario, para Tafuri (1995), Alberti sostiene un pesimismo radical respecto del hombre: la *hybris* humana se opone a la medida propia de una naturaleza armónica y vivificante. De ahí que las tentativas de restitución de un orden, llevadas a cabo por Alberti en sus escritos sobre arte, sean leídas por este autor, como «lábilis consolaciones».

2. ¿UN NUEVO SENTIDO DEL TIEMPO?

El hombre albertiano diseña su propio programa, ante la ausencia de un plan superior que lo cobije o le señale un camino. En este mismo sentido no se trata de hacer un mero uso intensivo de las potencialidades humanas. El hombre no sólo desarrolla un programa autónomo al de la naturaleza, sino también hecho a medida de la hostilidad y del divorcio que se establece entre él y el mundo. El *Momus* de Alberti propone, en este sentido, un programa de acción individual centrado en el arte de la simulación y la disimulación.³ El dios Momo, que ha sido expulsado del cielo y exiliado en la tierra, extrae de esta experiencia la siguiente conclusión:

Et profecto hic apud homines versari oportet, si quid ad dolum et fraudem velis astu perfidiaque callere. [...]. Atqui hoc mihi ex acerbo exilio obtigisse voluptati est, quod vafre et gnauiter versipellem atque tergiversatorem praebere me simulando ac dissimulando perdoctus peritissimusque evaserim. Quas profecto artes commodas et usui pernecessarias in illo apud superos otio et luxuriae illecebris constitutus numquam fuissem assecutus. (Alberti 2003^a: 60)

La conclusión a la que arriba el rebelde dios es que, para sobrevivir en el medio social, el hombre debe transformarse siempre en “otro”, variar de personaje (*persona*). Es en virtud de esta comprensión que alega:

Nunc vero aliam nostris temporibus accommodatiorem personam imbuendam sentio. Et quaenam ea erit persona, Mome? Nempe ut comem, lenem affabilemque me exhibeam. Item oportet discam praesto esse omnibus, benigne obsequi, per hilaritatem excipere, grate detinere, laetos mittere. Ne tu haec, Mome, ab tua natura penitus aliena poteris? Potero quidem, dum velis [...]. Spe illectus, necessitate actus propositisque praemiis, ipsum me potero fingere atque accommodare his quae usui futura sint. (2003^a: 100)

La simulación, sin embargo, se presenta como una de las varias respuestas vitales que postula la narración. En estas distintas respuestas vitales, el hombre busca erigir un tiempo y un espacio de dimensiones humanas. Esta búsqueda difiere, sin embargo, al tratarse del tiempo o del espacio. En efecto, para construir un espacio propio, el hombre debe entrar en comunión con la exterioridad, acudir a

³ En esta apelación a la simulación el Momo de Alberti toma distancia del Momo de Luciano de Samósata, consagrándose como una nueva «personalidad literaria». Esta transformación del personaje al interior de su tradición literaria ha sido analizada exhaustivamente por Simoncini (1998), Capaldi (2010) y Rinaldi (2002), quien se demora en las fuentes cristianas del *Momus* y en la compleja relación que se establece entre el texto de Alberti y la *República* de Platón. Catanorchi (2005), por su parte, ha estudiado las implicaciones políticas del arte de la simulación en el *Momus* y su vínculo con la vida cortesana.

un programa autónomo pero que atiende y emula las leyes de la naturaleza⁴. Por el contrario, para construir un tiempo propio el hombre debe enfrentarse a la exterioridad, oponer la historia a la naturaleza. La forma en que se vivencia y se construye la historia, en tanto tiempo inmanente, en este último sentido, da lugar a la emergencia de distintos esquemas vitales y distintas apropiaciones del tiempo. Una de ellas es la expresada en *I libri della Famiglia*, donde los distintos miembros de la familia Alberti esgrimen que, a pesar de las embestidas de la fortuna que los depositó en el exilio, la pujanza humana ha permitido la pervivencia del orden familiar. Para Giannozzo Alberti, este edificio simbólico permaneció aun cuando fueron derribadas sus paredes. En este marco reflexiona sobre la importancia del buen manejo del tiempo:

Giannozzo: Ma, per dirti brieve tre cose sono quelle le quali uomo può chiamare sue proprie [...] l'animo e il corpo, sono nostre.

Lionardo: La terza quale sarà?

Giannozzo: [...] El tempo, Lionardo mio, el tempo, figliuoli miei. Chi [...] adoperari il tempo in imparare, pensare ed essercitare cose lodevoli, costui fa il tempo essere suo proprio; e chi lascia transcorrere l'una ora dopo l'altra oziosa senza alcuno onesto esercizio, costui certo le perde. Perdesi adunque il tempo nollo adoperando, e di colui sarà il tempo que saprà adoperarlo. (Alberti 1960: 168-169)

Sobre este emblemático pasaje del libro III de *I libri della Famiglia* mucho se ha discutido. Sombart (1913) y, posteriormente, Le Goff (1983 [1978]) han reconocido en este diálogo el emerger de una nueva concepción del tiempo, laica, y, sobre todo, ligada al utilitarismo económico de las sociedades modernas. De acuerdo con Le Goff:

[...] desde la primera mitad del siglo XIV, el tema [...] se dramatiza. Perder el tiempo se convierte en un pecado grave, en un escándalo espiritual. Sobre el modelo del dinero, a imitación del mercader, que, por lo menos en Italia, se convierte en un contable del tiempo, se desarrollan una moral calculadora y una piedad avara [...]. El hombre del tiempo nuevo es, en efecto, el *humanista* –y primero, el humanista italiano de la primera generación del 400, mercader él mismo o cercano a los medios mercantiles– que traslada a la vida la organización de sus negocios, que se regula mediante un horario, laicización significativa del horario monástico. (Le Goff 1983: 73-74)

Para Le Goff, la lógica del mercader que imprime el ritmo de los negocios al de su vida desarrolla gradualmente una frontera en la que queda atrás la pauta de las

⁴ La búsqueda de construcción de un espacio humano es abordada, sobre todo, en el tratado de arquitectura de Alberti, *De re aedificatoria*. Diferentes enfoques sobre esta cuestión pueden encontrarse en: Borsi (1996), Garin (1992), Grayson (1998), Grafton (2000), Tafuri (1995), Vasoli (2007), Woodhouse (2007).

horas que regía la vida monástica: «El tabú del tiempo que la Edad Media ha opuesto al mercader se levanta al alba del Renacimiento. El tiempo que no pertenecía más que a Dios es en adelante propiedad del hombre» (Le Goff 1983: 74). Para Antonio Gramsci, que en sus *Cuadernos de la cárcel* también reconoce en la formulación del tiempo albertiana la presencia del camino abierto por el nuevo burgués, las enseñanzas de Giannozzo reposan sobre la circunscripción de lo propio, en tanto que particular:

[...] a esta transformación de la concepción del mundo contribuyeron las luchas feroces de las facciones comunales y de los primeros señoritos. El desarrollo puede ser seguido hasta Maquiavelo, Guicciardini y L. B. Alberti. La contrarreforma sofoca el desarrollo intelectual. Me parece que en este desarrollo se podrían distinguir dos corrientes principales. Una tiene su coronamiento literario en Alberti: este vuelca la atención hacia aquello que es “particular” al burgués como individuo que se desarrolla en la sociedad civil y que no concibe sociedad política más allá de su ámbito ‘particular’. (Gramsci 2007 [1930-1932]: 614)

Y luego:

Leon Battista Alberti, Baltasar Castiglione, Maquiavelo me parecen los tres escritores más importantes para estudiar la vida del Renacimiento en su aspecto «hombre» y en sus contradicciones morales y civiles. Alberti representa el burgués [...], Castiglione el noble cortesano [...], Maquiavelo representa y busca volver orgánicas las tendencias de los burgueses (repúblicas) y de los príncipes, en cuanto quieren, los unos y los otros, fundar Estados o ampliar sus potencias territoriales y militares. (Gramsci 2007 [1930-1932]: 627)

Para Romano y Tenenti estas nuevas tendencias económicas⁵ están sin duda presentes en *I libri della famiglia*, pero como elementos aislados, que no se articulan en torno a una síntesis mayor, de carácter orgánico. Por el contrario, «la familia albertiana se nos presenta como una célula cerrada, un microorganismo, una construcción aristocrática, cuya acción es un fin para sí misma» (Romano / Tenenti 1969: xxv). En esta dirección, Weber, en discusión con Sombart, sostiene que «los escritos literarios del Renacimiento estaban dirigidos al patriciado humanista» y no a «las masas de la clase media burguesa»,⁶ y que, en este sentido, la febril actividad

⁵ En términos de Marolda (1988: 18): «la reelaboración [...] que Alberti hace de todo el patrimonio técnico, práctico, cultural producido por la clase mercantil en el período de florecimiento de las grandes ciudades italianas».

⁶ Dice Weber: «Como autoprotección contra la inseguridad de la fortuna, recomienda [Gianozzo] el acostumbrarse tempranamente a la actividad *in cose magnifiche e ample* [...], de modo constante, único medio también de conservarse siempre sano [...], y la evitación de toda ociosidad, peligrosa para el mantenimiento de la propia posición, aprendiendo cuidadosamente un oficio adecuado a su clase, para prevenir posibles casos de cambio de fortuna (empero: toda *opera mercenaria* es indigna)». Para Weber no resulta tampoco casual

recomendada por Giannozzo, antes que descubrir la nueva ética burguesa, se erige como «autoprotección contra la inseguridad de la fortuna» (Weber 2006 [1904-1905]: 44- 45), en aras de mantener la propia posición social.⁷ Por otro parte, al decir de Weber, el racionalismo económico de Alberti reposa ante todo en la lectura de los autores clásicos (Jenofonte, Catón, Varrón y Columela) y tiene una afinidad fundamental con la forma en que estos trataron la cuestión económica. Es sobre la base de esta última premisa que Pierre Caye, en discusión con Le Goff, sostiene que en este diálogo de Alberti se refleja la concepción del tiempo senequiana:

Le Goff ignora la referencia evidente de este pasaje a Séneca y, en particular, a la primera de las *Cartas a Lucilius*: «el tiempo solo nos pertenece» (*tempus tantum nostrum est*). E ignora aun más cuánto esta fórmula se liga a la filosofía del tiempo que expresa Séneca en *De brevitae vitae*. En lo que concierne a Séneca su proceso de temporalización se resume en un juego de palabras admirable: el pasaje de la “dilatio” del tiempo a su “dilatatio”, pasaje que es la condición de todo “otium”. [...] “Aplazamiento” se dice en latín “dilatio”. A la “dilatio” Séneca opone el “dilatare” o la “dilatatio”, es decir, la capacidad de dar tiempo al tiempo, de abrir el presente, de dilatarlo, de hacerlo durar, de suerte que el instante se instale como una playa, un continente, un mundo...al punto de poder hablar de un eterno presente [...]. Dilatar el presente es apropiárselo, hacer suyo el tiempo, y por esta apropiación gobernarse a uno mismo y gobernar la propia vida. (Caye 2010: 143-144)

La dimensión económica y cultural que subyace en el tratado albertiano no puede, en efecto, sino articularse con la premisa que alienta el gobierno de la propia vida (cuyo trasfondo estoico recorre, por otra parte, la entera obra de Alberti) y que permite establecer un diálogo fecundo entre *I libri della Famiglia* y el *Momus*. Es

que -en el marco de un autor que valora la labor literaria «pues su industria se refiere en primer término al trabajo literario científico, que es el verdaderamente digno del hombre»- quien aporte este núcleo de ideas, en donde prima el sentido de *masserizia*, sea el iletrado Giannozzo. Finalmente, sostiene que «[...] una mera doctrina del arte de vivir como la de Alberti no tiene a su disposición las recompensas psicológicas, de carácter no económico, singularmente eficaces cuando la fe religiosa está todavía viva, como las que concede una ética fundamentada en una religión a favor de la conducta que ella misma provoca» (Weber 2006. [1904/1905]: 44- 46)

⁷ De acuerdo con Heller: «Al mismo tiempo despuntaba ya esa particular especie de praxis que se ha convenido en llamar “vocación”. Max Weber vinculó acertadamente esta noción al protestantismo; el fenómeno es en sí, empero, anterior. Fue la burguesía la que protagonizó la difusión de la cultura renacentista [...]. El modo de vida de esa clase está relacionado estrechamente con la *práctica de un oficio* que directa o indirectamente es social [...]. Como la vida de los hombres renacentistas estaba ligada a la práctica de un oficio (que consideraban una vocación), no podían retirarse del mundo según el modelo de sus predecesores antiguos». (Heller 1994: 130)

justamente en el marco de este diálogo que se pone de manifiesto, antes que la preeminencia de una moral calculadora o un sentido del tiempo clásico, la convivencia de actitudes tradicionales e hipótesis de ruptura.

3. EL DOMINIO DEL TIEMPO

La teoría de la simulación en Alberti, en tanto programa de acción tendente a la consecución de un fin, se sostiene sobre la base del gobierno de uno mismo. Este gobierno de uno mismo (el hombre arquitecto de sí) se torna posible merced al gobierno de la propia vida: si para la propia edificación se recurre a la esfera más íntima del yo, apelando al soliloquio, para gobernar la propia vida se debe acudir a la exterioridad, se debe hacer propio el tiempo. Esta idea, impregnada de otras valoraciones y sobre todo de otras respuestas vitales, se halla presente también, como hemos ya manifestado, en los tratados “racionales” de Alberti, como es el caso de *I libri della Famiglia*. Como advertimos, ambos paradigmas parten de una misma constatación de la realidad, a partir de la cual elaboran respuestas diferenciadas. En el marco de esta precariedad existencial, sometido al dominio de la fortuna, el hombre diseña su propia razón; de allí que tanto en *I libri della Famiglia* como en el *Momus* el gobierno del tiempo dependa de un ejercicio de racionalización de la realidad humana y mundana. Dice Giannozzo:

Così adunque fo: fuggio il sonno e l'ozio, sempre facendo qualche cosa [...]. La mattina, prima, quando io mi levo, così fra me stessi io penso; oggi in che arò io da fare? Tante cose [...] a ciascuna assegno il tempo suo [...]. Per questo, figliuoli miei, si vuole distribuire le cose, darsi alle faccende, mai perdere una ora di tempo. (Alberti 1960: 176)

Recordemos el pasaje en donde Momo hacía uso del soliloquio «Et quaenam ea erit persona, Mome?» se interrogaba el dios a sí mismo. Si bien el marco que proporciona *I libri della Famiglia* es del todo distinto, en la medida en que se trata de un diálogo efectivo, de la transmisión de un legado simbólico de generación en generación, Giannozzo construye su argumento en forma similar a Momo: «così fra me stessi io penso; oggi in che arò io da fare?». Y esto es en razón de que ambos, Momo y Giannozzo, *observan* el tiempo, procurando hacer un uso activo de él. En el mismo pasaje de *Momus* y con anterioridad a esta pregunta Momo reconocía: «Nunc vero aliam nostris temporibus accommodatiorem personam imbuendam sentio. Et quaenam ea erit persona, Mome?». Naturalmente, el programa expuesto por el rebelde dios y el programa desarrollado en *I libri della Famiglia* son sustancialmente distintos. Sin embargo, ambos tienen en común la búsqueda activa de la propia racionalidad, de la propia conformación del mundo, del propio plan de vida, y se manifiestan, en tal sentido, contrarios al descuido y la pérdida del tiempo, vale decir, contrarios al ocio. Dice Lionardo Alberti:

Certo sarà necessario a chi curi d'ornarsi di laude e fama fuggire e ostare molto all' ozio e inerzia [...]. Dell'ozio nasce lascivia; della lascivia nasce spregiare le leggi; del non

ubbidire le leggi segue la ruina ed estermínio delle terre. [...] Pertanto così mi pare da credere sia l' uomo nato, certo non per marcire giacendo, ma per stare facendo. (Alberti, 1960: 130)

¿Qué significa, sin embargo, esta actividad que el hombre debe desarrollar? Para Pierre Caye, *I libri della Famiglia*, pero también *De re aedificatoria*, constituyen una reflexión fundamental sobre la dialéctica entre el ocio y el negocio. Esta dialéctica se expresa en términos de un negotium otiosum, vale decir, de una concepción de la actividad y de la industria que, mediante su trabajo y su esfuerzo, permiten al hombre preservarse y mantenerse al abrigo (*securus*) de los golpes de la fortuna. El negocio, desde la interpretación de Caye, se pone al servicio del ocio: lejos de la concepción utilitarista de los siglos siguientes, la actividad y la utilidad aquí tienen por misión erigir esta suerte de “techo” (figura que asume una forma literal en el tratado de arquitectura albertiano) que proteja al hombre de las embestidas de la realidad motorizadas por los cambios de la fortuna, permitiéndole, por ello mismo, establecer las condiciones de un verdadero *otium*. Esta protección, en verdad, se sustancia, en nuestra consideración, en la edificación de un tiempo y un espacio humanos. En lo fundamental, el hombre trabaja para construir un espacio y un tiempo propios.

Momo da cuenta de esta laboriosidad, de esta fatigosa conquista del tiempo propio. Como hemos visto, el dios aprende en la tierra, entre los hombres, el arte de disimular, una técnica ventajosa que –aducía– nunca habría adquirido en el cielo, en medio del *otio* y los placeres de la *luxuria*. El término utilizado para describir la inactividad divina es *otio*; término al que Júpiter acude en el comienzo de la narración para manifestar su deseo de un tiempo «para sí mismo»: «Contione habita, qua in contione illud iterum atque iterum affirmavit, sese otii esse cupidissimum, ac rerum quidem regni aliud nihil sibi esse relictum velle quam ut una cum reliquis diis integra voluptate ex animi libidine frueretur». (Alberti 2003^a: 22)

Júpiter anhela el tiempo del ocio, apelando al tópico de la infelicidad del príncipe⁸, una infelicidad que nace del desarraigo del propio tiempo a favor del tiempo de los demás. En esta dirección aduce Séneca en *De la brevedad de la vida, a Paulino*:

Diuus Augustus, cui dii plura quam ulli praestiterunt, non desiit quietem sibi precari et uacationem a re publica petere; omnis eius sermo ad hoc semper reuolutus est, ut speraret otium: hoc labores suos, etiam si falso, dulci tamen oblectabat solacio, aliquando se uicturum sibi. [...]. Tanta uisa est res otium, ut illam, quia usu non poterat, cogitatione praesumeret. Qui omnia uidebat ex se uno pendentia, qui hominibus gentibusque fortunam dabat, illum diem laetissimus cogitabat quo magnitudinem suam exueret. (IV, 1)

⁸ Remito a Fubini (2008) para un análisis del tema de la «infelicidad del príncipe» y sus desafíos históricos en la obra de Leon Battista Alberti y Poggio Bracciolini.

Sabemos, sin embargo, que el tiempo reclamado por Júpiter no será llenado con graves meditaciones, no será el tiempo que sigue al negocio, «el ocio esperado». Júpiter, y los celestes en general, no dispensan fortunas a hombres ni pueblos. De allí que el reencuentro del hombre consigo mismo ceda lugar a la banal holgazanería, no ya vinculada al ocio sino al propio negocio descuidado. Esto último se pone de manifiesto cuando Momo consigue que los hombres envíen numerosas plegarias al cielo, obligando a los celestes a mantenerse ocupados: «*Illi vero deliciosi, qui quidem lauta inter caeli domicilia omne aevum per otium et incuriam ducere instituire, si quid has res votorum curarint, conferant ad res agendas manum animumque oportet [...]*» (Alberti 2003^a: 62). La contraposición que establece Momo entre “ocio” y “trabajo” permite distinguir el significado que el ocio adquiere en la narración albertiana. El *otio* de Júpiter y de los celestes en general adquiere valor en el marco de su oposición al constante *labor* de Momo y del Hado.

Júpiter de hecho deja como dios responsable de la rotación de los cuerpos celestes y de los fuegos sagrados al Hado que, en consonancia con las enseñanzas de Giannozzo, «*Et primus Fato deo, ad res curandas agendasque omnium sollertissimo, semper agentis, numquam otioso [...]*» (Alberti, 2003^a: 20). En desmedro de la holgazanería divina, Momo también es producto de una febril actividad mediante la cual se construye infatigablemente a sí mismo. Entre ambos tiempos (el de Momo y el del Hado) se produce, sin embargo, una fatal contradicción que da forma a uno de los problemas raigales sobre los que reflexiona la obra albertiana. El tiempo del Hado, sabemos, es expresión del curso irremediable de los sucesos de la vida humana. De allí que, según Marassi, Momo sea el «retrato de una naturaleza que quiere imponerse aunque sabe que todo está dominado por el Hado» (Marassi 2008: 55). En este sentido, el hombre combate al Hado sustrayéndole su tiempo; contraponiendo a su febril actividad la laboriosidad humana, en una «pelea» por ver quién es, finalmente, el que moldea la vida. Esta «carrera» contra el tiempo del Hado se expresa en forma paradigmática en las palabras de Giannozzo «no perder un minuto de tiempo». Una fórmula que varía sustancialmente en *Momus*, no tanto al modificar su función cuanto su ética. La razón virtuosa del tratado deviene en la narración, por tanto, una razón calculadora. De allí que antes que la premura y el uso productivo del tiempo, Momo recurra al engaño. En este último sentido, en contraposición a la dilatación del tiempo senequiana, la técnica de la simulación propuesta en el *Momus* apela a un gobierno del tiempo a través de la captura del instante en donde emerge “el momento oportuno” para la acción. Sobre la base de esta premisa, de la que el propio Momo deviene víctima, se produce la expulsión del rebelde dios del cielo: la diosa Fraude «*Postremo nihil praetermittere quo illi esse in tempore nocua egregio aliquo malo posset*» (Albert 2003^a: 18)⁹. El momento oportuno, el que expresa la oportunidad

⁹ Continúa el texto: «*His artibus multa ab inconsulto et incaute confabellanti extorserat, quae quidem ad eos ipsos quos id gravate ferre arbitrabantur detulerat, ea spe ut, multorum*

para actuar y conseguir los réditos de tal actuación, no es otro que el momento de tomar la decisión, «el momento decisivo». Momo cae en la trampa de Fraude al expresar sus objeciones al modo en que Júpiter utiliza el poder en la tierra y el cielo y lo hace descubriendo la misma lógica a la que apela la diosa «Tamne esse deos omnes animis modicos et pusillos censes ut non aliquem inveniri credas, qui imperandi oblatam sortem non recuset?» (Alberti, 2003^a: 28). En palabras de Marassi:

En Alberti se da esta oscilación innegable, precisamente en *Momus*, y en las apariciones de *tempus*, *occasio*, *fortuna*. Casi se diría que el hombre, aunque no pueda detener el tiempo, el flujo eterno de todas las cosas, es capaz de abstraer un momento propicio particular [...], de levantarse un instante, y sólo por un instante, sobre su curso y captar su aspecto positivo, lo que el tiempo revela. (Marassi 2008: 65)

Frente al panorama desolador de *Momus*, prosigue Marassi, el hombre tiene un margen de autonomía. Se comprende, entonces, que hay “coyunturas desfavorables”, “tiempos duros”, “dificultades”, pero también existe el tiempo de la “oportunidad”, el “momento oportuno”, la “ocasión”. La posibilidad de dar forma a la propia vida, en este sentido, tiene como elemento clave “el instante”, ese breve espacio de tiempo que permite dominar los acontecimientos y modificarlos en nuestros beneficio. Este instante, sin embargo, no supone un abrirse al presente al modo senequiano: «Omnia quae uentura sunt in incerto iacent: protinus uiue» (IX, 1). La técnica de Momo reposa sobre otra sabiduría, otro modo de comprender al hombre y al mundo y, a partir de esta comprensión, utilizar humanamente el tiempo. En *Momus* se busca la «captura» del instante en la medida en que este permite dominar el presente pero, sobre todo, adentrarse en el futuro, y de ahí su proximidad con el espíritu del cálculo. El momento oportuno, por esto mismo, es el que propicia la transformación. Es el momento de devenir otro, de cambiar de máscara: ««Ponendi nimirum», inquit, «sunt miseris, o Mome, fastus, servandaque rebus felicioribus gravitas; satis pro decore fiet, Mome, ubi te, quoquo id queas pacto, ex infimo abiectoque loco in pristinam dignitatem vindices [...]». Dices: «Nequeo esse non Momus [...]». (Alberti 2003^a: 44)

En todo caso, la meticulosa observación del tiempo practicada por Momo y pregonada por Giannozzo es inseparable de la reflexión sobre la fortuna que Alberti elabora a lo largo de su extensa obra. Señalábamos al comienzo de este apartado que el hombre construye una esfera autónoma para mantenerse distante y a resguardo de la hostilidad que se establece entre él y el mundo. Esta autonomía, por consiguiente, se erige a partir de esta conciencia y de esta observación fundamental que permite al hombre reconocer que el tiempo tiene “una doble cara”, en donde se ponen de manifiesto los ciclos de construcción y destrucción que, en su oscilación,

in unum Momum invidia odiisque excitatis, ad hostem obruendum impetu et manu firmiori attemperate irrumperet» (Alberti 2003^a: 18). El adverbio *at-temperate* deriva del verbo *attempero*, que suministra un sentido de oportunidad: oportunamente, en el momento justo.

hacen girar la maquinaria humana. Como veremos, esta oscilación tiene como eje principal la antinomia que se establece entre la fortuna y la virtud.

4. LA FORTUNA Y LA VIRTUD

En *I libri della famiglia* la conducción de la propia vida y de la familia a través de un uso favorable y activo del tiempo expone el ideal de *masserizia*, que elogia «il mezzo tra il poco e il troppo» (Alberti 1960: 164). Este ideal, ante todo, propone una estrecha alianza entre razón y virtud. Dicho en otras palabras: si en *Momus* se asiste a una permanente descomposición de la virtud, en *I libri della Famiglia*, esta se conquista sobre la base de la *masserizia*, en tanto norma *de lo racional*. Es en relación a este carácter racional y razonado que la *masserizia* es defendida por Giannozzo Alberti:

[...] quanto la prodigalità è cosa mala, così è buona la masserizia [...] Tu sai, Lionardo, che io non so lettere. Io mi sono in vita ingegnato conoscere le cose più colla prouva mia che col dire d'altrui. [...] quelli spenditori [...] dispiaciono a me, perché eglino spendono senza ragione, e quelli avari ancora mi sono a noia, perché essi non usano le cose quando bisogna, e anche perché quelli medesimi desiderono troppo. (Alberti 1960: 163)

Esta organización humana del tiempo y de la realidad, basada en el ideal de *masserizia*, permite al hombre dominar (racionalizando) la propia vida o, mejor aún, dejar de ser dominado por la fortuna. El nuevo dominio que el hombre adquiere es, además, radicalmente distinto al que imprimen el hado y la fortuna, en la medida en que destituye el carácter arbitrario de la existencia (*senza ragione*) y construye una «razón» que, al modo de la naturaleza, responde a una necesidad¹⁰. En este sentido la construcción del propio tiempo tiene un carácter disímil al tratarse del paradigma racional o absurdo de la obra albertiana: mientras que en *I libri della Famiglia* el gobierno del tiempo suministra una racionalidad humana al mundo, en *Momus* se yergue sobre la base de la constatación de los valores irracionales que gobiernan la vida de los hombres. La razón virtuosa, en esta última opción, es reemplazada por el virtuosismo.

De cualquier modo, en ambas opciones vitales, el adueñarse del tiempo expresa una conciencia que reconoce la otra cara del tiempo, la que devora y destruye. Este poder negativo del tiempo se expresa en un doble sentido. En la primera acepción, el tiempo deja sus marcas en el cuerpo de los hombres y de las cosas: en los edificios devenidos ruinas, en los fragmentos perdidos u olvidados de la antigüedad. Marcas estas que en la obra albertiana, las más de las veces, se encuentran unidas a la irracionalidad de los hombres mismos y a la violencia de la historia. Pero el

¹⁰ Es preciso advertir, sin embargo, que Giannozzo otorga un margen de acción a los gastos que responden a la voluntad y no a la estricta necesidad, aunque estos últimos también deben entrar en la órbita de lo “razonable”.

tiempo destruye también porque cambia, porque el hombre queda a merced de su favor o sus desgracias. Y en este último sentido se expresa la larga reflexión sobre la fortuna presente en la obra albertiana.

En efecto, el mundo albertiano se encuentra sometido a dos fuerzas que operan en la vida de los hombres y que pugnan por apropiarse de su tiempo, echando por tierra la formulación humana de la historia. Estas fuerzas son el hado y la fortuna:

[...] fatum didici esse aliud nihil, quam cursum rerum in vita hominum, qui quidem ordine suo et lapsu rapitur. Fortunam vero illis esse faciliorem animadverti, qui tum in fluvium cecidere, cum iuxta aut integre asserule aut navicula fortassis aliqua aderat. Contra vero fortunam esse duram sensi nobis, qui eo tempore in fluvium corruissemus, quo perpetuo innixu undas nando superare opus sit. Plurimum tamen in rebus humanis prudentiam et industriam valere non ignorabimus. (Alberti 2003^b: 54-56)

Contrariamente a esta reflexión expresada en la intercenale *Hado y Fortuna*, en *Momus*, el filósofo Gelasto relata cómo la fortuna escribió sin piedad el curso de su vida:

Fortunae adversos impetus fugiens, paratas in ruinas rerum mearum incidi. Temporum perturbationibus et tempestatibus exagitatus, aerumnis obrutus, necessitatibus oppressus, omnia tuli moderate ac modice, meliora a piissimis diis meoque fato sperans quam exceperim. Atqui o me beatum, modo mihi ab cultu et studiis bonarum artium quibus semper fui deditus, feliciora rependerentur!. (Alberti 2003^a: 338)

En la obra de Alberti, sobre todo, la fortuna actúa a modo de un hilo conductor que pone en escena la batalla entre aquello que es exterior y aquello que es interior al hombre. En *I libri della famiglia*, como hemos visto, esta dualidad se expresa en términos de una virtud laboriosa que se enfrenta a la exterioridad de la fortuna, haciendo propio el tiempo. Lo “propio”, en términos de Giannozzo Alberti, requiere del hombre la actividad, esto es, requiere que el hombre se apropie de aquello que es “propio”. Y esta actividad, esta apropiación de lo propio, es una actividad sustentada en el uso racional y moderado de las cosas. Las *Intercenales*, por el contrario, ponen en primer plano una batalla nunca ganada entre la exterioridad y la interioridad del hombre. Lo exterior es la fortuna pero también todos aquellos aspectos propios del hombre que este no logra apropiarse, y que se vuelven, por ello mismo, en su contra: exteriores y hostiles a él. Tal es el caso de *La desventura*, donde la ruina de la familia, su descrédito social y su desbaratamiento patrimonial, propician los lamentos del estudioso Filiponio, quien añoraba destacarse en el plano de la cultura: «Sed hac fortune plaga et durissimo tempestatibus impetu percussus et prostratus» (Alberti 2003^b: 298). Su amigo e interlocutor, asumiendo el punto de vista de la Fortuna¹¹, destaca que los bienes y los males entregados por la Fortuna a los hombres dependen del uso que este les dé («An ego in mearum rerum

¹¹ Utilizamos la mayúscula por tratarse de la diosa Fortuna.

possessione insanire et iactabundos vagari permittam eos, qui suis uti bonis nesciant?» (Alberti 2003^b: 310), al mismo tiempo que exalta la sustancial irracionalidad del accionar y el pensamiento humanos:

Ceterum, tu demum, age, quid tibi vis? [...] Visne te divitem et locupletem reddam, dum ipse non questui faciendo, sed litteris ediscendis dies ac noctes assideas, dum tu omnem lucri faciendi rationem et occasionem longe spernas atque pre disciplina posthabeas, cum a re nulla tuus animus eque atque a questus cura atque opere abhorreat? [...] Vis te principum gratia et benivolentia communitum reddam, cum a re nulla animi tui generositas sit magis quam a servitute aliena, qua una re maxime principum animi, ut nos diligant, flectuntur. Obsequii enim et beneficium voluptate et fructu principes, non officii specie moventur; et quam tu in principem gratiam et benivolentiam appellas, ea meram servitutem sapit. Nam eum animi motum in principe, quo in nos esse affectus videatur, percepti commodi ratio, non cogniti officii meritum efficit. Tunc iccirco is eris, qui opere prestantiore magis quam virtutibus placere expetis? Non tu, litteris et doctrina excultus, vel speciem ipsam servitutis iudicio et omni sensu detestaturus es? Te a dignitate et amplitudine in miseriam detrusisse dicor. Quid ita? Quod fortassis tuorum improbitatem excitavi, ut sua perveracia amissis rebus te de maxima et firmissima spe depellerent? (Alberti 2003^b: 312-314)

La Fortuna encuentra la causa de las desgracias de Filiponio, antes que en su intromisión, en las falencias de los hombres mismos. Es por ello que Filiponio concluye contraponiendo la decisión del propio individuo a cualquier exterioridad, sea las embestidas de la Fortuna sea la destrucción de los hombres mismos. Filiponio, en este sentido, opone a esta irracionalidad que gobierna el mundo un principio de estabilidad, solo posible de conseguirse mediante un cambio propiciado al interior del individuo: «Itaque sic statuo prudentis esse, se velle eum esse qui sit» (Alberti 2003^b: 320). En este mismo sentido, en el «Proemio» a las *Intercenales*, Alberti señala que frente a las adversidades el hombre debe responder ejercitando, estoicamente, su paciencia: «[...] at vero, si fata nostras mortalium vires superent, patientia e tolerantia, quoad ipsa necessitas postulet» (Alberti 2003^b: 4). En efecto, si la simulación depende del modo en que el personaje resuelve en su interior el modo de volcarse en el afuera, el repliegue sobre sí mismo es otra de las opciones vitales planteadas en *Momus* y las *Intercenales*. Ante la pérdida de un contacto con una instancia trascendente al individuo, ya no se trata de estimular un diálogo con la realidad mundana: su carácter provisorio, su volatilidad, los cambios de fortuna y la desestructuración de las personalidades, a favor de una apariencia siempre cambiante, invitan a hacer del «yo» una ciudadela interior. Ya no hay gobierno del tiempo sino de las propias reacciones (la ataraxia de los estoicos), ante la movilidad y el estatuto provisorio de todas las otras cosas. «Ya en Alberti, uno de los primeros moralistas “laicos” de la edad moderna -señalan Bacchelli y D’ Ascia-, el estoicismo favorece una racionalización del comportamiento que acepta como dato que no se puede eliminar el sistema de valores irracionales hecho propio del mundo circundante.» (Bacchelli / D’Ascia 2003: XLIII)

Este volcarse hacia lo más íntimo de la subjetividad supone por ello mismo un ejercicio de transferencia del objeto al sujeto. Las cosas dejan de tener valor en sí mismas y pasan a ser buenas o malas en la medida en que así las conciba el individuo: «[...] in omnique vita ita de rebus ipsis admodo censendum, ut nihil felicitatem aut infelicitatem afferre existimemus, quod ipsum non ab opinione nostra profectum sit» (Alberti: 2003^b: 4), advierte Alberti en el «Proemio» a las *Intercenales*. El sujeto, en este último sentido, da una forma propia (subjetiva) al mundo. De allí que dependa también del individuo el buen o mal uso de las cosas que arbitrariamente le asigna la Fortuna. Esta es, en efecto, la conclusión a la que arriba *Momus*. En su estadía en la tierra, Momo elabora un opúsculo sobre el funcionamiento del mundo y, en base a este, reproduce las máximas del «buen gobierno». Júpiter recibe el opúsculo de manos de Momo, pero decide ignorarlo. Al final de la narración, ordenando su habitación, el príncipe de los dioses encuentra el opúsculo olvidado:

Huiusmodi erant in tabellis complurima, sed illud omnium fuit commodissimum inventum ad multas imperii molestias tollendas. Nam admonebat ut omnem rerum copiam tres in cumulos partiretur: unum bonarum expetendarumque rerum, alterum malarum, tertium vero poneret cumulum earum rerum quae per se neque bonae sint neque malae. Has ita distribueret ut iuberet ex bonorum cumulo Industriam, Vigilantiam, Studium, Diligentiam, Assiduitatem reliquosque eius generis deos desumere plenos sinus et per trivium, porticus, theatra, templa, fora, denique publica omnia per loca aperto sinu ultro obviis porrigerent et volentibus grate ac libens traderent. Mala itidem sinu pleno et aperto Invidia, Ambitio, Voluptas, Desidia, Ignavia ceteraque iis similes deae circumferrent atque sponte erogarent non invitis. Quae autem neque bona neque mala sint, uti ea sunt quae bona bene utentibus et mala male utentibus sunt, quorum in numero putantur divitiae, honores et talia ab mortalibus expetita, omnia Fortunae arbitrio relinquenterentur ut ex iis plenas manus desumeret, et quantum cuique videretur, atque in quos libido traheret, conferret. (Alberti 2003^a: 352-354)

Las *Intercenales* y el *Momus* –sobre todo en el discurso de Gelasto– ponen en escena, en desmedro de las enseñanzas de Giannozzo, que la “laboriosidad”, la “atención”, el “celo”, la “diligencia” y la “perseverancia” no bastan por sí mismas. Como advertíamos, el margen de acción del individuo, en muchas ocasiones, se reduce a la sola esfera de la apreciación personal. En esta dirección, señala Marassi:

La participación en la historia, que siempre tiene que ver con la felicidad y la infelicidad, persigue su meta según el modo en que el hombre confiere valor a las cosas, como si éstas estuvieran constituidas primariamente por el juicio explícito relativo a ellas y no por su estructura ontológica. (Marassi 2008: 40)

En este sentido el programa literario y filosófico del *Momus* y las *Intercenales* plantea una neta oposición entre historia y naturaleza. Dicho de otro modo, estas obras albertianas apuestan a una construcción y a una lectura del tiempo en donde la acción configuradora del hombre busca adquirir una primacía frente a los obstáculos inherentes al mundo. De allí que el movimiento sea radicalmente distinto

al de los tratados sobre arte y al de *I libri della Famiglia*. No se trata de emular a la naturaleza y su racionalidad sino de imprimir en el mundo los valores humanos, sea por vía de la simulación, o de la opinión subjetiva.

5. CONCLUSIONES

En *I libri della Famiglia*, según hemos visto, el hombre gobierna el tiempo mediante un uso racional de las horas, cuyo punto angular es la «justa medida», que dicta la necesidad. La consecuencia es un ciclo virtuoso estimulado por el traspaso generacional de las costumbres y de los bienes individuales e institucionales. De allí que el tratado albertiano se ubique en un horizonte optimista, en la medida en que constata la posibilidad de una comunicación efectiva entre los hombres. Las circunstancias del diálogo son penosas: Lorenzo Alberti, el *pater familias*, está a punto de morir y reúne a los jóvenes Alberti en su lecho de muerte. El objetivo es la transmisión de un legado simbólico: la continuidad de la familia por medio de la transmisión de unos valores que, generación tras generación, la han aglutinado y que incluye la confianza en la enseñanza de los padres a los hijos, en el cultivo del estudio y del trabajo, en una palabra, su conservación en el tiempo. De esto se deriva que en *I libri della Famiglia* el manejo del tiempo sea un tema central: la transmisión de un determinado acervo cultural, la supervivencia de una memoria, que debe hacerse presente, que debe permanecer activa. En la conclusión del artículo al que nos hemos referido, Pierre Caye aduce:

Aparece con claridad que el arte en Alberti es en cierto modo el régimen de producción, la «poiésis», tal cual la reclama el espíritu de la transmisión y de la salvaguarda [...] valores más nobiliarios que burgueses, un sentido del tiempo más institucional que utilitarista, que anuncia la “segunda feudalización”, según la expresión que utiliza la historiografía para caracterizar las estrategias patrimoniales y la reviviscencia de las aristocracias italianas del Cinquecento, y no las revoluciones mercantiles e industriales de las sociedades siguientes. Tal es pues el dispositivo simbólico donde toma sentido, en Alberti, el pasaje del “negotium” al “otium”, de otro modo dicho, el pasaje de la “industria”, a la transmisión de sus frutos, que solo asegura la transformación de los bienes materiales en riquezas simbólicas. (Caye 2010: 147)

Esta posibilidad de comunicación, vale decir, de conservar un lenguaje común respecto de las generaciones pasadas integra al tratado albertiano dentro de un programa artístico y cultural que encuentra como expresión privilegiada de su nueva sensibilidad la revitalización de los antiguos. De allí que uno de los géneros más prolíficos del período sea el diálogo, de Petrarca a Castiglione, de Valla a Erasmo. Este cultivo del diálogo no responde solo a las nuevas traducciones de los diálogos de Platón ni a las exigencias filológicas que conducen a considerar al hombre antiguo como un “otro”, con su propia voz, antes que un “sí mismo”. Sin duda, estos son factores centrales. Pero también responde, en la obra de Alberti, a la conciencia de la ausencia de un diálogo con una instancia superior al hombre y la

consiguiente necesidad de revitalizar un diálogo humano: de los hombres con su mundo y de los hombres entre sí. En torno a la posibilidad de este diálogo se erige el optimismo de los tratados sobre arte y sobre la familia albertianos. Sin embargo, sostenemos, a contrapelo de Caye, que en la obra albertiana opera también el emerger de una nueva racionalidad, ligada al espíritu del cálculo, que convive y confronta con la razón virtuosa y que sostiene, con pesimismo, la imposibilidad de toda comunicación, elaborando, en su lugar, un lenguaje meramente individual. Ya no hay una sincronización en los lenguajes –única posibilidad de establecimiento de un diálogo– sino una perenne y fatal asincronía que augura el desarrollo de un espíritu calculador. En este último sentido, Momo reivindica aquello que el presente tiene de futuro: capturando el instante atrapa el momento que vendrá, el nuevo rostro que se asoma. De allí el juego de transformaciones, el tiempo que cambia o el hombre que cambia el tiempo. Esta concepción del tiempo difiere fundamentalmente de la expresada por Séneca en *De la Brevidad de la vida*:

Potestne quicquam stultius esse quam quorundam sensus, hominum eorum dico qui prudentiam iactant? Operosius occupati sunt. Vt melius possint uiuere, impendio uitae uitam instruunt. Cogitationes suas in longum ordinant; maxima porro uitae iactura dilatio est: illa primum quemque extrahit diem, illa eripit praesentia dum ulteriora promittit. Maximum uiuendi impedimentum est exspectatio, quae pendet ex crastino, perdit hodiernum. Quod in manu fortunae positum est disponis, quod in tua, dimittis. Quo spectas? Quo te extendis? (Seneca [Reynolds] IX, 1).

La estima senequiana del pasado (en tanto tiempo de la estabilidad que engendra y permite la meditación) y del presente, en desmedro del futuro, es la contraparte del tiempo tal cual se expresa en *Momus* a través de la figura del simulador. Este, por el contrario, procura dominar el porvenir, haciendo, en parte, suya la *ratio* del mercader: su constante *exspectatio*. De allí que el tiempo senequiano se corresponda más bien con otro tipo humano ensalzado en *Momus*: el vagabundo que erra carente de expectativas, demorándose en un presente desnudo, sin las argucias del simulador ni la extensión patrimonial augurada por la familia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERTI, Leon Battista [GRAYSON, Cecil] (1960): *I Libri della Famiglia. Opere volgari*, vol. 1, a cura di Cecil Grayson, Bari, Laterza.
- ALBERTI, Leon Battista [BROWN, Virginia / KNIGHT, Sarah] (2003^a): *Momus*, Latin Text Edited by Virginia Brown / Sarah Knight, “The I Tatti Renaissance Library”, London, Harvard University Press.
- ALBERTI, Leon Battista [BACCHELLI, Francesco / D’ASCIA, Luca] (2003^b): *Intercenales*, a cura di Francesco Bacchelli / Luca, D’ Ascia, Bologna, Pendragon.

- Begliomini, Lorenza Aluffi (1972): «Note sull'opera dell'Alberti: Il *Momus* e il *De Re Aedificatoria*», *Rinascimento*, XII, pp. 267-283.
- Bertolini, Lucia (2006): «Alberti e le *humanae litterae*», in Massimo Bulgarelli / Arturo Calzona / Matteo Ceriana / Francesco Paolo Fiore (a cura di), *Leon Battista Alberti e l'architettura*, Milano, Silvana Editoriale, pp. 21-31.
- Borsi, Franco (1996): *Leon Battista Alberti, L'opera completa*, Milano, Electa.
- Capaldi, Donatella (2010): *Momo. Il demone cinico tra mito, filosofia e letteratura*, Napoli, Liguori.
- Catanorchi, Olivia (2005): «Tra politica e passione. Simulazione e dissimulazione in Leon Battista Alberti», *Rinascimento*, ILV, pp. 137-177.
- Caye, Pierre (2010): «Alberti 'bourgeois'? Otivm et negotivm dans *De Familia* et dans le "De re aedificatoria"», *Albertiana*, XIII, pp. 131-147.
- Fubini, Riccardo (2008): «Leon Battista Alberti, Niccolò V e il tema della infelicità del principe», in Comitato Nazionale per il VI Centenario della Nascita di Leon Battista Alberti (a cura di), *La vita e il mondo di Leon Battista Alberti (II). Atti del Convegno internazionale del Comitato Nazionale IV centenario della nascita di Leon Battista Alberti*, Città di Castello, Leo S. Olschki, pp. 441-469.
- Garin, Eugenio (1973): «La letteratura degli umanisti», in Emilio Cecchi / Natalino Sapegno (a cura di), *Storia della Letteratura Italiana*, Milano, Garzanti, pp. 257-279.
- Garin, Eugenio (1992): *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Roma / Bari, Laterza,.
- Grayson, Cecil (1998): *Studi su Leon Battista Alberti*, Città di Castello, Olschki.
- Grafton, Anthony (2000): *Leon Battista Alberti. Master Builder of the Italian Renaissance*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Le Goff, Jacques (1983 [1978]): *Tiempo, trabajo y cultura en el occidente medieval*, Madrid, Taurus.
- Marassi, Massimo (2008): *Metamorfosis de la historia. El Momus de Leon Battista Alberti*, Barcelona, Anthropos.
- Marolda, Paolo (1988): *Crisi e conflitto in Leon Battista Alberti*, Roma, Bonacci.
- Montalto, Marcello (1998): *Sii Grande e infelice. Litteratorum infelicitas, miseria humanae conditionis nel pensiero umanistico (1416-1527)*, Venezia, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti.
- Rinaldi, Rinaldo (2002): «*Melancholia christiana*». *Studi sulle fonti di Leon Battista Alberti*, Firenze, Olschki.
- Romano, Ruggiero / Tenenti, Alberto (1969): «Introduzione», in Alberti, L. B., *I libri della Famiglia*, Einaudi, Torino.
- Seneca, Lucius Annaeus [Reynolds, Leighton Durham] (1977): *Luci Annaei Senecae Dialogi Libri Duodecim, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit L.D. Reynolds*, "Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis", E Typographeo Clarendoniano, Oxonii.
- Simoncini, Stéfano (1998): «L'avventura di Momo nel Rinascimento. Il nume della critica tra Leon Battista Alberti e Giordano Bruno», *Rinascimento*, XXXVIII, pp. 405-454.

- TAFURI, Manfredo (1995): *Sobre el Renacimiento. Principios, ciudades, arquitectos*, Madrid, Cátedra.
- VASOLI, Cesare (2007): «L'architettura come enciclopedia e filosofia dell'armonia; l'Alberti, il *De re aedificatoria* e la 'trasfigurazione architettonica' di grandi temi classici», in Arturo Calzona / Francesco Paolo Fiore / Arturo Tenenti / Cesare Vasoli (a cura di), *Leon Battista Alberti, teorico delle arti e gli impegni civili del «De re aedificatoria»*, Città di Castello, Leo S. Olschki, pp. 379-402.
- WEBER, Max (2006 [1904/1905]): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Buenos Aires, Terramar.
- WOODHOUSE, James (2007): «La dimensione umana del *De re aedificatoria*: dall'architrave al vaso da notte in Arturo Calzona / Francesco Paolo Fiore / Arturo Tenenti / Cesare Vasoli (a cura di), *Leon Battista Alberti, teorico delle arti e gli impegni civili del «De re aedificatoria»*, Città di Castello, Leo S. Olschki, pp. 403-417.