

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN

FILOSOFIA

Ciclo XXI

(Storia della filosofia M-FIL/06)

**ARTIFICIO E MASCHERA NEL PENSIERO DI
LEON BATTISTA ALBERTI**

Presentata da: Anna Addis

Coordinatore Dottorato

Prof. Walter Tega

Relatore

Prof. Walter Tega

Correlatore

Dott.ssa Elisabetta Scapparone

Esame finale anno 2010

Indice

Introduzione	p. 7
Alcuni appunti sulla vita di Leon Battista Alberti	15
1. GENESI DELL'ARTIFICIO E DELLA MASCHERA	25
1A. Il triplice volto dell'uomo: indole naturale – indole artificiale – la maschera	27
1B. Dall'indole naturale all'indole artificiale	38
1B.a. <i>Vis cognoscendi</i>	39
1B.b. <i>Vis operandi</i> : arte come artificio	45
1C. Dall'artificio alla maschera: l'esempio del <i>Momus</i>	57
2. LA NATURALITÀ DELL'ARTIFICIO	67
2A. Dalla natura che niente fa nascere perfetto alla natura "senza mancamento o vizio"	70
2B. L'artificio come componente dell' <i>entelechia</i> dell'uomo	77
3. ARTIFICIO E MASCHERA: STRUMENTI PER LA FELICITÀ	87
3A. La ricerca di una strategia universale	88
3B. Le basi certe: beni «propri» e beni «estrinseci»	96
3C. Alcuni esempi di strategia fallimentare	103
4. LE MOLTEPLICI FACCE DELLA MASCHERA. DALL'INGANNO ALLA VITRÙ	111
4A. Amore, religione, affetti familiari: maschera come strumento d'inganno	113
4A.a. Metodi di smascheramento dell'inganno: la fisiognomica	118
4A.b. Metodi di smascheramento dell'inganno: la morte e il sogno	121
4A.c. Vantaggi e svantaggi della maschera come strumento d'inganno	123

4B. La virtù: maschera perfetta	128
4B.a. Virtù e <i>artes</i>	136
5. IL TEMPO	141
5A. Molteplici concezioni del tempo	142
5B. Amministrare il tempo	149
5B.a Amministrare il tempo: il recupero dell'antico	152
5C. La chiusura di un circolo	162
BIBLIOGRAFIA	166

Introduzione

Nel 2004 si è celebrato il IV centenario della nascita di Leon Battista Alberti. In occasione di questa ricorrenza, sono stati promossi numerosi e importanti studi di approfondimento sul pensiero di Alberti, accompagnati da impegnativi progetti – attualmente ancora in corso - di edizione e traduzione delle opere albertiane.¹ In un panorama nel quale anche gli studi più recenti sottolineano come caratteristica peculiare del pensiero albertiano la sua complessità e asistematicità, con il presente lavoro si è tentato di fornire un contributo nella definizione di un tema, quale quello della maschera e dell'artificio, che l'autore non ha affrontato in modo ordinato ed esaustivo ma che ha scelto di lasciare sottinteso, facendolo riemergere solo a tratti nei suoi scritti. L'intenzione non è quella di trovare una coerenza interna, un sistema di lettura dell'intero pensiero di Alberti, ma quella di verificare, di spiegare e ricondurre a una mappa quanto più possibile unitaria, un tema circoscritto e, allo stesso tempo, importante e ricorrente nel pensiero dell'autore. Un tema che, tra l'altro, è sottilmente infiltrato nei generi, così diversi tra loro, dei testi albertiani. La commedia e la favola, il trattato d'arte e lo scritto morale – solo per fare qualche esempio - si richiamano, declinandolo in modi differenti ma tra loro confrontabili, al tema della maschera e dell'artificio. Non stupisce, d'altra parte, data l'estrema poliedricità della figura di Alberti, tanto sottolineata da Jacob Burckhardt ne *Die*

¹ Ci riferiamo, ad esempio, al progetto di edizione nazionale delle opere di albertiane diretto da Roberto Cardini e edito dalla casa editrice Polistampa di Firenze che ha già visto pubblicato il *Pontifex*, i *Trivium senatoria* e il *corpus epistolare e documentario di Leon Battista Alberti*. Questa collana ha il proprio analogo nella edizione delle *Œuvres complètes* in 24 tomi curata da Francesco Furlan, Pierre Laurens e Alain-Ph Segonds edita da Les belles lettres di Parigi. Tra le altre recenti pubblicazioni delle opere di Alberti menzioniamo, ancora, *Intercenales*, a cura di F. Bacchelli e L. D'Ascia, Bologna, Pendragon, 2003; *Apologhi*, a cura di M. Ciccuto, Torino, Aragno, 2003; *Leonis Baptistae Alberti Descriptio urbis Romae*, éd. crit. par J.-Y. Boriaud & F. Furlan, «Albertiana», VI, 2003; *Il testamento di Leon Battista Alberti. Il manoscritto Statuti Mss. 87 della Biblioteca del Senato della Repubblica 'Giovanni Spadolini'*, a cura di E. Bentivoglio, Roma, Gangemi, 2005; *Opuscoli inediti di Leon Battista Alberti. Musca, Vita S. Potiti*, a cura di C. Grayson, Edizioni della Normale, 2005. Oltre alle edizioni italiane ricordiamo anche qualche edizione francese: *Grammatichetta / Grammaire de la langue toscane*, éd. crit. par G. Patota, Paris, Les Belles Lettres, 2003; *L'art d'édifier*, éd. P. Caye et f. Choay, Paris, Le Seuil, 2004; *La peinture*, éd. Golsenn et B. Prévost, Paris, Le Seuil, 2004; *Avantages et inconvénients des lettres*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 2004; *De Pictura*, présenté par D. Sonnier, Paris, Editions Allia, 2007.

kultur der Renaissance in Italien,² la presenza di collegamenti tra tematiche tra loro eterogenee.

È a partire da questo presupposto che il presente lavoro è stato possibile.

Artificio e maschera fanno parte della filosofia albertiana in maniera trasversale perché sono alla base di una riflessione per nulla settoriale; esse sono infatti frutto di un pensiero più universale, sotteso, perlopiù, alla maggior parte degli scritti di Leon Battista Alberti. Ci si riferisce, in particolare, a un discorso relativo alla natura umana, alle qualità peculiari del corpo dell'uomo che si ritiene che porteranno Alberti, umanista e architetto, a concepire come essenziale per la vita e per la felicità di ognuno la costruzione di quegli strumenti sui quali si è provato a condurre la nostra indagine: l'artificio e la maschera. Questa considerazione è complementare a un'altra (che verrà esplicitata nel secondo capitolo della tesi), relativa alle modalità di relazione dell'uomo verso il mondo esterno, vale a dire verso la natura e verso la società, e tiene conto di almeno due elementi: il primo che vede le tensioni innate e comuni a ogni essere umano concretizzarsi nel bisogno di conoscere e operare nel mondo; il secondo riguarda il contesto nel quale quelle tensioni vanno a inserirsi, contesto che ha la proprietà di rendere più o meno efficace l'interpolazione e l'attuazione della necessità di conoscenze e azione. Nello specifico, per quanto riguarda il primo elemento, ci si riferisce alla soddisfazione di una duplice istanza, che Alberti ritiene facente parte della natura umana. La prima istanza per l'uomo consiste nell'esercizio, da parte della ragione, di indagine sulla realtà (nella quale si trova inserito) anche per quanto pertiene gli aspetti più reconditi, e ciò perché egli è spinto da una *vis cognoscendi* della quale non si può né si vuole privare, giacché è parte costitutiva della sua propria indole, generata in lui da quella medesima natura che ha dato forma e vita al suo corpo. La seconda istanza, strettamente legata alla prima, perché irrealizzabile senza il successo di quella, consiste nel dare soddisfazione a una tensione *operandi* sempre attiva. Questo bisogno trova appagamento nel costruire, nel porre mano e operare *concretamente* nel mondo, non solo perché la

² È Burckhardt che ricalcando alcune descrizioni della biografia albertiana presenti nella *Vita* anonima definisce Leon Battista uno tra gli uomini «veramente universali» del Rinascimento. Cfr. J. Burckhardt, *Die kultur der Renaissance in Italien*, Basilea, 1860. (Tr. it. *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Firenze, Sansoni, 1943), pp. 163 – 165.

‘manipolazione’ costituisce un momento di conoscenza della “realtà mondana” ma anche perché operare nel mondo significa renderlo più funzionale alle necessità umane. Questi due aspetti si combinano, al contempo, con la spinta naturale di divulgare presso altri le scoperte fatte affinché «se ne servano».³ Il valore di questo pensiero (l’esigenza di costruire qualche cosa unito all’istanza di rendere comuni le conoscenze per farne un’utilità di molti) formulato nel trattato dedicato all’architettura, non è riferibile unicamente all’ambito dell’*ars aedificandi*. Infatti, in più d’uno dei suoi scritti, ne *I libri della Famiglia* e nel *De iciarchia*, ad esempio, Alberti riconosce all’uomo una propensione naturale al *fare*, anche con l’idea che ciò costituisca un vantaggio per la collettività.⁴ Tale pensiero, come proveremo a mettere in luce nel corso del lavoro, è, per Alberti, connesso con uno dei tre scopi per i quali l’uomo è «posto in vita»: cioè quello del raggiungimento della felicità.⁵ Questo fine non è perseguibile, cercheremo di dimostrare, se non tramite l’utilizzo, da parte dell’uomo, dell’artificio e della maschera. A questo proposito, specifichiamo fin da ora che la produzione e l’azione non hanno il loro sbocco naturale soltanto nella produzione artistica. Anche i rapporti sociali sono il

³ L.B. Alberti, *De re aedificatoria libri decem* [1452] (editio princeps, Firenze, 1485), ed. consultata per la versione latina Id., *De re aedificatoria*, a cura di G. Orlandi e P. Portoghesi, Milano, il Polifilo, 1966, p. 11: «Siquid ad rem aedificatoriam excogitarit, volens ac lubens non proferat et quasi iubente natura usui hominum propelet». Nella traduzione di G. Orlandi: «E se [l’uomo] fa qualche scoperta in questo campo [ars aedificatoria], ben volentieri ne dà notizia e quasi spinto da un bisogno naturale la propaga perché gli uomini se ne servano». Per la traduzione italiana, si è fatto riferimento alla seguente edizione: L.B. Alberti, *L’Architettura*, Milano, il Polifilo, 1989, p. 8. I numeri di pagina relativi al *De re aedificatoria* fanno sempre riferimento, per l’edizione latina, alla pubblicazione del 1966 e, per la traduzione italiana, alla pubblicazione del 1989.

⁴ Id., *De iciarchia*, in Id., *Opere volgari*, II, a cura di C. Grayson, Bari, Laterza, 1996, p. 198: «Due cose in tutta la vita così a’ giovani come a’ vecchi, a’ ricchi come a’ poveri sono pestifere e da fuggirle, anzi da pugnare assiduo contro loro con ciò che a noi sia concesso: l’ozio e la voluttà. [...] Non dede la natura all’omo tanta prestanza d’ingegno, intelletto e ragione perché e’ marcisse in ozio e desidia. Nacque l’omo per essere utile a sé, e non meno agli altri. La prima e propria utilità nostra sarà adoperar le forze dell’animo nostro a virtù, a riconoscere le ragioni e ordine delle cose, e indi venerare e temere Dio. E questo officio qual presta e riceve l’uno all’altro in vita aiutandosi insieme a’ bisogni umani, se tutti vivessimo oziosi, quanta sarebbe miseria essere nati omini! Per l’ozio diventiamo impotenti e vilissimi. L’arte dovute alla vita s’apparano facendo. Chi non se adopera per apprendere el suo bisogno, non lo assequisce mai. Così chi non saprà, non potrà né per sé né per altri»; Id., *I libri della Famiglia*, a cura di R. Romano e A. Tenenti, nuova ed. a cura di F. Furlan, Torino, Einaudi, 1994, p. 160. «Mi pare da credere sia l’uomo nato, certo non per marcire giacendo, ma per stare facendo./ L’ingegno, lo ’ntelletto e giudizio, la memoria, l’apetito dell’animo, l’ira, la ragione e consiglio e l’altre divine forze e virtù con le quali l’uomo vince la forza, volontà e ferocità d’ogni altro animale, non so quale stolto esserci date per nolle molto adoperare».

⁵ *Ivi*, p. 164. I tre fini per i quali l’uomo è posto in vita sono: «Usare le cose, per essere virtuoso e diventare felice», *ibid.*

risultato di una volontà conoscitiva e costruttiva, perché sono architettati e calcolati con una cura non minore di quella dell'architetto che progetta il proprio *aedificium*.

Il secondo fattore che si è preso in considerazione, e che concerne la fattibilità dell'operazione che l'individuo intende portare a compimento, consiste nel porre attenzione alle modalità e al piano nel quale l'intervento dell'uomo va a inserirsi. La *vis cognoscendi* e la *vis operandi*, infatti, trovano riscontro o entro l'ambito della natura oppure entro quello della *civitas* (intesa anche nel suo aspetto più essenziale, cioè come *familia*). L'intervento dell'uomo entro l'ordine naturale e dell'individuo entro l'ordine sociale rischia di essere, se non è ben calcolato e progettato, assai dannoso per colui che si cimenta nell'azione. In questo senso, se si vuole fare un collegamento con quest'idea e le vicende biografiche di Alberti (senza con ciò volere ridurre il discorso a psicologismi), si potrebbe ipotizzare che una delle urgenze di Alberti - figlio illegittimo ed esiliato che prova a ricucire i rapporti con una famiglia distante e con una città che per lungo tempo lo rifiuta, e di Alberti architetto che interviene su un ordine naturale - stia nel tentativo di costruire una strategia che renda efficace e accetta la sua propria naturale tensione a edificare, a trovare un proprio margine di intervento nella natura e nella società di cui fa parte.

Proprio in questo tipo di considerazioni si inserisce e si rende necessaria l'analisi dei concetti di *artificio* prima e di *maschera* poi. Queste due nozioni appaiono legate, infatti, all'impossibilità da parte dell'uomo di esimersi dall'esercitare la propria forza razionale indagatrice e dall'applicarsi in attività che hanno un riflesso concreto nella realtà naturale e sociale. L'artificio si viene a configurare come quella produzione e azione umana volta a realizzare le tensioni dell'animo e a proteggere il corpo e, quindi, a ricercare uno stato di felicità che sembra dalla natura preconizzato ma, di fatto, almeno nell'immediato, negato. Un compito, questo, del raggiungimento della felicità che l'artificializzazione dell'uomo, ancora situata a un primo stadio, non è capace di assolvere. Perché l'artificio (il quale, come proveremo a dimostrare, si configura come la modifica da parte dell'uomo stesso della propria indole *bona* a una sospettosa e ingannatrice, unita a un atteggiamento di contrasto e di dominio verso l'ordine

della natura e della *civitas*) conduce inevitabilmente a uno stato di conflitto, nel quale - come è facilmente intuibile - è difficile conseguire la felicità. La soluzione che ci appare ipotizzata da Alberti è quella di un'iperbolizzazione dell'artificio medesimo. A nostro avviso, egli ritiene possibile che un artificio ulteriore sia in grado di nascondere, senza però eliminarla, quella condizione di artificialità costruita dall'uomo.

Si è ritenuto di potere individuare nella metafora della *maschera*, della *persona*, uno degli elementi principali di questa tecnica. Il presente lavoro prova quindi ad analizzare le condizioni che conducono l'uomo a predisporre artifici ed espedienti, e a indossare maschere (*personae*) utili alla soddisfazione di un'indole umana *attiva, edificatrice*. Altresì si procede con un'analisi delle ragioni che portano a ritenere che la messa in pratica di quella condizione (artificiale) sarà via per il conseguimento della felicità.

Tale tipo di ricerca ha richiesto che fosse messo in luce e sviscerato un secondo argomento. Questo riguarda l'apparente contraddizione tra una natura, la quale non ammette sbagli e genera perfetta ogni cosa, e l'uomo che, figlio di quella stessa natura, pare essere una creatura assai fragile e mancante di molte qualità utili, se non al raggiungimento della felicità, quantomeno alla assenza di infelicità. Ciò che è emerso dal confronto delle fonti è che questa apparente *manca* dell'uomo risolve proprio nella *tecnica* la contraddizione. In altri termini, sembra emergere dai testi albertiani l'immagine di una natura che ha pensato all'uomo, nel suo piano perfetto di creazione degli esseri viventi, non come già felice e perfetto all'origine, ma come *animante* al momento della nascita imperfetto, ma perfettibile in potenza grazie all'uso della tecnica alla quale, per natura, risulta essere predisposto. Un animale 'tecnico', dunque, che sarebbe infelice se carente di quella parte indagatrice e operatrice che lo conduce a vivere mediante artifici e con essi a convivere con la natura e con gli altri uomini; una sorta di *entelechia* aristotelica che vede nel pieno esercizio della facoltà di ragione e nella concretizzazione della capacità operativa umana la soluzione a un'imperfezione naturale che riguarda l'uomo alla sua nascita, ma che si dissolve - per così dire - secondo un programma naturale: con la messa a punto dell'artificio, inteso, in ultima analisi, nella sua dimensione di maschera. *Maschera*, quindi, come artificio

potenziato, ma anche come elemento capace di ricondurre l'uomo a una condizione ideale (alla quale la natura lo vuole destinato) di concordia con la natura stessa e con gli altri uomini. Specificamente nel caso in cui la maschera assolva in maniera completa e totalmente efficace alla propria funzione (il che significa che anche la durata della riuscita dell'inganno dell'artificio è assai lunga, almeno fino al termine della vita dell'individuo), quella stessa viene a coincidere, ci è sembrato di poter rilevare, con la virtù, ovvero con l'annullamento della maschera. Infatti, una delle caratteristiche principali di coloro che posseggono la virtù consiste nella capacità di mostrare le qualità prime e positive consegnate dalla natura all'uomo (cioè quelle caratteristiche che fanno dell'uomo un essere socievole e incline alla concordia). Soprattutto, poiché la virtù che induce a rivelare la vera natura piuttosto che a mostrare un'apparenza⁶ permette di retrocedere a uno stato pre-artificiato, conservando, però, tutti i vantaggi di quello. La condizione del virtuoso non è ideale, un modello separato dalla realtà cui si deve guardare, ma che è concretamente impossibile raggiungere. Non solo è possibile divenire virtuosi, ma quella condizione non è neppure esclusiva di una sola parte del genere umano, nel senso che ognuno in potenza può divenirlo. A ciò si aggiunge che anche per il virtuoso è stato necessario, almeno all'inizio, simulare e dissimulare, interagire e operare entro una realtà non differente da quella nella quale ogni individuo è inserito. La peculiarità dell'essere virtuosi consiste nella capacità di portare a compimento, più di ogni altro, il processo di sviluppo di ogni essere umano. Infatti ogni uomo solamente in seguito al suo realizzarsi di *animale razionale e tecnico* (e quindi di superare le difficoltà cui la natura e la società lo sottopone) è pronto a recuperare e a esercitare quell'indole *bona* che gli apparteneva *ab origine*. Solo attraverso questo passaggio l'uomo potrà dare seguito a una vera concordia con gli altri uomini, condizione indispensabile, per Alberti, per potersi dichiarare felici.

Il discorso relativo alla virtù, induce, infine, ad aprire un ultimo capitolo nel quale si pone in evidenza la linea prettamente rinascimentale abbracciata da Alberti tramite l'uso del concetto di tempo. Non appare impossibile, infatti, che

⁶ Cfr. *infra*, par. 4B.

egli intraveda nella possibilità di retrocedere a un momento originario e felice della storia dell'uomo (seppure solo idealmente, attraverso l'esercizio della virtù) la concretizzazione di un uso 'proprio' del tempo che, lasciato a discrezione dell'uomo, può, come già accennato sopra, essere gestito, al pari di ogni altro bene proprio (animo e corpo), «bene» o «male». Ed è proprio a partire da questa dimensione di 'uso proprio', declinata nel recupero del passato in funzione delle esigenze presenti, che trapela la linea squisitamente rinascimentale seguita dall'autore. Un proposito, tra l'altro, quello di recuperare il passato e di gestire la storia come un bene che non appartiene ad altri se non all'uomo, che permette ad Alberti, umanista e architetto, di applicare quest'idea anche dal punto di vista della scrittura dei suoi testi e della progettazione relativa alle arti.

Come ultima considerazione, aggiungiamo che molti dei motivi che ricorrono nella filosofia albertina hanno avuto fortuna, seppure con declinazioni diverse, anche presso altri autori rinascimentali, vuoi perché questi attingevano alle medesime fonti che utilizzava Alberti, vuoi perché trovavano proprio negli scritti albertiniani uno spunto di riflessione. Ci si riferisce, ad esempio, al tema della contrapposizione tra virtù e fortuna o, per rimanere ancora più aderenti all'indagine di questa tesi, a quello della simulazione e della maschera.

In alcuni studi dedicati a Giordano Bruno,⁷ Michele Ciliberto si dedica proprio all'analisi di questi temi: non solo nota come, ad esempio, Bruno ebbe «un rapporto assai intenso con i testi di Alberti, come si vede nello *Spaccio* dominato dalla figura di Momo»,⁸ ma illustra anche come altri esponenti della filosofia e della cultura rinascimentale fecero propri del loro pensiero temi che ritroviamo anche nella filosofia di Alberti. Così, ancora secondo Ciliberto, per Alberti «la dissimulazione è struttura fondamentale del vivere dell'uomo, in un mondo dominato dalla 'maschera'; in Machiavelli è forma costitutiva dell'agire e del potere politico; per Guicciardini è la 'tecnica' alla quale è necessario ricorrere nella realtà di un universo dal quale sia Dio che la giustizia sono totalmente

⁷ M. Ciliberto, *L'occhio di Atteone. Nuovi studi su Giordano Bruno*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2002.

⁸ *Ivi*, p. 128.

assenti»,⁹ mentre per Montaigne essa è «un vizio del quale occorre prendere coscienza per liberarsene».¹⁰ Ovviamente questi sono solo accenni, spunti per una riflessione sulla ricezione del pensiero albertiano che non abbiamo potuto approfondire in questo lavoro, ma che lasciano intendere l'attualità della filosofia di Alberti rispetto a filosofie più vicine e lontane nei tempi e nei luoghi.

⁹ *Ivi*, p. 132.

¹⁰ *Ivi*, p. 116.

Alcuni appunti sulla vita di Leon Battista Alberti

Sulla corrispondenza tra le vicende biografiche di Alberti e i suoi scritti ha insistito Eugenio Garin, il quale è giunto a sostenere che «ogni discorso albertiano è traversato da un motivo autobiografico».¹¹ A questo proposito, la storiografia più recente si è mossa in una direzione diversa, ma non opposta, nel senso che più di uno studioso ha teso ad ammorbidire l'idea che le opere di Alberti fossero quasi il riflesso del trascorso della sua vita. Francesco Furlan, ad esempio, ha sottolineato come «les lectures de l'œuvre d'Alberti sous l'angle strictement autobiographique ne rencontrent aujourd'hui qu'un succès limité»¹² e Cesare Vasoli afferma, in un recente contributo, di non essere d'accordo con «il tentativo di risolvere la sua [di Alberti] perenne inquietudine nella storia di una vita che dal pessimismo giovanile sarebbe approdata alla conclusione 'positiva' dell'*Iciarchia*, transitando per la celebrazione architettonica dell'armonia».¹³

Si è d'accordo col ritenere che le vicende biografiche di Alberti non siano l'unico punto di riferimento per la lettura delle sue opere, ma è evidente che alcune scelte intellettuali di Alberti ne furono influenzate, basti pensare alla stesura de *I libri della Famiglia* o del *De re aedificatoria*. È per questa ragione che ci si sofferma, anche se brevemente, su alcuni aspetti (la storia familiare, la formazione e le amicizie intellettuali) della vita di Alberti.

Qualche elemento di richiamo tra vita e opere lo si trova già suggerito a poche pagine dall'*incipit* del primo de *I libri della Famiglia*, ove si legge che il nonno di Leon Battista, Benedetto Alberti, in viaggio con alcuni amici a Rodi, racconta le «inique e acerbe calamità» subite dalla Famiglia Alberta e di come la fortuna avesse inferto «iniuria troppo grande» a quella famiglia.¹⁴ Benedetto Alberti si riferisce agli avvenimenti politici fiorentini - in particolare al tumulto dei Ciompi e

¹¹ E. Garin, *Studi su Leon Battista Alberti* in Id., *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Bari, Laterza, 1975, p. 164.

¹² F. Furlan, *Studia albertiana. Lectures et lecteurs de Leon Battista Alberti*, Torino, Aragno - Paris, Vrin, 2003, p. 266.

¹³ C. Vasoli, *Alberti e la cultura filosofica*, in R. Cardini e M. Regoliosi (a cura di), *Alberti e la cultura del Quattrocento*. Atti del convegno internazionale del Comitato Nazionale VI Centenario della Nascita di Leon Battista Alberti, Firenze, 16, 17, 18 dicembre 2004, Firenze, Polistampa, 2007, p. 26.

¹⁴ L.B. Alberti, *I libri della Famiglia*, cit., pp. 24-25.

all'ostilità dimostrata da parte degli Albizzi - che coinvolsero pienamente la sua famiglia e ne determinarono l'esilio a partire dal 1387.¹⁵ Dal 1400, racconta Girolamo Mancini nella biografia dedicata a Leon Battista Alberti, venne perfino posta una taglia che prometteva «dai millecinquecento ai tremila fiorini ed importanti privilegi a chi consegnasse vivo o morto un Alberti dichiarato ribelle».¹⁶ Dal 1401, anno cruciale per la storia della famiglia, tutti gli uomini di casa Alberti, che avevano superato i sedici anni furono costretti all'esilio.

Sebbene nel 1428 parte dei diritti venisse riacquistata e parte della Famiglia fosse stata riammessa a Firenze, gli Alberti dovettero attendere il 1434 per ottenere la revoca definitiva del bando.¹⁷ Per questa ragione quando, il 18 febbraio del 1404,¹⁸ Battista Alberti nacque, i suoi genitori non si trovavano nella città di Firenze, ma a Genova, ove suo padre Lorenzo, allora ricco commerciante, colpito anch'egli dal bando del 1401, aveva deciso di stabilirsi.¹⁹ La storia biografica e intellettuale di Leon Battista Alberti - vale la pena di sottolinearlo - non coincide solamente con gli avvenimenti della sua vita, ma è anche segnata dalle vicende, seppure lontane nel tempo, della "famiglia Alberta", alla cui storia egli si sentiva molto legato. Del resto, il bando inflitto alla famiglia (del quale, per

¹⁵ Stefano Borsi individua nell'anno 1387 la data della prima deliberazione contro gli Alberti. Cfr. S. Borsi, *Testimonianze biografiche*, in *L'uomo del Rinascimento. Leon Battista Alberti e le arti a Firenze tra ragione e bellezza*, a cura di C. Acidini e G. Morolli, Firenze, Mandragora/Maschietto editore, 2006, p. 80. Lo stesso anno è confermato dal saggio di Paola Massalin, *Gli Alberti: "gente sode e ricche"*, in *L'uomo del Rinascimento*, cit., p. 52 e da Luca Boschetto, *Leon Battista Alberti e Firenze*, Firenze, Olschki, 2000, p. 3. Nella nota bio-bibliografica a cura di Ruggero Romano e Alberto Tenenti, la data dell'esilio è anticipata di dieci anni (1377) cfr. L.B. Alberti, *I libri della Famiglia*, Torino, Einaudi, 1972, p. XLI.

¹⁶ G. Mancini, *Vita di Leon Battista Alberti*, Roma, Bardi Editore, 1971, p. 8.

¹⁷ Cfr. M. Paoli, *Leon Battista Alberti 1404-1472*, Paris, Les Étudiants de l'imprimeur, 2004 (tr. italiana M. Paoli, *Leon Battista Alberti*, Torino, Bollati Boringhieri 2007), p. 1.

¹⁸ La data di nascita di Alberti è stata a lungo considerata incerta. Un recente studio di Paola Massalin ha consentito finalmente di stabilire che quella data coincide con il 18 febbraio 1404. La Massalin infatti ha rinvenuto in un codice manoscritto (*Conventi Soppressi I IX 3*), conservato presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze e contenente il *De legibus* di Cicerone, alcune annotazioni autografe di Alberti. Tra queste annotazioni si trovano anche alcuni schemi preparatori per oroscopi dove figura anche quello dell'autore stesso, completo di data di nascita. Cfr. P. Massalin, *Una nuova fonte sulla nascita dell'Alberti: il ms. Conv. Sopp. I ix 3 della Bibl. Nazionale di Firenze*, «Albertiana», VII, 2004, pp. 237- 246.

¹⁹ Della madre di Battista si sa molto poco. Garin riconduce la nascita di Battista a una relazione extraconiugale tra Lorenzo Alberti e Bianca Fieschi, vedova Grimaldi. Cfr. E. Garin, *Il pensiero di Leon Battista Alberti: carattere e contrasti*, «Rinascimento», 12, 1972, p. 8. Cfr. anche la scheda di M. Scalini dedicata allo *Stemma degli Alberti* in *L'uomo del Rinascimento*, cit., p. 55. Ancora qualche notizia si può trovare nel lavoro di P. Massalin, *Una nuova fonte della nascita degli Alberti*, cit., pp. 237- 246.

ragioni quantomeno temporali, visto che Battista sarebbe nato diciassette anni dopo la cacciata, egli non poteva né essere né sentirsi corresponsabile) doveva averlo posto in uno stato di disagio forzato. Tuttavia, a un medesimo tempo, proprio l'esilio lo aveva consegnato a una condizione di comunanza e di solidarietà con i suoi parenti i quali sarebbero potuti essere, per lui, estranei o persino antagonisti, se la sventura non avesse assunto un carattere "familiare". Figlio illegittimo e, per questa ragione, svantaggiato nel testamento paterno, disprezzato anche dai propri parenti, "meno Alberti" tra tutti gli altri Alberti, Leon Battista doveva vivere, paradossalmente, quella condizione - l'esilio -, più di ogni altra cosa, come segno e oggettivazione dell'appartenenza alla «nostra famiglia Alberta».²⁰

La famiglia, che si era spostata, nel corso del Duecento, da Catenaia (nel Casentino toscano, ove possedeva alcuni castelli),²¹ a Firenze, aveva stabilito con quella città un legame molto forte. Dei luoghi d'origine gli Alberti avevano mantenuto il ricordo almeno dello stemma familiare, raffigurato da uno scudo azzurro diviso in spicchi da quattro catene, unite centralmente da un anello, che stavano a indicare, appunto, il luogo di provenienza: le Alpi Catenaie. A Firenze, poi, come descrive Girolamo Mancini nella *Vita di Leon Battista Alberti*, erano riusciti a diventare potenti banchieri e commercianti, e avevano assunto un ruolo non secondario nella vita politica cittadina. Già Rustico da Catenaria, giurista, il primo degli Alberti che lasciò il luogo d'origine per trasferirsi a Firenze, svolse l'attività di cancelliere in quella città, e, verso la fine del Duecento, Alberto Alberti, trisavolo di Leon Battista, assunse, per la prima volta nella storia degli Alberti, la carica di priore, un ruolo che verrà ricoperto dai membri della famiglia per altre cinquantadue volte. Nonostante la reputazione che la famiglia si era guadagnata a Firenze dal punto di vista politico e commerciale, e nonostante durante gli anni d'esilio gli Alberti avessero proseguito con successo l'attività economica, questi, poco dopo il ritiro definitivo del bando, si erano molto indeboliti e avevano perso il ruolo di banchieri papali (venendo sostituiti dai

²⁰ L.B. Alberti, *I libri della Famiglia*, cit., p. 4.

²¹ G. Mancini, *Vita di Leon Battista Alberti*, cit., p. 3.

Medici), affievolendo, in tale maniera, anche il prestigio che li aveva resi famosi in tutta Europa.²²

I primi decenni della vita del giovane Battista (il prenome di Leone si ritiene lo avesse aggiunto egli stesso, oppure, come ha indicato Giorgio Vasari ne *Le Vite*, gli era stato assegnato dalla Città di Firenze, come ad indicare che egli primeggiava nei saperi, così come il leone è principe tra gli animali),²³ sono, per molte ragioni, difficili. Anzitutto a causa della condizione di esilio, e quindi di lontananza, da Firenze, città cui si sentiva legato non, ovviamente, per affetto e nostalgia di un luogo che non aveva direttamente conosciuto, ma perché connesso alla sua storia familiare (non sappiamo con certezza se Alberti farà effettivamente ritorno presso il capoluogo toscano con la prima revoca parziale di esilio del 1428, oppure se si fermò in città durante lo stesso 1434, anno dell'annullamento definitivo del bando).²⁴ Inoltre, la morte dei genitori, in particolare quella del padre Lorenzo (1421) quando egli era appena diciassettenne (la madre era morta quando Battista aveva solo due anni), complicò i rapporti con i parenti tanto idealizzati nei libri dedicati, appunto, alla sua famiglia, la quale non doveva essere, in realtà, così unita e protettiva nei suoi confronti. Non meno grave era la sua condizione di figlio naturale che gli aveva reso impossibile l'acquisizione, per eredità, dei beni immobili. Sia per Battista che per Carlo, anch'egli figlio

²² Per quanto riguarda le vicende della famiglia degli Alberti si vedano G. Mancini, *Vita di Leon Battista Alberti*, cit., pp. 1-16; L. Boschetto, *Leon Battista Alberti e Firenze*, cit., pp. 3-67; M. Paoli, *Leon Battista Alberti 1404-1472*, cit., pp. 17-18; F. Borsi, *Leon Battista Alberti, L'opera completa*, Milano, Electa, 1996³, pp. 8-9. Tra le altre, si veda anche la nota bio-bibliografica a cura di R. Romano e A. Tenenti in L.B. Alberti, *I libri della Famiglia*, cit., pp. XLI-XLII. Una schematica ed efficace biografia si trova anche in L. Bertolini, *Leon Battista Alberti*, «Nuova informazione bibliografica» 2/04, Bologna, il Mulino, 2004, pp. 245-249.

²³ G. Vasari, *Le vite de' più eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani, da Cimabue insino a' tempi nostri*, Firenze, Lorenzo Torrentino, 1550. Ed. consultata, a cura di L. Bellosi e A. Rossi, Torino, Einaudi, 1986, p. 358: «LEONI BAPTISTAE ALBERTO VITRUVIO FLORENTINO/ ALBERTUS IACET HIC LEO, LEONEM/ QUEM FLORENTIA IURE NUNCUPAVIT, / QUOD PRINCEPS FUIT ERUDITIONUM/ PRINCEPS UT LEO SOLUS EST FERARUM».

²⁴ Esistono pareri discordanti riguardo il primo "rientro" di Leon Battista Alberti a Firenze. Paolo Portoghesi nella *Introduzione* al *De re aedificatoria* ipotizza come data il 1428: cfr. L.B. Alberti, *L'Architettura*, p. IX. Così sostiene anche Stefano Borsi: cfr. *Testimonianze biografiche in L'uomo del Rinascimento*, cit., p. 73. Diverso il parere di Paoli in *Leon Battista Alberti*, cit., pp. 19-20, che ritiene che nel 1428 l'umanista non sia passato per Firenze, ove si stabilirà nel 1434. Anche L. Boschetto affronta il problema della datazione del rientro di Alberti a Firenze. Cfr. L. Boschetto, *Leon Battista Alberti e Firenze*, cit., pp. 77-83. Per i rapporti di Alberti con la città di Firenze e la cultura fiorentina cfr. R. Cardini, *Alberti a Firenze*, in *Alberti e la cultura del Quattrocento*, cit., pp. 223 - 266.

illegittimo di Lorenzo, il padre si era risolto ad assegnare, dichiarandolo nel proprio testamento, 4000 ducati d'oro a ciascuno dei figli, con il divieto per loro di avanzare qualsiasi pretesa riguardo agli altri beni.²⁵ La questione, è evidente, non era solo economica. Venire escluso dall'eredità paterna significava per Battista Alberti essere rifiutato, come avviene al *pupillus* dell'intercenale omonima, dal nucleo familiare.²⁶

La formazione di Alberti avviene, quindi, forzatamente, per lo più fuori dalla città di Firenze, e, prima di tutto, a Padova, ove aveva cominciato gli studi, quattordicenne, presso la scuola di Gasparino Barzizza. Là aveva dato avvio alla sua formazione letteraria. Nella scuola di Barzizza studiò il latino, coltivando soprattutto l'interesse per Cicerone, il che doveva essere piuttosto normale dato che il suo maestro si occupò intensamente dell'oratore romano. A Padova aveva anche appreso il greco sotto la guida di Francesco Filelfo, allievo anch'egli di Barzizza. Tuttavia, quanto la sua conoscenza della lingua greca fosse approfondita è ancora questione aperta. Se Mancini sosteneva che Alberti sapesse il greco e supponeva che, in virtù di questa competenza, Biagio Molin avesse richiesto la sua presenza, in qualità di traduttore, al concilio di Ferrara/Firenze,²⁷ gli ultimi studi propendono per il contrario. Si ritiene che il giovane umanista avesse giusto appreso le basi del greco: nei testi albertiani i riferimenti ai passi di

²⁵ Cfr. P. Benigni, *Tra due testamenti: riflessioni su alcuni aspetti problematici della biografia albertiana*, in E. Bentivoglio (a cura di), *Il testamento di Leon Battista Alberti. Il manoscritto Statuti Mss. 87 della Biblioteca del Senato della Repubblica 'Giovanni Spadolini'. I tempi, i luoghi, i protagonisti*, Roma, Gangemi, 2005, p. 73.

²⁶ È nell'intercenale *Pupillus* che Alberti esprime il proprio risentimento verso la famiglia, la quale è connotata da qualità assai diverse da quelle auspicata ne *I libri della Famiglia*. In questo racconto è descritta la sventura di Filoponio, il quale, morto il padre quando era ancora giovane, non solo rimase in esilio «sine ullis parentibus», ma fu anche «spoliatus» dei beni paterni dagli amici di famiglia così da doversi ridurre a mendicare «apud extraneos». Cfr. L.B. Alberti, *Pupillus*, in *Intercenales*, cit., p. 12. Nell'identificare Filoponio con lo stesso Alberti sono concordi: F. Bacchelli e L. D'Ascia, *ivi*, p. 11, E. Garin, *Venticinque intercenali inedite e sconosciute di Leon Battista Alberti*, «Belfagor», XIX, n. 4, luglio 1964, p. 387, I. Garghella nell'introduzione a L.B. Alberti, *Le intercenali*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1998, p. 17. Per quanto riguarda i rapporti conflittuali tra Alberti e la sua famiglia cfr. E. Garin, *Il pensiero di Leon Battista Alberti*, cit., in particolare pp. 5-8.

²⁷ G. Mancini, *Vita di Leon Battista Alberti*, cit., p. 154: «Al momento dell'apertura del concilio i greci navigavano verso Venezia, e per ossequiarli allo sbarco fu dal papa inviato il patriarca Molin, il quale l'8 febbraio 1438 insieme con numerosi prelati riveri l'imperatore bizantino, pochi giorni dopo visitato dal cardinale Albergati, che come interprete aveva condotto seco frate Ambrogio Traversari. Col medesimo intento suppongo dal Molin voluta la compagnia di Battista attesa la conoscenza del greco da lui posseduta secondo ne sono convintissimo».

autori greci sono spesso generici e, ove si trovano le citazioni, esse sono, per lo più, riportate di seconda mano, cioè filtrate e recuperate da autori latini, ad esempio, da Cicerone e da Seneca.²⁸

Dopo il soggiorno padovano, Alberti si sposta a Bologna, ove si laurea, nel 1428, in diritto canonico. Lo sforzo, soprattutto di tipo mnemonico, dovuto al lungo applicarsi a questo tipo di studio, gli causa gravi problemi di salute, tanto che i medici devono prescrivergli un periodo di vacanza. È allora che Alberti che, come racconta nella sua autobiografia, «sine litteris esse non posset», si dedica alla filosofia e alla matematica, poiché ritiene che l'esercizio su quelle «artes» comporti uno sforzo di «ingenium» più che di memoria, contrariamente a quanto potevano richiedere gli *studia juridica*.²⁹ Saranno proprio queste conoscenze relative alle matematiche e alla filosofia, più che gli studi giuridici, a essere a fondamento delle riflessioni di Alberti tanto nei suoi trattati d'arte quanto negli altri scritti. Non che i riferimenti alle conoscenze nell'ambito del diritto siano assenti nelle sue riflessioni: rimandi a questa competenza si trovano non solo nel *De jure*, ove la presenza di collegamenti al diritto è facilmente immaginabile, ma anche, ad esempio, in alcune intercenali, ne *I libri della Famiglia*, o, addirittura, nel suo trattato di architettura: il *De re aedificatoria*. Tuttavia, quelle competenze in diritto

²⁸ Cfr. L. Bertolini, *Per la biblioteca greca dell'Alberti*, in *Leon Battista Alberti. La biblioteca di un umanista*, Firenze, Mandragora, 2005, pp. 101-103; M. Paoli, *Leon Battista Alberti*, cit., p. 32.

²⁹ Anonimo, *Leonis Baptistae de Albertis vita*, ed. a cura di R. Fubini e A. Menci Gallorini, «Rinascimento», ser. 2, 12 (1972), p. 70: «Tandem ex medicorum iussu studia haec, quibus memoria plurimum fatigaretur, prope efflorescens intermisit. Verum, quod sine litteris esse non posset, annos natus quatuor et viginti ad phisicam se atque mathematicas artes contulit; eas enim satis se posse colere non diffidebat, siquidem in his ingenium magis quam memoriam exercendam intelligeret». Il vocabolo “phisicam” è, nell'edizione critica utilizzata, corretto con “philosophiam”, cfr. *ibid.* Anicio Bonucci manteneva nella trascrizione e traduzione ottocentesca della *Vita di Leon Battista Alberti* la lezione “phisicam” e non “philosophiam”, cfr.: Anonimo, *vita di Leon Battista Alberti*, in *Opere Volgari*, Firenze, Tipografia Galileiana, 1843, pp. XCIV e XCV.

Dell'abbondono degli studi giuridici in favore di quelli filosofici si trova menzione anche nella lettera scritta da Alberti all'amico pratese Francesco Coppini che precede il trattato latino *De jure*. Si riporta qui di seguito l'inizio della lettera pubblicata nell'edizione di opuscoli morali commentati da Cosimo Bartoli: «Ancor che mentre che io ti scrivevo questa littera o Coppino, io mi fussi un pezzo alienato da vostri scritti delle leggi, et ritornato alli studij di Filosofia, giudicai non di meno che mi si aspettassi di soddisfare in questo al desiderio tuo, di andare cioè riesaminando con la memoria quali fussero le regole delle leggi, che per havere intralasciato di leggerle, mi erano quasi uscite dalla memoria [...]»: L.B. Alberti, *Dello amministrare la ragione*, in *Opuscoli morali* di Leon Battista Alberti gentil'uomo fiorentino, in Venetia, appresso Francesco Franceschi senese, 1568, p. 128. Sebbene la *Vita* sia un testo anonimo ci sono ragioni sufficienti per ritenerlo un'autobiografia. A questo proposito si confrontino i commenti alla *Vita* di Anicio Bonucci e di Riccardo Fubini e Anna Menci Gallorini.

canonico, sulle quali Alberti si era formato, trovano solo, uno «spazio residuale» nei suoi scritti.³⁰ A ciò si aggiunga che non di rado i riferimenti, anche per l'ambito giuridico, vanno agli studi classici, a Cicerone in particolare, al *De officiis*, alle *Tusculanae disputationes*, al *De legibus*.³¹ I continui rimandi ai testi classici greci e latini, che Alberti dichiarava o mescolava nel testo senza esplicitare spesso la fonte, tanto da farne, come ha notato a più riprese Roberto Cardini, un mosaico,³² costituiscono - si potrebbe sostenere - la testimonianza di come le *personae* assunte da Alberti, quella di giurista, di matematico, di architetto e di letterato, dimostrino, nel loro *substratum* - le citazioni degli antichi - la perfetta aderenza con uno dei caratteri più peculiari della filosofia rinascimentale: e cioè il recupero e l'utilizzo originale dell'antico. La modalità di scrittura, i registri linguistici utilizzati a seconda del tema affrontato (dal trattato d'arte, alla commedia, al breve apologo) vengono appunto accomunati dal rimando costante e denso a testi dell'antichità latina e greca. I classici vengono smembrati e le parti ricomposte e adattate a un discorso nuovo e funzionale ai tempi contemporanei all'autore. La produzione scritta di Alberti, seppure ricca di rimandi a frasi o formule note, non risulta puramente imitativa e ripetitiva nei contenuti, ma originale e vivace. Ma ancora più interessante risulta la capacità di Alberti di trasporre dal piano del pensiero, delle *litterae*, a quello della realtà concreta, e in particolare sul piano delle *artes*, questa idea. Ciò risulta evidente, come vedremo nell'ultimo capitolo della tesi, in primo luogo dalla lettura di alcune parti del *De re aedificatoria*.

Si vogliono però qui segnalare altri elementi biografici che dovettero segnare la formazione e la produzione intellettuale di Alberti. Accanto alla cultura classica ricevuta alla scuola di Barzizza, oltre gli studi di diritto canonico, egli doveva assorbire molte idee e suggestioni dagli amici, umanisti e scienziati, con i quali si trovava in contatto. Il carattere difficile, «natura ad iracundiam facili, et animo acri»,³³ poi, doveva portare l'umanista a selezionare e a limitare il numero

³⁰ G. Rossi, *Lo scaffale giuridico nella biblioteca di Leon Battista Alberti* in *Leon Battista Alberti. La biblioteca di un umanista*, cit., p. 172.

³¹ *Ibid.*

³² Cfr. *infra*, nota 445.

³³ Anonimo, *Leonis Baptistae de Albertis vita*, cit., p. 72.

di amici, con i quali soleva scambiare opinioni sulle lettere,³⁴ senza che ciò confliggesse con gli interessi verso le arti, anche meccaniche. Il suo desiderio di conoscenza lo portava a interrogare fabbri, architetti, barcaioli, calzolai per scoprire i segreti e le particolarità delle *artes*.³⁵ Al contempo, tra le amicizie e i contatti dei quali Alberti si circondava, si possano annoverare, tra gli umanisti, Tommaso Parentucelli da Sarzana (futuro papa Niccolò V), che aveva conosciuto nella stagione di studio bolognese; Leonardo Dati, il quale probabilmente aveva sollecitato Alberti a scrivere il *De componendis cifris* (trattatello di arte combinatoria) e aveva collaborato con lui alla realizzazione del Certame coronario del 1441; Paolo Codagnello; Lapo da Castiglionchio; Leonardo Bruni e Poggio Bracciolini (nonostante gli accesi contrasti che con costoro si erano venuti a creare durante il Certame coronario). Ma Alberti frequentava anche il matematico Luca Pacioli, l'astronomo, geografo e matematico Paolo Toscanelli, al quale dedicherà il proemio del primo libro delle sue *Intercenales*,³⁶ e Nicola Cusano.³⁷ Mancini riferisce, inoltre, come egli divenisse intimo «del Brunelleschi, di Donatello, di Lorenzo Ghiberti, di Luca della Robbia, di Masaccio»,³⁸ e di come conobbe Leonardo. Probabilmente non tutte le notizie raccolte da Mancini sono esatte, almeno, come sostengono alcuni studiosi,³⁹ per quanto riguarda Filippo Brunelleschi, che seppure chiamato confidenzialmente Pippo nella versione volgare del *De Pictura*,⁴⁰ forse non aveva condiviso con Alberti una vera amicizia. Tuttavia, pare importante sottolineare come la pluralità di interessi e sollecitazioni intellettuali, dalle quali Alberti era suggestionato, dovevano avere generato in lui l'idea che lo scibile, la conoscenza delle lettere e le competenze nelle arti, non

³⁴ *Ibid.*: «Familiares arcessebat, quibuscum de litteris et doctrina suos habebat perpetuos sermones, illisque excribentibus dictabat opuscula».

³⁵ *Ibid.*: «A fabris, ab architectis, a naviculariis, ab ipsis sutoribus et sartoribus sciscitabatur, si quidnam forte rarum sua in arte et reconditum quasi peculiare servarent».

³⁶ Tra l'altro nella *Vita* anonima si legge: «Extant eius epistolae ad Paulum phisicum, in quibus futuros casus patriae annos integros ante praescripserat», *ivi*, p. 76.

³⁷ Cfr. E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, ed. italiana *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Milano, La Nuova Italia, 2001, p. 86. Partendo dal lavoro di Cassirer, anche Kurt Flasch analizza i rapporti tra Alberti e Cusano. Cfr. K. Flasch, *Niccolò Cusano e Leon Battista Alberti*, in *Leon Battista Alberti e il Quattrocento. Studi in onore di Cecil Grayson e Ernst Gombrich*, Atti del convegno internazionale, Mantova, 29 – 31 ottobre 1998, a cura di L. Chiavoni, G. Ferlisi, M.V. Grassi, Firenze, Olschki, 2001, pp. 371 – 380.

³⁸ G. Mancini, *Vita*, cit., p. 118.

³⁹ Cfr., ad esempio, M. Paoli, *Leon Battista Alberti*, cit., p. 42.

⁴⁰ L.B. Alberti, *De Pictura* in Id., *Opere volgari*, a cura di C. Grayson, III, Bari, Laterza, 1973, p. 8.

dovevano e non potevano essere separate. Soprattutto, in lui, attento osservatore della natura umana, doveva essere maturata l'idea che tanto l'uomo di *litterae* quanto lo scienziato o l'artigiano godevano di un denominatore comune. Tale punto di raccordo permetteva di costruire un rapporto di intercomunicabilità e trasversalità tra i diversi ambiti di conoscenza ed esperienza: un aspetto, questo, che trapela, in modo più o meno evidente, dai suoi scritti. Il pensiero di fondo è che le lettere non siano un ambito slegato e distinto delle arti, ma anzi, che costituiscano strumento utile di divulgazione, in modo diretto (nel caso dei trattati d'arte) o indiretto (nel caso degli altri scritti) di una tensione *operandi* dell'uomo. Per simmetria, le opere architettoniche, pittoriche, scultoree, e, più indirettamente, anche le produzioni artigianali, si fanno espressione concreta di teorie e conoscenze che l'uomo, tramite l'ingegno e la *ratio*, scopre ed elabora.

1. GENESI DELL'ARTIFICIO E DELLA MASCHERA

In questo capitolo ci si propone di chiarire analogie e differenze che, nell'ambito dei testi albertiani, sussistono tra il concetto di artificio e quello di maschera e, soprattutto, di individuare, per quanto concesso dai testi, la linea di demarcazione tra l'una e l'altra idea. I due temi, infatti, sono molto vicini ed entrambi legati all'*artificialità* del pensare e del fare umano, ma non per questo possono essere tra loro sovrapponibili e interscambiabili.

Esistono nelle opere di Alberti dei segnali, purtroppo talvolta solo molto fievoli, ma altre volte più marcati e certi, che ci permettono di individuare non solo i legami tra gli aspetti che ci proponiamo di analizzare, ma anche di stabilire una linea, un percorso, meno frammentato rispetto a quanto ci si potrebbe attendere dal pensiero di Alberti, spesso contraddittorio e assai poco sistematico (almeno se si escludono i trattati d'arte).

Il punto di avvio di questa indagine è costituito dall'analisi delle osservazioni elaborate da Alberti sulla natura umana con l'intento di comprendere quali siano, secondo l'autore, le tensioni che caratterizzano l'animo umano. Gli aspetti ai quali ci si riferisce sono coincidenti con la bontà o malvagità dell'indole umana. Il proposito è quindi quello di conoscere se per Alberti l'uomo sia, *naturaliter*, *bonus* oppure *malus* e se l'essere *bonus* o *malus* sia indirizzato solamente verso o *versus* altri individui o, più in generale, nei confronti della natura.

La necessità di proporre questa indagine a monte dello studio sulle relazioni tra l'artificio e la maschera, risiede nel fatto che le due idee (quella di artificio e maschera) appaiono legate e confrontabili se lette cronologicamente, seguendo un'evoluzione temporale, che pare causata, *in primis*, da un'altra evoluzione, un passaggio, anche questo temporale - anche se, si potrebbe precisare, idealmente temporale, come si spiegherà più avanti - da un'indole che caratterizza l'uomo al momento della sua nascita a una diversa e contrapposta alla prima. In particolare, nei paragrafi che seguono, si sostiene che per Alberti la natura umana non sia né buona né malvagia ma sia l'una e l'altra a un tempo, o meglio si ritiene che l'umanista reputi che l'uomo sia nato buono ma che le

circostanze esterne l'abbiamo portato a modificare quella prima e genuina indole in una diversa, meno socievole, più aggressiva e subdola; quest'ultima, tuttavia, seppure assai forte e radicata nell'animo, non si costituisce come alternativa alla prima (che mai viene meno nell'uomo), ma a essa si sovrappone lasciandola in vita. In questo passaggio da uno stato di originaria predisposizione dell'uomo verso la bontà a una caratterizzazione della sua indole come ostile agli uomini e alla natura sta l'emergere dell'artificializzazione dell'uomo e, successivamente, della maschera come artificio potenziato capace però di affievolire, paradossalmente, l'artificio medesimo.

1A.

Il triplice volto dell'uomo: indole naturale – indole artificiale – la maschera

Tra i primi scritti di Leon Battista Alberti si collocano *I quattro libri della Famiglia*, raccolti in un unico volume, redatti i primi tre tra il 1432 e il 1434,⁴¹ mentre l'ultimo è terminato dall'autore nel 1441, in occasione della gara letteraria in lingua volgare, il *Certame coronario*, organizzata dallo stesso Alberti.⁴² Si può affermare che il tema centrale del volume sia sviluppato, come desumibile dal titolo, su argomenti che riguardano la famiglia in senso lato, ma l'autore si concentra anche sulla *propria* storia familiare e, del resto, il metodo narrativo adottato è quello del dialogo, un dialogo immaginario che si svolge tra i componenti della «famiglia Alberta», tra i quali figura lo stesso autore.⁴³

Nel primo libro è esposto «quanto in le bene costumate famiglie siano e' maggiori verso la gioventù desti e prudenti, e quanto a' minori verso de' vecchi sia debito e officio fare, e ancora [...] quanta diligenza sia richiesta da' padri e dalle madri in allevare e' figliuoli e farli costumati e virtuosi».⁴⁴ Il secondo libro, intitolato *De re uxoria*, espone «quali cose s'avessero a considerare maritandosi, e [...] quanto allo essercizio de' giovani s'apartenea» nonché come la famiglia possa accrescersi e divenire fortunata.⁴⁵ Il penultimo libro, l'*Economicus*, tratta della masserizia, della amministrazione di quei beni con i quali la famiglia costruisce la propria fortuna e prosperità. Il quarto e ultimo libro, infine, è dedicato al tema dell'amicizia. Dunque, questa raccolta rivela la trama dei rapporti e dei meccanismi che regolano la più essenziale forma di società: la famiglia, estendendo però lo sguardo verso un orizzonte più ampio. Seppure infatti, come già hanno notato Ruggero Romano e Alberto Tenenti, «la famiglia albertiana si

⁴¹ Cfr. l'*Introduzione* di R. Romano e A. Tenenti a L.B. Alberti, *I libri della Famiglia*, cit., p. IX.

⁴² Per qualche notizia sul *Certame* organizzato da Alberti cfr. L. Bertolini, *Il certame coronario*, in *L'uomo del Rinascimento*, cit., pp. 119-120; C. Acidini, *La corona del Certame*, *ivi*, pp. 121-122.

⁴³ I dialoganti principali de *I libri della Famiglia* sono Lorenzo (padre di Battista), Giannozzo, Lionardo (cugino di secondo grado di Battista), Adovardo (genero di Ricciardo), inoltre, nel dialogo intervengono anche Ricciardo (fratello di Lorenzo e zio di Battista), Carlo (fratellastro di Battista), Piero (cugino di Giannozzo), e lo stesso Battista.

⁴⁴ L.B. Alberti, *I libri della Famiglia*, cit., p. 191.

⁴⁵ *Ibid.*

presenta a noi come cellula chiusa, un microrganismo, un fattore aristocratico, la cui azione è fine a se stessa»,⁴⁶ tra le pagine di questi libri trapela una sottile capacità di analisi dei meccanismi della *civitas*, nel senso che la famiglia, proprio nel suo essere un piccolo mondo, è specchio dell'ordine di una realtà più ampia: quella della *civitas*, appunto.

Date queste premesse, si sarebbe propensi a ricercare ne *I libri della Famiglia* teorie dell'autore in merito a una condizione artificiale (artificiale perché voluta e realizzata dall'uomo), quale quella, appunto, della famiglia o della città. Ciò che il lettore di questi scritti si attende è un'analisi dei costumi, dei comportamenti, delle strategie utili a mantenere e migliorare il micromondo che l'uomo, civilizzato e lontano da uno stato puramente naturale, si è costruito su misura. È indubbio che tutti questi elementi siano presenti. Alberti, però, non si limita a condurre un'analisi *entro* la dimensione familiare e civile, ma, per spiegarla, va *indietro*, proponendo stralci di un passato della storia del genere umano che riguardano un momento quasi mitico, perché fatto retrocedere fino al momento della sua creazione a opera della natura. Si viene a delineare in questo scritto un'immagine dell'uomo, visto alle sue origini, come essere amorevole nei confronti del prossimo, moderato, cui la natura prospetta un destino felice, come lascia intendere l'affermazione messa in bocca a Lionardo, cugino di secondo grado di Leon Battista, secondo la quale «l'uomo da natura essere atto e fatto a usufruire le cose, e nato per essere felice».⁴⁷ Questa prospettiva di felicità si coniuga in più pagine a un'idea di forte filantropia secondo la quale la naturale inclinazione dell'uomo verso l'amicizia non poteva che essere, in principio, pienamente positiva e necessaria. Il discorso dell'unione e della ricerca di un sodalizio tra gli uomini, ai primordi della storia del genere umano, veniva riconosciuto da Alberti a più livelli, a partire dal «coniugio istituito dalla natura ottima e divina maestra di tutte le cose» tra uomo e donna, così che «l'uomo abbia ferma compagnia nel vivere» con colei «colla quale si riduca sotto un tetto e da lei mai si partisca coll'animo»,⁴⁸ fino a una condizione più generale, secondo la

⁴⁶ R. Romano e A. Tenenti, *Introduzione*, in L.B. Alberti, *I libri della Famiglia*, cit., p. XXVII.

⁴⁷ L.B. Alberti, *I libri della Famiglia*, cit., p. 164.

⁴⁸ *Ivi*, p. 129.

quale «la natura, ottima costituttrice delle cose volle nell'uomo [...] che viva palese e in mezzo degli altri uomini ma certo ancora pare gli abbia imposto necessità che con ragionamento e con altri molti modi comunichi e discopra a' medesimi uomini ogni sua passione e affezione».⁴⁹ Tale situazione nella quale accade che «tu ami qualunque teco sia uomo in vita» non coincide solo con lo stato iniziale nel quale l'uomo si trova *ab origine*, ma anche con una prescrizione, un «ufficio di umanità», che la «incorrutta e ben servata natura»⁵⁰ richiede al genere umano. Un pensiero, questo, che l'autore della *Famiglia* rimarca più volte, rifacendosi dichiaratamente a quanto sostenuto dallo stoico Crisippo e da Platone. Secondo Crisippo, scrive l'autore, l'uomo era nato per conservare compagnia e amicizia tra gli stessi uomini, mentre per Platone, precisa Alberti, gli uomini nascono in ragione di altri uomini.⁵¹ Tale concetto non è troppo distante da quanto già espresso nel primo libro sempre da Lionardo, secondo il quale tutti i mortali sono fatti dalla natura per amare e conservare la virtù.⁵²

Ancora più esplicito pare un passo del secondo libro, ove sono elencate tutte le qualità che consegnò la natura all'animo umano nel momento della sua creazione. Sottolineiamo che, ancora una volta, Alberti affida il discorso (che riportiamo qui di seguito), a Lionardo. Ciò appare importante in virtù del fatto che, con ogni probabilità, era proprio al cugino che Alberti aveva consegnato il ruolo di suo portavoce, nonostante tra i protagonisti del libro figurasse lo stesso Battista, il quale però, come hanno notato Ruggero Romano e Alberto Tenenti, è rappresentato come molto giovane, desideroso di apprendere, e non ancora

⁴⁹ *Ivi*, p. 55. Mariangela Regoliosi nota che Alberti aveva tratto quest'idea da Cicerone (Cicerone, *De officiis*, I 11-12: «vi rationis hominem conciliat homini et ad [...] vitae societatem»), cfr. M. Regoliosi, *Montaggio di testi nella Famiglia*, in *Alberti e la tradizione: per lo smontaggio dei mosaici albertiani*, Atti del convegno internazionale del Comitato Nazionale VI centenario della nascita di Leon Battista Alberti, Arezzo, 23-24-25 settembre 2004, a cura di R. Cardini e M. Regoliosi, Firenze, Polistampa, 2007, p. 239

⁵⁰ L.B. Alberti, *I libri della Famiglia*, cit., p. 388.

⁵¹ *Ivi*, p. 161: «Crisippo giudicava ogni cosa essere nata per servire all'uomo, e l'uomo per conservare compagnia e ammistà fra gli uomini [...] Platone scrivendo ad Archita tarentino dice gli uomini essere nati per cagione degli altri uomini, e parte di noi si debbe alla patria, parte a' parenti, parte agli amici».

⁵² cfr. *infra*, nota 64.

capace di proporre tesi mature e consolidate, mentre Lionardo starebbe a rappresentare Battista in età adulta.⁵³

Ciò che emerge dal discorso di Lionardo è un quadro assai felice nel quale l'uomo è *naturaliter* socievole, equilibrato e, in molti aspetti, lodevole. La natura, cioè Iddio, specifica Lionardo,⁵⁴ non si limitò a donare all'animo e alla mente dell'uomo «moderazione e freno contro alle cupidità e contro a' superchi appetiti con pudore, modestia e desiderio di laude» ma volle porre «negli animi umani un fermo vincolo a contenere la umana compagnia, iustizia, equità, liberalità e amore, colle quali l'uomo potesse apresso gli altri mortali meritare grazia e lode, e apresso el Procreatore suo pietà e clemenza».⁵⁵

La visione ottimistica relativa alle qualità dell'animo umano formulata da Lionardo porta a considerare come per l'autore de *I libri della Famiglia* fosse possibile riconoscere nell'uomo qualità estremamente positive, potenzialmente capaci di condurlo a una esistenza felice e priva di contrasti con la natura e con gli altri uomini.

Non sarebbe però corretto immaginare, in virtù delle considerazioni esposte sopra, che Alberti proponga, in questo o negli altri scritti, una visione ingenua e incantata della realtà, un mondo felice nel quale gli uomini godono di reciproco amore. La condizione di promessa armonia, infatti, non trova corrispondenza con le caratteristiche che, in altre pagine della *Famiglia*, sono riconosciute come elemento comune e tipico di gran parte del genere umano. L'opinione di Adovardo (un altro dei protagonisti del dialogo) espressa nell'ultimo libro dedicato all'amicizia è, ad esempio, che gli uomini siano «volubili, leggieri, facili a ogni impeto a quale e' sieno incitati»;⁵⁶ a ciò si aggiunge che, proprio perché di animo instabile, gli individui sono capaci anche per piccola causa di provare «grandissimo odio» o, di contro, di amare non appena hanno prova di «minimo lustro di virtù».⁵⁷ È proprio tale sfiducia nella stabilità e nella genuina

⁵³ Sul ruolo assegnato a ogni protagonista del dialogo della *Famiglia* cfr. R. Romano e A. Tenenti, *Introduzione*, in L.B. Alberti, *I libri della Famiglia*, cit., pp. IX-X.

⁵⁴ L.B. Alberti, *I libri della Famiglia*, cit., p. 163.

⁵⁵ *Ivi*, p. 163.

⁵⁶ *Ivi*, p. 362.

⁵⁷ Cfr. *ibid.*: «Minima favilla in loro incende grandissimo odio, minimo lustro di virtù gli abbaglia ad amarci». Sulla volubilità del carattere degli uomini cfr. anche il discorso di Adovardo (*ivi*, p.

bontà dell'indole umana che rende necessaria nella vita di ogni uomo - e in particolare per il padre di famiglia (il quale ha il dovere di garantire il benessere e la prosperità del nucleo familiare di cui fa parte) - una sollecita attenzione nei confronti degli altri uomini. È compito del *pater familias* quello di «restare desto, provvedere da lungi ogni nebbia d'invidia, ogni nugolo d'odio, ogni fulgore di nimistà in le fronti de' cittadini, e ogni traverso vento, ogni scoglio e pericolo in che la famiglia in parte alcuna possa percuotere»,⁵⁸ così afferma Lorenzo Alberti, riferendo gli insegnamenti ricevuti dal proprio padre Benedetto. Né è una visione idillica quella descritta da Giannozzo che riguarda l'indole di coloro che ritengono di fare fortuna con il potere delle cariche pubbliche. Costoro, a giudizio di Giannozzo, sono affetti da pazzia, sono «fummosi, superbi, proprii tiranneschi»,⁵⁹ e sono tali «uomini degni di odio»⁶⁰ perché capaci di molti misfatti. Queste le parole che Giannozzo rivolge a questo tipo di uomini:

Pazzi, che vi sponete a ogni pericolo, porgetevi alla morte; bestiali, che chiamate onore così essere assediato da tutti i cattivi, né sapete vivere cogli altri buoni, convienvi servire e confratellarvi a tutti i ladroncelli, quali perché sono vili, così poco stimano la vita in seguire le voluttà vostre! E chiamate onore convenire e pascere e servire agli uomini servili! O bestialità! Uomini degni di odio, se così pigliate a piacere tanta perversità e travaglio quanto trabocca adosso a chi sia in questi uffici e amministrazioni pubbliche! E che piacere d'animo mai può avere costui, se già e' non sia di natura feroce e bestiale, il quale al continuo abbia a prestare orecchie a doglienze, lamenti, pianti di pupilli, di vedove, e di uomini calamitosi e miseri? Che contentamento arà colui il quale tutto il dí arà a porgere fronte e guardarsi

364): «Ma chi può dire qual sia varietà maggiore ne' visi degli uomini, o pur ne' loro animi? Vedrai alcuni gravi d'aspetto, moderati nelle parole, duri a rispondere, severi al giudicare, iracundi al disputare, superbi al contendere, quali vizii sono comuni alle ricchezze e prosperità della fortuna; alcuni motteggiosi, festivi, lieti, ridiculi; alcuni pacifici, remissi, taciturni, umili, vergognosi; alcuni petulanti, audaci, inconsiderati, iattabundi, subiti, volenterosi; e alcuni, come Callicles dicea presso a Plauto poeta, staranno doppi e molteplici, non d'ingegno solo e animo, ma in ogni risposta e atti e parole, che mal potrai conoscere a qual parte e' pervengano ad amicizia o ad inimicizia. Così, tanto si truova diversità e corrotta natura in fra e' mortali! Né iniuria, Teofrasto, quello antiquo filosofo, in età sino anni novanta, si maravigliava che cagion così facesse e' Greci, tutti nati sotto un cielo e con ordine d'una eguale disciplina e costume educati e instrutti, tanto fra loro l'uno essere all'altro dissimile. E onde questo, che alcuni, quando molto mostrano lodarti, v'aggiungono cose che piú siano a biasimo e vituperazione che a lode, in modo sí escusato che tu non hai aperto da dirti offeso. Altri in ogni vita ambiguo; altri ostinato, arrogante; altri perfidi, fallaci, quali aperto lodando e applaudendo e cedendo studiano locar sé superiori, e da te molto essere ubiditi e beneficati».

⁵⁸ *Ivi*, p. 20.

⁵⁹ *Ivi*, p. 222.

⁶⁰ *Ibid.*

insieme da mille turme di ribaldi, barattieri, spioni, detrattori, rapinatori e committitori d'ogni falsità e scandolo? E che recreamento arà colui al quale ogni sera sia necessario torcere le braccia e le membra agli uomini, sentirli con quella dolorosa voce gridare misericordia, e pur convenirli usare molte altre orribili crudeltà, essere beccaio e squarciatore delle membra umane?⁶¹

Se le parole di Giannozzo sono rivolte a una categoria particolare e ristretta di uomini, meno determinato è il pensiero che Alberti affida ad Adovardo. Egli propone un discorso sulla natura dell'*amicizia* che va al di là, come egli stesso dichiara, di «scolastiche diffinizioni»,⁶² poiché prende in considerazione le modalità concrete del costituirsi dell'*amicizia*. La prima difficoltà da superare, secondo Adovardo, è causata dalla necessità di intessere relazioni amicali in una società nella quale la frode, la perfidia e la rapacità degli uomini hanno largo spazio. Tale genere di condizione conduce a considerare l'*amicizia*, che nei discorsi di Lionardo pareva l'elemento certo, il motore e l'esito finale di ogni incontro e relazione tra gli uomini, come possibilità solo successiva al superamento delle discordanze e dei contrasti assai frequenti in società. Queste le parole usate da Adovardo nel rivolgersi a Lionardo:

E ben sai, in tanta diversità di ingegni, in tanta dissimilitudine d'opinioni, in tanta incertitudine di volontà, in tanta perversità di costumi, in tanta ambiguità, varietà, oscurità di sentenze, in tanta copia di fraudolenti, fallaci, perfidi, temerarii, audaci e rapaci uomini, in tanta instabilità di tutte le cose, chi mai si credesse colla sola semplicità e bontà potersi agiugnere *amicizia*, o pur conoscenze alcune non dannose e alfine tediose? Conviensi contro alla fraude, fallacie e perfidia essere preveduto, desto, cauto; contro alla temerità, audacia e rapina de' viziosi, opporvi constanza, modo e virtù d'animo; a qual cose i' desidero pratico alcuno uomo, da cui io sia più in fabricarmi e usufruttarmi l'*amicizie*, che in descriverne e quasi disegnarle fatto ben dotto. Così adunque vorrei dell'*amicizia* m'insegnassero acquistarla, accrescerla, descinderla, recuperarla, e perpetuo conservalla.⁶³

Seppure distanti e, a una prima lettura, contrapposti, i ragionamenti che Alberti affida a Lionardo e Adovardo sono in realtà più compatibili di quanto non appaia. Non solo perché pervengono a un medesimo esito (la possibilità di conseguire l'*amicizia*), ma anche perché la differenza che segna i due discorsi (cioè

⁶¹ *Ivi*, pp. 221-222.

⁶² *Ivi*, p. 351.

⁶³ *Ivi*, p. 352.

il diverso modo di intendere la natura umana) si gioca su due livelli differenti e non contrari. La natura degli uomini della quale parla Lionardo, infatti, è consegnata a un preciso momento della storia dell'uomo: la sua nascita. La disposizione all'amore e alla virtù non sembrano cioè frutto di volontà umana, ma piuttosto un carattere che, senza possibilità di scelta, la natura ha impresso in ogni uomo, così come ha consegnato a ogni altro essere vivente una propria qualità di indole, oltre che di struttura del corpo.⁶⁴ Invece, quanto sostenuto da Adovardo, ma anche da Giannozzo, nei discorsi sopra riportati, non pare riconducibile a tale momento. Se nelle pagine della *Famiglia* Alberti ammette e denuncia la malvagità dell'animo umano, non riconosce però l'innatismo di questo aspetto e non ravvisa nella natura (almeno inizialmente, come proveremo a dimostrare più avanti) la causa prima di tale condizione. Alberti, in questo modo, rimanda alla responsabilità dell'uomo l'incapacità di gestire secondo virtù le qualità positive che la natura gli ha donato. I due aspetti, quello della bontà e della malvagità del genere umano, sono, per questa ragione, sovrapponibili, paralleli e non contrapposti.

Se una dichiarazione esplicita della responsabilità dell'uomo verso l'amministrazione della propria indole non emerge dai passi sopra citati, più facilmente si può riconoscere in altre parti del testo, ove l'autore reputa che la malvagità dell'azione umana sia legata a una azione *volontaria* e niente affatto naturale. A differenza degli altri animali che se «incitati dalla natura niente

⁶⁴ Sulla necessità naturale che stringe sia uomini sia animali cfr., ad esempio, le parole di Adovardo (*ivi*, p. 37): «E se la natura non richiedesse da' padri questa sollicitudine e cura [nel preoccuparsi della sorte dei propri figli], credo sieno pochi e' quali non si pentissino avere figliuoli. Vedi l'uccello e gli altri animali che *fanno solo quanto in loro comanda la natura*, durano fatica in finire il nido, le cove, il parto, e stanno obligati e faccendosi a guardare, difendere e conservare quello che è nato, aggirano solleciti per pascere e nutrire que' deboli suoi picchini, e così tutti questi e molti più altri affanni in sé grandi e gravi el debito della natura ce gli alleggerisce. E quello che a te sarebbe spiacere e sconcio incarco, pare che a noi padri sia grata, condecete e lieta soma, essendoci quasi naturale necessità»; e ancora le parole di Lionardo (*ivi*, p. 76): «Dimonstrano [e' litterati] quel si vede *in ogni animante da essi primi naturali suoi principii tanta forza, ragione e virtù in lui essere innata*, quanta basti per conseguire sue necessitati e riposo, e quanta giovi per fuggire e propulsare quel che a sé fusse contrario e nocivo. Vedesi questo, *quasi da innata ragione a ciascuno uomo non stultissimo in altrui dispiace*, e biasima ogni vizio e disonestà, né si truova chi non riputi in uno vizioso esservi mancamento. Pertanto, se la sentenza di costoro non è da biasimare, e' quali con ancora molte altre ragioni pruovano ogni cosa da prima intera natura venire quanto per sé possa perfetta, a me certo parrà potere affermare questo, che *tutti e' mortali sono da essa natura compiuti ad amare e mantenere qualunque lodatissima virtù*». Corsivi miei.

possono contenersi»,⁶⁵ gli uomini possiedono «ragione e giudizio a discernere e fuggire la disonestà e vizio». L'uomo vizioso è colui che non si contenta di «satisfare alla natura» e, per questa ragione, «sé stessi al continuo desta e incende a conseguire questo *non naturale* perché *da volontà mosso*, ma superchio e proprio bestiale appetito».⁶⁶ Qualsiasi uomo che non sia «in tutto stolto e insensato», dunque, è in grado di comprendere che «violare l'amicizia, viziare la consanguinità, spregiare ogni costume» sia «cosa disonestissima e scelleratissima».⁶⁷ Perciò la facoltà di scegliere tra onestà e disonestà, tra virtù e vizio, si traduce, per Alberti, nella messa in atto dell'incitamento naturale o, di contro, nella concretizzazione di una spinta non naturale, o, si potrebbe dire, artificiale. Scegliere la via della scelleratezza si viene a configurare, dunque, come azione *contra* natura, volontaria e dipendente esclusivamente dall'uomo.

È chiaro che l'idea di un uomo responsabile *in toto* della *mala* indole che lo caratterizza, consente ad Alberti di salvare la parte più intima, quella innata instillatagli dalla natura. Se la seconda natura, artificiale, può essere controllata dalla ragione e quindi può essere modificata in qualsiasi momento, la prima e originaria natura non è sotto il controllo della *ratio*. L'uomo, che la possiede, non può cancellarla, sradicarla dal proprio animo come se l'avesse egli stesso costruita. Si vengono così a generare due aspetti che tra loro convivono: il primo che vede l'uomo quale creatura mite e buona per natura, il secondo che consiste nella corruzione volontaria da parte dell'uomo stesso di quella qualità che mai, però, viene meno.⁶⁸

Ci sembra che l'idea di una 'doppia natura' del genere umano fosse anticipata da Alberti in *Defunctus*.

⁶⁵ *Ivi*, p. 115.

⁶⁶ *Ivi*, p. 116. Corsivi miei.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Nella *Famiglia* sono molteplici i rimandi al tema del vizio come prodotto della corruzione della natura e delle qualità che essa ha donato all'uomo. Cfr., ad esempio, L.B. Alberti, *I libri della Famiglia*, cit., p. 19: «E quanto el timore e reverenza de' giovani manca, tanto in loro nascono di dí in dí e crescono vari vizii, ora *per proprio ingegno da sé a sé depravato e corrotto*, ora per brutte conversazioni e consuetudini viziato e guasto»; *ivi*, p. 39: «L'essere vizioso viene da corrotta natura e depravato ingegno»; *ivi*, p. 76: «Stimo mi sarà licito potere dire el vizio nelle menti e animi de' mortali sia scorretta consuetudine e corrotta ragione, la quale viene da vane opinioni e imbecillità di mente».

Defunctus è il titolo di uno dei racconti che compongono le *Intercenales*, una silloge assai eterogenea di favole e dialoghi scritti a partire dal 1428 e ampliata in tempi diversi.⁶⁹ Il racconto in questione è costruito sul dialogo tra Neofrono, uno dei protagonisti, da poco *defunctus*, e il saggio Politropo, suo vecchio amico, anch'egli morto. Le due anime si ritrovano nell'Erebo, ove conversano sul mondo dei vivi e, soprattutto, su tutto ciò che Neofrono ha potuto scoprire sugli uomini, avvalendosi dell'invisibilità dell'anima che, abbandonato il corpo, aveva potuto vagare e visitare luoghi e persone in assoluto segreto. Il resoconto di Neofrono è disastroso: il risultato delle sue indagini mostra che l'uomo è fondamentale ingannatore e spregevole e, soprattutto, che non siano «soltanto il fato e la fortuna a scontrarsi con i progetti degli uomini: è l'uomo stesso a costituire il maggior pericolo per il prossimo».⁷⁰ Ciò che stupisce dell'affermazione di Neofrono è che, sebbene le qualità che egli attribuisce agli individui siano estendibili a tutto il genere umano (e quindi universalmente condivise), egli non specificò che l'arte dell'inganno sia propria della *natura* umana. Il contrario è invece affermato dalla tesi di Politropo, il quale sostiene che «dato che gli uomini sono *nati* per aiutarsi a vicenda» è perciò «chiaro come il sole che è nostro dovere di esseri umani cercare di beneficiare il maggior numero di amici e di concittadini».⁷¹ Lo stesso concetto è ribadito più tardi nelle parole del *De iciarchia*: «nacque l'uomo per essere utile a sé, e non meno che agli altri».⁷²

Da una parte, quindi, una *natura* dell'uomo assolutamente benevola e propensa a nutrire il bene comune; dall'altra un'indole, apparentemente naturale anch'essa, pronta a fare dell'uomo il lupo degli altri uomini, come rimarca Alberti nel *Theogenius* (dialogo ultimato nel 1441 e pubblicato per la prima volta a Firenze

⁶⁹ Per la datazione e la storia delle *Intercenales* cfr. F. Bacchelli e L. D'Ascia, «*Delusione*» e «*Invenzione*» nelle «*Intercenales*» di Leon Battista Alberti, in L.B. Alberti, *Intercenales*, cit., pp. XXIII-XLI.

⁷⁰ *Ivi*, p. 395. Nel latino (L.B. Alberti, *Defunctus*, in *Intercenales*, cit., p. 394): «Rebus quidem humanis non fata modo ac fortuna obstat, verum et homines ipsi hominibus multo perniciosissimi sunt».

⁷¹ *Ivi*, p. 421. Nel latino (*ivi*, pp. 420): «Itaque cum homines hominum causa *procreati et producti sint*, quis non intelliget humanitatis officium esse ita inter amicos civesque versari ut ope et opera quamplurimis, quoad in te sit, prosis?». Corsivo mio.

⁷² *Id.*, *De iciarchia*, cit., p. 198. Corsivo mio. Per la data di ambientazione del *De iciarchia*, coincidente probabilmente con settembre del 1465, cfr. L. Boschetto, *Nuove ricerche sulla biografia e gli scritti volgari*, «Interpres» 20, 2001, pp. 180-211, in particolare cfr. pp. 195-211.

nel 1500),⁷³ e nel *Profugiorum ab earumna*⁷⁴ riferendosi alla nota espressione di Plauto. Queste due idee relative alle qualità della natura umana convivono nel pensiero dell'autore sia nelle opere giovanili sia in quelle più tarde. Ciò lascia supporre che Alberti non ipotizzi, in un primo momento della sua riflessione, una natura dell'uomo buona e, successivamente, scellerata. Cioè egli non muta le proprie considerazioni sulle qualità peculiari all'indole umana, ma piuttosto riconosce all'uomo due caratteri contrapposti ma ugualmente validi. Il primo, che qualifica l'animo positivamente, rientra nelle proprietà consegnate dalla natura all'uomo fin dalla nascita, e perciò è comune a ogni uomo; il secondo, che definisce l'indole umana come deprecabile, si genera a partire dall'uomo stesso, ma è *quasi* altrettanto universale quanto il primo. Se è l'«incorrutta e ben servata natura» dei libri della *Famiglia* a richiedere che «tu ami qualunque teco sia uomo in vita»⁷⁵, è invece l'uomo – così si sostiene nel *Theogenius* - che «volle el suo ventre essere publica sepultura di tutte le cose, erbe, piante, frutti, uccelli, quadrupedi, vermi, pesci». Per Theogenio, non esiste «nulla sopra terra, nulla sotto terra, nulla che esso [l'uomo] non divori. Inimico capitale di ciò che vede e di quello che non vede, tutte le *volle* a servitù; inimico della generazione umana, inimico a se stessi».⁷⁶

La brutalità - torniamo a sottolineare - non fa parte della prima e connaturata indole del genere umano. Indubbiamente *quella parte* di umanità «iniqua» che vuole ignorare i doni naturali (di qui il carattere meno universale di questa 'seconda natura' rispetto alla prima) si differenzia in modo evidente da quella animale, mite per natura e genuina nella sua aggressività a un tempo.

⁷³ La prima edizione del *Theogenius* viene pubblicata con il titolo *Opera di Mesere Batista Alberti De Republica De vita civile e Rusticana e de Fortuna*, Firenze, 1500. Per la data di conclusione della sua stesura, cfr. G. Ponte, *La datazione del Theogenius di Leon Battista Alberti*, «Convivium», n.s. II, 1955, pp. 150-159. L'edizione cui si fa qui riferimento è L.B. Alberti, *Theogenius*, in *Opere volgari*, II, cit.

⁷⁴ Id., *Theogenius*, cit., p. 94: «Lupo dicea Plauto poeta essere l'uomo agli altri uomini. In quale animante troverai tu maggiore rabbia che nello uomo?» Cfr. anche Id., *Profugiorum ab aerumna*, in Id., *Opere volgari*, II, cit., p. 147: «Ma poi che oggi così si vive come dicea quel poeta comico: lupo è l'uno uomo all'altro, - forse bisogna contro alle offese e sentirle e refutarle e vendicarle». Per quanto riguarda il *Profugiorum*, non ne conosciamo con certezza la data di stesura; si presume, sulla base di una lettera dedicatoria dell'opera di Carlo Alberti a Lorenzo Vettori, che Alberti avesse composto lo scritto tra il 1441 e il 1442. Per la lettera di Carlo e le ipotesi di datazione e la storia del manoscritto cfr. l'apparato critico di Grayson in L.B. Alberti, *Opere volgari*, II, cit., pp. 421-423.

⁷⁵ L.B. Alberti, *I libri della Famiglia*, cit., p. 388.

⁷⁶ Id., *Theogenius*, cit., pp. 93-94. Corsivi miei.

Teogenio, nell'opera omonima, spiega che gli animali, sebbene muniti di «ungue, corna, denti e simile», «raro se non a sua difesa irati offendono con quelle armi sue date loro dalla natura»;⁷⁷ di contro «l'uomo pessimo», cui la natura scelse di donare «el favellare» per permettergli di perseguire la «benivolenza e dolce pace», «l'adopera in disturbare qualunque grata congiunzione e affermata grazia».⁷⁸ Allo stesso modo, è ancora scritto nel *Theogenius*, «el vizio, la levità, l'ambizione, la troppa cupidità, e simili mali [...] abitano quanto *volemo* in noi».⁷⁹

L'*artificio* si viene a configurare, per le ragioni esposte sopra, in primo luogo come *corruzione* dell'indole umana ad opera dell'uomo stesso. Non che ogni azione volontaria e quindi non naturale, o se si preferisce, *artificiale*, sia, nell'ambito del pensiero albertiano, da relegare entro una visione pessimistica secondo cui qualsiasi intervento o produzione umana sia foriero di conflitti. Esiste, per Alberti, la possibilità che ragione e volontà assecondino la direzione indicata dalla natura. Se esiste una parte di umanità «iniqua» che rifiuta la propria prima indole, ne esiste un'altra che invece l'accoglie: è questo il caso nel quale la scelta dell'uomo ragionata e *voluntaria* (quindi artificiale) condurrà alla virtù e non al vizio. La differenza sostanziale tra il primo artificio, prodotto *contra* un ordine naturale e il secondo, che invece lo asseconda, consiste nell'effettivo annullamento dell'artificio stesso: la direzione indicata dalla natura e l'intento dell'uomo virtuoso, infatti, combaciano. Eppure, sebbene la virtù sia uno degli ingredienti con i quali la natura ha fatto l'uomo, e sebbene sia molto semplice da conseguire,⁸⁰ data l'innata predisposizione a questa, molta parte del genere umano indirizza la propria ragione a generare una condizione *artificiale* che, nell'immediato, pare offrire convenienza, ma, a lungo termine, conduce all'infelicità.

⁷⁷ *Ivi*, p. 59. Quest'idea era anche espressa nel *Profugiorum ab aerumna*. Cfr. Id., *Profugiorum*, cit., p. 138: «Noi vediamo le fiere nate a essere impetuose, rapaci e al tutto indomite, che mai s'ametteranno ad iniuriarsi insieme se qualche furore non le eccita e concita. Noi vero uomini, nati per essere modesti, mansueti e trattevoli, par che sempre cerchiamo d'essere contumaci, molesti, infesti agli altri uomini».

⁷⁸ Id., *Theogenius*, cit., p. 59.

⁷⁹ *Ivi*, cit., p. 61. Corsivo mio.

⁸⁰ Id., *I libri della Famiglia*, cit., p. 10: «E conviensi non dubitare che cosa qual si sia, ove tu la cerchi e ami, non t'è più facile ad averla e ottenerla che la virtù. Solo è senza virtù chi nolla vuole».

L'abbrutimento dell'uomo, il suo farsi scaltro e ingannatore, lo *snaturamento* di se stesso, che in un primo momento sono strumento utile a conseguire vantaggi immediati e felicità, lo conducono a una condizione di conflittualità costante sia con gli altri uomini sia con la natura stessa (la quale, per Alberti, rigetta ogni azione che non si confaccia al proprio ordine). Solo in seguito alla presa di coscienza che lo stato di infelicità si viene a concretizzare a causa del mutamento di indole l'uomo tenta di ripristinare la condizione precedente. È in questo caso che il recupero della virtù, offuscata dal vizio e dalla *corrotta natura*, diventa assai complicato e meno semplice di quanto non potesse essere il suo raggiungimento da principio, *prima* d'ogni artificializzazione *contra natura*; ed è in questo momento che si viene a configurare come indispensabile una strategia che *mascheri* il volto artificializzato e deformato dell'uomo, per mostrarne invece uno tutto umano, intendendo con ciò il lato più genuino (cioè naturale) dell'indole umana.

1B.

Dall'indole naturale all'indole artificiale

Stabilito che il concetto di artificio è legato, fino a identificarsi con essa, alla 'seconda natura' che gli individui da sé si costruiscono, proveremo a indagare le ragioni e le modalità che motivano l'uomo a cambiare la condizione iniziale. Tenteremo cioè di comprendere quali siano i vantaggi nell'abbandonare uno stato nel quale le relazioni con il mondo che abita sarebbero favorevoli a condurre una vita priva di contrasti e sembrerebbero quasi promettere una condizione di idillica armonia, per privilegiare invece una situazione nella quale sono frequenti i dissidi tra gli individui e in cui la concordanza con gli altri esseri viventi – più in generale con la natura - viene meno. Se è vero che la costruzione della dimensione artificiale dell'indole umana è prodotta dall'uomo stesso, ed è quindi nella sua volontà o nella sua ragione che risiede la causa, è anche vero che quella ragione e quella volontà sono indirizzate, nel loro allontanarsi dalle prescrizioni naturali, da cause estrinseche e, paradossalmente, dalla natura medesima. La costrizione naturale preme in particolare su due versanti: sulla *vis cognoscendi* e sulla *vis operandi*,

entrambe strettamente legate alle condizioni biologiche che qualificano il genere umano e che lo rendono differente da ogni altro essere vivente. Le due locuzioni, *vis operandi* e *vis cognoscendi*, non sono di Alberti, ma vengono qui utilizzate per indicare sinteticamente uno stato dell'animo umano descritto in modo diffuso nei testi albertiani.

1B.a

Vis cognoscendi

Le intercenales, scritte da Alberti in giovane età, sono state concepite dall'autore quale silloge di racconti da leggersi, come suggerisce il titolo, «inter cenae» e «pocula». Al di là della promessa enunciata dal titolo, attraverso questi volumetti assai eterogenei Alberti dichiara di volere fornire al lettore «argumenta» capaci di alleviare le preoccupazioni e di offrire l'occasione per familiarizzare «casibus fortune». A queste dichiarazioni d'intenti, espresse nel proemio al primo libro dedicato all'amico Paolo Toscanelli, l'autore aggiunge un invito a riflettere su come tutto ciò che apporta felicità o infelicità abbia radice non nella realtà ma «ab opinione nostra».⁸¹ Ciò lascia intuire uno dei motivi ricorrenti negli scritti albertiani: la separazione, talvolta profonda, tra le leggi naturali, necessarie e universali, e le istanze particolari degli uomini. Un divario non facilmente colmabile, ancor più se si considera che quelle necessità particolari e peculiari del genere umano sono determinate, in ogni caso, dalla natura. Gli sforzi dell'uomo sono, in questo senso, volti alla ricerca di *tecniche, espedienti, mezzi* utili alla sutura di quella frattura.

L'intercenale *Fatum et fortuna*, la quarta del primo libro, si apre con il discorso che un filosofo rivolge a un amico. Egli racconta che, dopo una notte insonne

⁸¹ Id., *Proemio a Paolo Toscanelli* in *Intercenales*, a cura di F. Bacchelli e L. D'Ascia, Bologna, Pendragon, 2003, p. 4: «Nihil felicitatem aut infelicitatem afferre existimemus, quod ipsum non ab opinione nostra profectum sit». Lo stesso concetto si trova espresso nell'intercenale *Felicitas* (Id., *Felicitas*, in *Intercenales*, cit., p. 78): «Vidistisne – inquit – socii ex variis istorum lamentis, ut omnis humana ratio, quicquid de felicitate atque infelicitate diiudicet, ea in re tantum opinione ducatur?»; ma cfr. anche Id., *Profugiorum*, cit., p. 114: «Non sapete voi che il pregio di queste cose sottoposte alla fortuna non sta, in buona o mala parte, altrove posto che in la nostra opinione?».

trascorsa nello studio di antichi testi, rilassate le membra, finalmente si addormenta: entra in quello stato nel quale «gli spiriti umani si liberano interamente dai vincoli corporei».⁸² Nel sogno, il filosofo si trova in cima a una montagna tra quelle che in un primo momento gli paiono ombre, ma che sono in realtà «scintille del fuoco celeste»,⁸³ destinate a divenire uomini. Al cospetto di queste presenze, il protagonista del racconto non esita a palesare il proprio desiderio di conoscere l'essenza delle scintille, quali siano i loro progenitori e il luogo nel quale furono generate, ma le scintille divine lo avvertono che per l'essere umano vige il divieto di investigare i «misteri sacri e imperscrutabili» più a fondo di quanto non sia lecito ai mortali. L'anima dell'uomo e di tutti gli altri esseri viventi (in questo l'uomo non è privilegiato rispetto al resto del creato), spiegano le scintille, è racchiusa nel corpo, e ciò comporta che egli possa conoscere o, più precisamente, «non ignorare del tutto» solo ciò che si può «vedere materialmente».⁸⁴

Si delineano così due peculiarità della condizione umana: la *curiositas* che motiva la ricerca e l'investigazione di ciò che non è lecito (che va al di là delle possibilità di ogni essere mortale), e il veto posto a questa tensione da parte di un volere superiore, divino in questo specifico caso. Al di là dell'importanza che può assumere un tentativo di definire quali siano, nel discorso, gli oggetti proibiti d'indagine e quali siano invece quelli leciti, è importante precisare che la *curiositas* dell'uomo non è autoprodotta e voluta dagli individui, ma imposta da un agente esterno, e questo agente esterno è la natura. Sebbene tale aspetto non emerga in modo chiaro in questa intercenale, è però reso più esplicito in altri scritti, come ad esempio ne *I libri della Famiglia*, ed è confermato nel *Theogenius* e nel *Momus*. Nel proemio del *Theogenius*, dedicato all'allora futuro marchese di Ferrara Lionello d'Este, allievo dell'umanista Guerino Guerini e venturo committente del *De re aedificatoria*, viene ribadito quanto già scritto nel proemio per Toscanelli: i libretti

⁸² Id., *Fatum et fortuna* in *Intercenales*, cit., p. 43. Nel testo latino (*ivi*, p. 42): «Mentes hominum plerumque inter dormiendum plane esse solutas atque liberas».

⁸³ *Ivi*, p. 45, nel latino (*ivi*, p. 44): «Sumus enim celestes, ut et ipse tu quidem es, igniculi».

⁸⁴ *Ivi*, p. 47, nel latino (*ivi* p. 46.): «Desine, inquit, desine, homo, istiusmodi dei deorum occulta investigare longius quam mortalibus liceat. Tibi enim ceterisque corpore occlusis animis non plus a superis velim esse concessum scias, quam ea tantum non penitus ignorare, que vos oculis intueamini».

che componevano l'opera erano stati scritti per «consolare» l'autore stesso nelle «avverse fortune», ma parevano anche adatti a sollevare dagli affanni il giovane Lionello.⁸⁵ L'opera, scritta in volgare e divisa in due libri, è costruita sul dialogo tra Teogenio, vero protagonista, e Microtiro. Gli argomenti che Teogenio promette di trattare riguardano i vantaggi e gli svantaggi che la fortuna può arrecare allo Stato; l'utilità e l'inutilità che un cittadino buono o vizioso porta «alla sua patria»; se porti maggiore «molestia e incomodi» la «difficoltà de' tempi» o «l'improbità degli uomini».⁸⁶ Nel secondo libro, all'interno di un lungo discorso dedicato alla fortuna e alla condizione nella quale l'uomo è posto fin dalla nascita, Teogenio costruisce un confronto tra gli «altri» animali «contenti di quello che li si concede» e l'uomo, «animale irrequieto e impazientissimo»,⁸⁷ versato alla ricerca e in ciò diverso da tutti gli altri. È proprio l'animalità dell'uomo a sottolineare l'assoluta naturalità della frenesia conoscitiva; ed è quella stessa caratteristica a indicare quanto il ricercare sia intrinseco all'indole umana e quanto esso derivi da un'imposizione naturale piuttosto che da una scelta *voluta* dall'uomo. Aristotele, nella *Politica* e nell'*Etica Nicomachea*, per sottolineare l'innata inclinazione alla vita in società, definiva l'uomo quale animale o essere politico:⁸⁸ così Alberti riconosceva all'uomo, in quanto «animale», la naturalità dell'attitudine all'indagine. Un'idea, questa, che pare ancora ripresa da Aristotele, e in particolare dalle prime parole di apertura della *Metafisica*, secondo le quali «tutti gli uomini sono protesi per natura alla conoscenza».⁸⁹ Tuttavia, proprio quel carattere voluto dalla natura, quella «arroganza» che induce l'uomo a «sapere ogni secreto» della natura stessa e a «emendarla e contrafarla», molesta la natura, la quale, per reazione, «trova nuove calamità per farsi gioco di noi».⁹⁰

Nei *I libri della Famiglia* e nel *Momus* questo aspetto viene, per così dire, concretizzato, perché ricondotto non soltanto a una tensione dell'animo, ma a

⁸⁵ Per il proemio a Lionello d'Este cfr. Id., *Theogenius*, cit., pp. 55-56.

⁸⁶ *Ivi*, pp. 59, 60.

⁸⁷ Id., *Theogenius*, cit., p. 93.

⁸⁸ Cfr. Aristotele, *Politica*, I, 1253a 4; Aristotele, *Etica Nicomachea*, IX, 9, 1169b 18. Per le traduzioni della *Politica* e dell'*Etica Nicomachea* nel Rinascimento cfr. E. Garin, *Leonardo Bruni: politica e cultura*, in *Leonardo Bruni cancelliere della repubblica di Firenze*, Atti del convegno (Firenze, 2-29 ottobre 1987), Firenze, Leo Olschki editore, 1940, p. 11.

⁸⁹ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, I, 1, 980a 1.

⁹⁰ Id., *Theogenius*, cit., p. 93.

ragioni biologiche. Le due opere sono differenti nella scelta linguistica e nel genere letterario, diverse nei temi trattati; una è dedicata, come si è già detto, ai parenti dell'autore stesso e destinata - almeno per quanto riguarda l'ultimo dei quattro libri - al Certame coronario; l'altra è priva di destinatario ufficiale.⁹¹ I due scritti sono però accomunabili per più aspetti e, non in ultimo, per il recupero del discorso, formulato da Aristotele nel *De animalibus historia* e nel *De partibus animalium*⁹² - ripreso da Cicerone nel *De natura Deorum*, da Ovidio nelle *Metamorphoses*, e da Vitruvio nel *De Architectura*, dai quali Alberti aveva evidentemente attinto -⁹³, relativo alla generazione dell'uomo. Come Aristotele, anche Alberti è convinto che la natura abbia posto l'uomo in una posizione unica e 'privilegiata' rispetto al resto del creato: la postura eretta lo costringe a volgere lo sguardo verso l'alto, «a guardare le stelle»,⁹⁴ dice nel *Momus*, «a rimirare e riconoscere e' luoghi e cose celeste»,⁹⁵ scrive ne *I libri della Famiglia*. Questo concetto si trova, inoltre, espresso in termini non troppo differenti nel *De iciarchia*:

⁹¹ Rinaldo Rinaldi identifica, come possibile destinatario del *Momus*, Lionello d'Este. Cfr. R. Rinaldi, «*Melancholia Christiana*». *Studi sulle fonti di Leon Battista Alberti*, Firenze, Olschki, 2002, pp. 121-122.

⁹² Cfr. Aristotele, *De animalibus historia*, I, XII, 493a: «Maxime autem inter reliqua animalia homo partes superiores ac inferiores ad locos naturales conversas habet; superiora enim et inferiora universi rerum orbis superioribus et inferioribus obversa sunt, itidemque anteriora ac posteriora, dextra et sinistra secundum naturam disposita habet. Inter reliqua vero animalia alia quidem his carent, alia vero habent, sed magis confusa. Caput itaque omnibus sursum verum, ratione habitata ipsorum corporis proprii, sed solus homo, ubi adultus est, hanc partem, uti diximus, ad universi rerum orbis superiorem regionem conversam habet». Cfr. anche Id., *De partibus animalium*, II, X, 656a: «Tum etiam quod exteriorum partium ejus forma notissima est, primum de homine disserendum est: jam enim partes etiam naturales hominis unius secundum naturam dispositae sunt, atque solus partem superiorem ad universi supremum directam obtinet: solus enim animalium homo erectus est».

⁹³ Cicerone, *De natura deorum*, II, 140: «Qui primum eos humo excitatos celso et erectos constituit, ut deorum cognitionem caelum intuentes capere possent»; Ovidio, *Metamorphosi*, I, 83-85: «Finxit in effigiem moderantum cuncta deorum, / pronaque cum spectent animalia cetera terram, / os homini sublime dedit caelumque videre / iussit et erectos ad sidera tollere vultus»; Vitruvio, *De Architectura*, II, I, 2: «[Homines] ab natura praemium praeter reliqua animalia, ut non proni sed erecti ambularent mundique et astrorum magnificentiam aspicerent, item manibus et articulis quam vellent rem faciliter tractarent». Alberti dichiara di avere ripreso da Anassagora l'idea che l'uomo sia stato creato come contemplatore delle cose celesti e delle opere divine. Cfr. L.B. Alberti, *Profugiorum*, cit., p. 122: «Non premediterò io assiduo me essere nato non solo, come rispose Anassagora, a contemplare el cielo, le stelle e la universa natura, ma e ancora in prima, come affermava Lattanzio, per riconoscere e servire a Dio, quando servire a Dio non sia altro che darsi a favoreggiare e' buoni e a mantenere giustizia?». Vedi anche Id., *I libri della Famiglia*, cit., p. 160: «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"».

⁹⁴ L.B. Alberti, *Momus*, cit., p. 245, nel latino (*ivi*, p. 100): «Ad sidera spectanda vultu perstent».

⁹⁵ Id., *I libri della Famiglia*, cit., p. 161.

L'uomo nacque non per essere simile a una bestia, ma in prima per adoperarsi in quelle cose quale sono proprie all'omo. Comune a tutti gli animali e insieme all'omo sta el vivere, el moversi e sentire e appetere le cose buone e accomodate alla conservazione della spezie sua, e fuggire le contrarie. All'omo resta proprio suo fra' mortali lo investigar le cagioni delle cose, ed esaminare quanto sia questo che ora li occorre simile al vero, e cognoscere quanto e' movimenti suoi siano da reputarli boni.⁹⁶

Si viene con ciò a delineare con evidenza la contraddizione nella quale l'uomo si trova a confrontarsi durante la propria esistenza. Da una parte, come espresso nell'intercenale *Fatum et fortuna*, gli è consentita una ricerca solo parziale, limitata a ciò che si può «vedere materialmente», dall'altra è «dalla natura costituito nel mondo speculatore e operatore delle cose»;⁹⁷ se la natura donò all'uomo «ingegno, docilità, memoria e ragione, cose divine e attissime ad investigare»,⁹⁸ dall'altra si oppone all'indagine e la ostacola in molti modi. Le due forze, entrambe naturali, necessarie e indipendenti dalla volontà dell'uomo, e tra loro contrarie, determinano un conflitto dal quale l'uomo uscirebbe irrimediabilmente sconfitto qualora non trovasse una soluzione, una tecnica capace non di superare la natura con la forza, ma di limitarne prima lo strapotere (creazione dell'artificio), e poi di persuaderla dell'inesistenza del conflitto medesimo (momento della maschera). In questa operazione, volta da una parte a conservare e ad alimentare il proprio desiderio di conoscenza e d'indagine e, dall'altra, a ingannare la natura e a scendere a compromesso con essa, l'uomo si fa scaltro, "versipelle", ingannatore. Ciò spiega, in parte, la duplicità di carattere che Alberti, anche se mai esplicitamente, attribuisce all'uomo e che lo vede caratterizzato talvolta da un'indole *bona* e, talaltra, da una *mala*. L'artificio si concretizza, dunque, non nella *vis cognoscendi*, giacché quella è assegnata dalla natura e perciò stesso non può ritenersi artificiale, ma nell'espedito, nell'inganno, che quella stessa forza di ricerca riesce a escogitare al fine di agire sul proprio oggetto d'indagine.

⁹⁶ Id., *De iciarchia*, cit., p. 212.

⁹⁷ Id., *I libri della Famiglia*, cit., p. 161.

⁹⁸ *Ivi*, p. 163.

Con ciò si vuole sottolineare la forte carica razionale che Alberti riconosce all'artificio, inteso non solo come una modifica della propria indole, ma concepito anche come espediente concreto, prodotto dall'uomo per intervenire nei confronti di una realtà naturale e, in una fase successiva, anche di una realtà artificiale (la *civitas*).

Dati questi termini, l'aspetto dell'intelligenza dell'uomo come *vis* fondante la differenza tra l'uomo e gli altri esseri viventi, è più di una semplice citazione degli autori antichi. La ragione è per Alberti un carattere così profondamente radicato negli esseri umani che essa non si separa da un'altra esigenza che appartiene a ogni essere vivente e che nell'uomo mai viene meno (perché è anch'essa naturale al pari del bisogno di esercitare la ragione): si tratta della necessità costante di operare e «edificare qualche cosa». ⁹⁹ La citazione è tratta dal *De re aedificatoria*, il trattato d'architettura che Alberti scrive in età ormai adulta e nel corso di diversi anni (l'inizio della stesura è databile verso il 1443, mentre la conclusione avviene, presumibilmente, nel 1452) ¹⁰⁰ e che vede la stampa solo nel 1485 presso l'editore fiorentino Nicolò di Lorenzo Alemanno. Il *De re aedificatoria*, composto in dieci libri, tratta di tutti gli aspetti che il lavoro dell'architetto contempla (il disegno, nel libro I; la conoscenza dei materiali, nel II; l'esecuzione dell'opera, nel III; le opere di carattere universale: città, strade, porti, ponti, ecc., nel IV; le opere di carattere particolare: le molteplici tipologie di abitazioni e il loro variare caratteristica e stile secondo l'uso cui sono destinate o secondo il mestiere e il ruolo sociale di colui che abita la costruzione, nel libro V; il VI, il VII, l'VIII e il IX libro riguardano gli ornamenti; infine il X descrive il restauro degli edifici). Al di là dell'aspetto tecnico che, come ci si può attendere, è massimamente presente nello scritto, è proprio in questo testo che viene messo in luce come la *vis operandi* dell'uomo non sia separabile dalla *vis cognoscendi*, intesa non solo come desiderio di conoscenza fine a se stessa, ma come *curiositas* motivata da una potente capacità razionale che intende conoscere per fare, operare, costruire qualcosa. A questo proposito, si sottolinea la scelta di Alberti di non

⁹⁹ Id., *L'Architettura*, cit., p. 10, nel latino (Id., *De re*, cit., p. 11): «Neminem reperias, [...] qui non totus ad quippiam coaedificandum pendeat».

¹⁰⁰ Per la datazione del *De re aedificatoria* cfr. l'*Introduzione* di Paolo Portoghesi a L.B. Alberti, *L'Architettura*, cit., p. X.

intitolare questo trattato, diversamente da quanto aveva scelto Vitruvio, *De architettura*, come per indicare che sebbene il *De re aedificatoria* fosse di argomento architettonico, non era in quel tema che il contenuto del volume si esauriva: l'*ars architectonica*, allora, non è che una declinazione, forse la più eccellente, di un'*ars* più generale, l'*ars aedificatoria*, appunto.

1B.b.

Vis operandi: arte come artificio

Che la propensione degli uomini al fare sia inscritta nell'animo umano non lo rivela solo il *De re aedificatoria*. Alcune pagine del *Momus*, se confrontare con le affermazioni contenute nella *Famiglia*, sono significative per la messa in luce del carattere di operatività che appartiene all'uomo. Vale la pena segnalare che le due parti di testo del *Momus* e della *Famiglia* alle quali ci riferiamo risultano particolarmente adatte a essere raffrontate, perché presentano medesimi contenuti, disposti in modo chiastico, che sembrano completarsi tra loro. Nella *Famiglia* viene sottolineata l'importanza dell'*attività* rispetto all'*ozio* (non inteso, ovviamente, nel senso di *otium* latino) e segue il discorso, al quale è già stato fatto riferimento sopra, sulla postura dell'uomo «ritto colla fronte e col viso elevato»,¹⁰¹ che lo predispone all'indagine. Nel *Momus*, invece, è descritta dapprima la postura dell'uomo e come, per via di questa, gli uomini si ritengano figli degli dei e come, a causa di ciò, reputino lecito interessarsi alle attività divine; in seguito, è spiegato come gli uomini posseggano, a differenza di ogni altra creatura, l'uso delle mani, cioè la potenzialità d'agire. Ciò che emerge dai testi è, però, anche la considerazione che la disposizione dell'azione non è peculiarità esclusiva del genere umano; anche gli animali partecipano della medesima inclinazione. Le differenze nei risultati dell'azione e nell'istanza che la sostiene sono invece molte, e diverse sono anche le cause che determinano la disparità tra il modo di operare degli animali e quello degli uomini.

¹⁰¹ L.B. Alberti, *I libri della Famiglia*, cit., p. 161.

Contrariamente a ogni altro animale, come già abbiamo notato, l'uomo può avvantaggiarsi dell'uso delle mani. Tale condizione, però, non incide sulla predisposizione dell'uomo o dell'animale rispetto al *fare*; infatti, stando a *I libri della Famiglia*, anche «pesci, uccegli» e gli animali «di quattro piè, tutti al continuo in qualche industria e opera s'afaticano», «tutti con qualche buona opera fuggono l'inerzia», così che, per analogia, prosegue lo scritto nelle parole di Lionardo, si è autorizzati a ritenere che *anche* l'uomo sia nato «non per marcire giacendo, ma per stare facendo».¹⁰² A partire da questi dati, siamo propensi a ritenere che l'uomo non si differenzi rispetto al resto del creato per il suo essere operativo (seppure in una pagina della *Famiglia*, Alberti si dica concorde con i «filosofi antichi» nel pensare che, più degli altri animali, sin dall'infanzia l'uomo dimostri l'inclinazione al fare),¹⁰³ ma per la *direzione* nella quale investe tale operatività. Se per Alberti nella *Famiglia* il *fare* degli animali non comporta alcun biasimo, l'uomo del *Momus* usa le proprie potenzialità per «rubare, rapinare, incendiare, avvelenare, frodare». Sarebbe sufficiente capovolgere l'essere umano – è scritto nel *Momus* –, farlo avanzare con le mani e costringerlo a guardare verso il basso rivolgendo i piedi in alto, per impegnare quello strumento (le mani, appunto) nel camminare piuttosto che per commettere i «soliti, orribili delitti».¹⁰⁴ Se si prendono in considerazione unicamente queste premesse, la disposizione al male potrebbe essere imputata alla natura, la quale ha dato all'uomo, con l'uso delle mani, lo strumento per compiere azioni riprovevoli; tuttavia la diversità biologica costituisce un discrimine solo apparente: pure costretto ad abbandonare la sua naturale postura, dice Momo, l'uomo, i cui «pensieri e tendenze» sono empì, imparerebbe in fretta a commettere «ogni sorta di misfatto coi piedi».¹⁰⁵ Con ciò non si vuole intendere che nell'ambito del pensiero di Alberti la propensione al

¹⁰² *Ivi*, p. 160.

¹⁰³ *Ivi*, p. 161.

¹⁰⁴ *Id.*, *Momus o del principe*, cit., p. 246. Nel latino (*ivi*, p. 100): «Quod si mihi credideris, Iupiter, iubebis eos pedibus sursum versus et ima cervice obambulare manibus, quo et a caeteris quadrupedibus differant et manum a furtis, rapinis, incendiis, veneficiis, caedibus peculatuque, absque teterrimis reliquis quibus assuevere flagitiis conferant ad perambulandi usum. Sed muto sententiam. Novi eorum mentes atque ingenia: pedibus ipsis furari, pedibus involare et cuncta perpetrare scelera triduo condiscant, ut nihil fieri posse commodius censeam, quam ut muliercularum illis numerum ingemines».

¹⁰⁵ *Ibid.*

fare abbia sempre un risvolto negativo. Nel discorso di Leonardo, ad esempio, o nel *De re aedificatoria*, la *vis operandi* ricopre una funzione positiva e necessaria alla vita umana, ma si tratta di una azione già guidata e controllata mediante virtù (che è un passaggio successivo alla situazione prospettata dal dio Momo).

Le ragioni che portano l'uomo a compiere azioni riprovevoli sono riconducibili, per Momo, a quei «pensieri» e «tendenze» che paiono caratterizzare il genere umano. Tuttavia, il dio non spiega perché gli uomini siano contraddistinti da tale natura, che, si è provato a dimostrare nei paragrafi precedenti, pare essere un'indole artificiale volontariamente sovrapposta dagli individui alla prima, quella naturale.

Una valida spiegazione della connessione del concetto di artificio (inteso come modifica dell'indole 'buona') con quello di *vis operandi* si può trarre dal *Theogenius*. Se la natura ha formato l'uomo come essere unico rispetto al resto del creato, diverso da ogni altro per la sua capacità di guardare verso le cose celesti e unico per la sua capacità di raziocinio (così nella *Famiglia* e nel *Momus*), la singolarità dello stato umano è determinata anche dalla triste condizione nella quale l'uomo è posto sin dalla nascita. È a Teogenio che Alberti affida il compito di illustrare il significato del pianto del neonato. Quel pianto, chiarisce il protagonista sulla scia di Lucrezio, non è altro che un presentimento delle «miserie a quali venne in vita»,¹⁰⁶ non è che il risultato dell'amara constatazione del privilegio del quale godono «gli altri tutti animali» cui la natura ha donato «lana, setole, spine, piuma, penne, squame, cuorio, e lapidoso scorzo» per coprirsi, e del quale si avvantaggiano perfino gli alberi, rivestiti di corteccia utile a difenderli dal caldo e dal freddo.¹⁰⁷ Solo l'uomo è nudo e sprovvisto di qualsiasi

¹⁰⁶ Id., *Theogenius*, cit., p. 90; cfr. Lucrezio, *De rerum natura*, V, 222-227: «Tum porro puer, ut saevis proiectus ab undis/ navita, nudus humi iacet, infans, indigus omni/ vitali auxilio, cum primum in luminis oras/ nixibus ex alvo matris natura profudit,/ vagituque locum lugubri complet, ut accumulst/ cui tantum in vita restet transire malorum».

¹⁰⁷ L.B. Alberti, *Theogenius*, cit., p. 90. Questo discorso è invece ripreso da Cicerone. Tuttavia Cicerone, a differenza di Alberti, nel descrivere la perfezione dell'opera della natura considera l'uomo - per il quale (e anche per gli dei) il mondo è stato creato - come il migliore prodotto della natura. Cfr. Cicerone, *De natura deorum*, II, 120-121; 133: «Libro aut cortice trunci, quo sint a frigoribus et caloribus tutiores. [...] Animantium vero quanta varietas est, quanta ad eam rem vis ut in suo quaeque genere permaneat. Quarum aliae coriis tectae sunt aliae villis vestitae, aliae spinis hirsutae; pluma alias, alias squama videmus obductas, alias esse cornibus armatas, alias

difesa e, per questo, «subito che nasce, piange la sua infelicità», e non sorride, perché troppo carico di tristezza, prima di quaranta giorni. È palese che la concezione dell'uomo come «umbra d'un sogno» (come esplicita Alberti ricalcando dichiaratamente la sentenza di Pindaro),¹⁰⁸ nato «solo per effondere lacrime»,¹⁰⁹ contrasta vivamente con l'asserzione di Lionardo, più volte ribadita ne *I libri della Famiglia*, secondo la quale l'uomo è «posto in vita per usare le cose, per essere virtuoso e diventare felice».¹¹⁰ Questa 'doppia faccia' che, nell'ambito del pensiero albertiano, contrassegna la *natura hominis* non è che uno dei molteplici esempi dell'asistematicità e contraddittorietà proprie degli scritti di Alberti. Già Eugenio Garin aveva ampiamente sottolineato questo aspetto nei suoi *Studi su Leon Battista Alberti*.¹¹¹ Garin aveva notato l'impossibilità di risolvere le contraddizioni degli scritti nella «successione temporale dei momenti» nei quali Alberti li compose o «nella distinzione di generi letterari».¹¹² A suo giudizio, le diverse prospettive albertiane potevano coesistere «nella loro contraddittorietà, perché contraddittoria, e piena di follia, è la realtà intera»,¹¹³ seppure – aggiungeva – vi era la necessità di tenere a mente che Alberti era stato anche autore dei *Trivium senatoria*, un'opera con la quale teorizzava tecniche di argomentazione retorica.¹¹⁴ Non un autore «schizofrenico», come ha voluto rimarcare anche Alberto Giorgio Cassani riferendosi alla oscillazione di giudizio che Alberti fa gravare sul concetto di *téchne* e di *ars aedificatoria*, ma la presa di coscienza che l'uomo è *naturaliter* incline all'edificare e che questa sua propensione non può che confliggere con una natura che male tollera d'essere 'spossata', 'emendata' e 'contraffatta'.¹¹⁵ Soprattutto si

habere effugia pinnarum» e anche «Quorum igitur causa quis dixerit effectum esse mundum? Eorum scilicet animantium quae ratione utuntur; hi sunt di et homines».

¹⁰⁸ Cfr. il verso di Pindaro (*Pitica*, VIII, 95): «sogno di un'ombra l'uomo».

¹⁰⁹ L.B. Alberti, *Theogenius*, cit., pp. 89-90.

¹¹⁰ Id., *I libri della Famiglia*, cit., p. 164. Cfr. anche *ibid.*: «L'uomo nacque [...] come uso di perfetta virtù, così frutto di felicità»; ma anche *ibid.*: «L'uomo da natura essere atto e fatto a usufruttare le cose, e nato per essere felice».

¹¹¹ E. Garin, *Studi su Leon Battista Alberti*, cit., pp. 133-217, in particolare vedi pp. 133-160.

¹¹² *Ivi*, p. 152.

¹¹³ *Ivi*, p. 153.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 138. Cfr. anche Id., *Il pensiero di Leon Battista Alberti e la cultura del Quattrocento*, «Belfagor», 27, 1972, p. 505.

¹¹⁵ A.G. Cassani, *Et flores quidem negligitis: saxa admirabimur? Sul conflitto natura-architettura in L.B. Alberti*, «Albertiana», vol. VIII, 2005, pp. 57-60. Sul tema della duplicità albertiana Cassani ha anche insistito nella sua premessa *Alberti "bifronte"* al volume *La fatica del costruire. Tempo e materia nel pensiero di Leon Battista Alberti*, (2000), Milano, Unicopli, 2004², pp. 17-28. Riguardo al tema della

palesa l'incongruenza tra un'imposizione naturale, legata alla corporeità dell'uomo, che lo vuole fragile e impotente (e perciò infelice), e una disposizione d'animo, che la natura ha assegnato a ogni uomo fin dalla nascita, e che volge gli individui alla ricerca della felicità. Un conflitto che non sussiste nella dottrina stoica espressa da Cicerone nel *De natura deorum* (e ripresa da Alberti in senso opposto), nella quale forza del corpo e superiorità della ragione dell'uomo vengono celebrate come l'esempio più alto di perfezione e come possibilità, priva di controindicazioni, di «quasi alteram naturam [...] efficere».¹¹⁶

Questa contraddizione, però, non è affatto sterile. Si concretizza, proprio a seguito della divergenza tra una condizione di miseria e l'aspirazione a uno stato di felicità, nella ricerca di un espediente. Tale espediente si viene a concretizzare, appunto, come un *artificio*, cioè come una costruzione *voluta* e progettata dall'uomo. Se per un verso il primo elemento di artificialità si realizza nella trasformazione delle qualità naturali che concernono l'indole, per l'altro, la *vis operandi* traduce quella artificialità dell'animo in qualcosa di esterno all'uomo stesso. Il prodotto di questa operazione, assai concreto, è volto a oltrepassare gli ostacoli posti dalla natura, ed è teso a eliminare quella condizione di miseria nella quale ognuno già dalla nascita sembra destinato. L'artificio si viene a identificare, in questo modo, con le *artes*, con quegli strumenti capaci di volgere a favore di colui che li adotta una condizione di svantaggio, proprio come la seconda indole che, indossata dall'uomo, lo rende scaltro e ingannatore ma, nell'immediato, vincente rispetto a un contesto nel quale rischierebbe altrimenti di essere sopraffatto.

Chiariamo, già da subito, che questo strumento – l'artificio –, inteso sia come modifica dell'animo sia come arte, non è in grado di garantire un vantaggio duraturo nel tempo, e che, se non è regolato secondo un determinato metodo, rischia di trasformarsi in una condizione di svantaggio. Quel metodo consisterà nella assunzione di un secondo livello di artificializzazione: la maschera.

'incoerenza' del pensiero albertiano vedi anche P. Marolda, *Crisi e conflitto in Leon Battista Alberti*, Roma, Bonacci Editore, 1988.

¹¹⁶ Cicerone, *De natura deorum*, II, 152-153.

Le *artes* si vengono a delineare come artificio per eccellenza in quanto sono connubio tra la *vis cognoscendi* e la *vis operandi*, o, più precisamente, come risultato della pressione della *vis cognoscendi* sulla *vis operandi*, cioè come l'esito dell'incitamento della ragione sulla volontà operativa dell'uomo. L'arte, nella sua dimensione di artificio, è quindi intesa, ovviamente, come sapere pratico; a essa tuttavia appartiene anche una forte dimensione intellettuale. Non è un caso che Alberti componga tre trattati d'arte (*De pictura*, *De statua*, *De re aedificatoria*) e che sottolinei, per ognuno di essi, il relativo statuto teorico. Questa operazione - riconoscere all'arte le caratteristiche proprie di una scienza - è particolarmente significativa alla luce del fatto che la divisione tra arti meccaniche e arti liberali era, ancora nel Quattrocento, marcata. Soprattutto all'epoca gravava ancora la divisione, operata da Ugo di San Vittore nel XII secolo, tra arti liberali e meccaniche. Non che la distinzione di Ugo di San Vittore fosse nuova nella storia della filosofia - delle "arti dell'imitazione" aveva parlato già Platone nella *Repubblica*¹¹⁷, e Aristotele nella *Politica* distingueva tra arti «liberali e illiberali»¹¹⁸ -, ma Ugo di San Vittore ne aveva proposto, per la prima volta, in modo definitivo, l'elenco. L'architettura è, per il teologo e filosofo di origine sassone, un sottogruppo dell'«armatura», la seconda tra le sette arti meccaniche (*lanificium*, *armatura*, *navigatio*, *agricoltura*, *venatio*, *medicina*, *theatrica*), mentre la pittura e la scultura non sono neanche prese in considerazione.¹¹⁹ Tali arti erano chiamate appunto meccaniche, perché intese come «falsificatrici», come prodotto di un'abilità tecnica non attiva e libera perché frutto della mera imitazione della natura.¹²⁰ Dopo Alberti, sarà difficile non riconoscere anche a quelle *artes* uno statuto teorico. Secondo Roberto Cardini, la riflessione di Alberti su «l'*humanitas*, ossia la cultura e la civiltà non può identificarsi con le sole *humanae litterae*», nel senso che «la scrittura e la letteratura ne fanno parte, ma anche non meno ne fanno parte, perché anch'esse arti liberali, la pittura e la scultura, la musica e

¹¹⁷ Platone, *Repubblica*, II, 376b.

¹¹⁸ Aristotele, *Politica*, VIII, 2, 1337b.

¹¹⁹ Cfr. Ugo di San Vittore, *Didascalicon*, tr. it. di V. Liccaro, Milano, Rusconi, 1987, p. 108.

¹²⁰ *Ivi*, pp. 108-109: «Le arti tecniche sono dette *meccaniche* ossia falsificatrici, perchè l'attività dell'uomo artefice si appropria della perfezione delle forme che imita la natura. Le sette arti liberali sono così chiamate, perchè richiedono animi liberi, cioè non impediti e ben disposti (infatti tali arti perseguono penetranti indagini sulle cause delle cose)».

l'oreficeria, la matematica e la geometria, dunque le scienze, nonché la tecnologia». ¹²¹ In generale, come ha notato Paul Oskar Kristeller, si può affermare che «la caratteristica maggiore del rinascimento» per quanto riguarda il campo dei saperi «è la continua e incontrastata ascesa della pittura e delle arti visive». Kristeller, in realtà, fa risalire il momento di svolta a ben prima di Alberti, a Cimabue e Giotto e in particolare alla realizzazione del campanile di Firenze, ove «la pittura, la scultura e l'architettura si affermano come un gruppo distinto di arti, tra le arti liberali e quelle meccaniche». ¹²² In particolare, per quanto riguarda l'architettura, è opportuno sottolineare come per i quindici secoli che separano il *De Architectura* di Vitruvio dal *De re aedificatoria* di Alberti non sia stato prodotto alcun trattato che tentasse di descrivere in modo sistematico quest'arte e i suoi fondamenti. Il fatto che Alberti prendesse spunto dall'*Architettura* di Vitruvio (riscoperta e tradotta, tra l'altro, proprio in epoca rinascimentale, da Poggio Bracciolini) è noto, ma questo aspetto è di particolare interesse qualora si valuti che Vitruvio considerava l'architettura una scienza che nasce non solo dalla *fabrica* ma anche dalla *ratiocinatio* (composta da *materia* e *lineamentum*, avrebbe scritto Alberti), ove per *ratiocinatio* si intende l'esposizione della teoria e il computo delle proporzioni seguite per il risultato finale. ¹²³

¹²¹ R. Cardini, *Alberti e i libri*, in *Leon Battista Alberti. La biblioteca di un umanista*, cit., p. 34. Sulla possibilità di considerare l'architettura tra le arti liberali nel pensiero albertiano cfr. anche P. Panza, *Leon Battista Alberti. Filosofia e teoria dell'arte*, Milano, Guerini e Associati, 1999, pp. 77-87.

¹²² P.O. Kristeller, *Il sistema moderno delle arti*, ed. it. a cura di P. Bagni, Firenze, Uniedit, 1978, p. 12. Riguardo alle formelle del campanile di Giotto, vedi anche G. Morolli, *Il cantiere e l'idea: la res aedificatoria fra ars e ratio*, in *L'uomo del Rinascimento*, cit., pp. 41-45.

¹²³ Cfr. Vitruvio, *De architectura*, I, I, 1: «La scienza dell'architetto si adorna di molte discipline e di svariata erudizione: egli deve essere in grado di giudicare tutte quelle opere che le singole arti costruiscono. Nasce da due attività: la materiale o costruzione, la intellettuale o esposizione teorica. La costruzione consiste nel pratico esercizio continuato o consumato, per cui colle mani la materia assume la forma di questa o quella opera che si voglia, secondo il progetto figurato. La esposizione spiega e dà ragione delle cose costruite sulla base della preparazione teorica col computo delle proporzioni» nel latino (Id., *De architectura*, I, I, 1): «Architecti est scientia pluribus disciplinis et variis eruditionibus ornata, cuius iudicio probantur omnia quae ab ceteris artibus perficiuntur opera. ea nascitur ex fabrica et ratiocinatione. fabrica est continuata ac trita usus meditatio, quae manibus perficitur e materia cuiuscumque generis opus est ad propositum deformationis. ratiocinatio autem est, quae res fabricatas sollertiae ac rationis pro portione demonstrare atque explicare potest». Sappiamo, sebbene la sua opera *Disciplinarum libri IX* sia andata perduta, che anche Varrone annoverava tra le arti liberali l'architettura; cfr. P.O. Kristeller, *Il sistema moderno delle arti*, cit., p. 5.

Nell'ambito della filosofia albertiana, quindi, l'aggettivo *mechanica* potrebbe essere attribuito alle arti del disegno¹²⁴ se si considerasse il termine nel significato greco di espediente e artificio, quali risultati dell'ingegno; un significato, quindi, coincidente con l'idea di capacità inventiva e di possibilità di escogitare soluzioni a partire da quella. Arte come espediente, dunque, che nasce dall'ingegno e non dalla sola operazione manuale ottenuta dall'imitazione delle forme di natura (seppure l'attività imitativa, lo precisiamo, per Alberti vada mantenuta). Per questo, la teoria dell'arte è qualcosa di più e di altro rispetto a un insieme di regole per dipingere, scolpire, costruire meglio. Queste infatti si configurano non come regole particolari, o non solo quello, di ciascuna specifica disciplina, ma anche come indicazioni generali di *reazione* a una realtà esterna non solo naturale, ma anche sociale (che esercita una propria forza positiva o negativa) e di *azione* con la quale proporsi a un altro soggetto (la natura, gli individui, o la società). La *reazione* è la necessità della costruzione della difesa, l'*azione* è la messa in atto della tecnica, e coincide, in un passaggio successivo, con la fase della maschera.

Non che Alberti non riconosca una parte prettamente manuale alle arti – ne è un esempio la distinzione che egli esplicita nella prima pagina del Prologo della sua *Architettura* tra l'architetto e il carpentiere, ove al secondo è riconosciuta una funzione «strumentale» rispetto a quella dell'architetto -, ma la tecnica per operare e, più in generale, le regole sono principi astratti e universali, separati dalla realtà materiale e tuttavia capaci di fare fronte alla molteplicità e alla particolarità delle contingenze.¹²⁵ Per queste ragioni, Alberti potrà arrivare a sostenere un parallelismo tra metodi che si adattano a realtà assai differenti tra loro e nient'affatto comunicanti. Nello specifico, l'analogia che Alberti propone tra il metodo che gli architetti che «vorranno edificare el pozzo o la fonte» devono

¹²⁴ Così Giorgio Vasari definisce l'architettura, la pittura e la scultura ne *Le vite*, cit., p. 3.

¹²⁵ Ci si riferisce all'affermazione contenuta nel *De re aedificatoria* secondo la quale un medesimo «*lineamentum*» può rimanere invariato in molteplici edifici perché le forme che lo compongono possono essere progettate «animo et mente seclusa omni materia», cit., p. 21. A questo proposito cfr. l'*Introduzione* di P. Portoghesi a L.B. Alberti, *De re*, cit., p. XXI. Riguardo al tema della universalità e della astrazione riferito alla progettazione architettonica come strumento capace di prescindere dalla molteplicità dei materiali si rimanda a A. Angelini, *L'Architettura come «ombra d'un sogno»*, in *Il pensiero simbolico nella prima età moderna*, a cura di A. Angelini e P. Caye, Firenze, Olschki, 2007, pp. 87-88. Del concetto di *lineamentum* si è occupato anche G. Donati, *Léon Battista Alberti: vie et théorie*, Liège-Bruxelles, Mardaga, 1989, pp. 30-35.

adottare e quello dei «padri» che si accingono a capire «che esercizio e a che laude e' figliuoli suoi sieno proclivi e disposti». L'architetto si trova a dovere progettare la *costruzione* di un edificio, il padre a 'edificare' la formazione di un figlio, ma il metodo applicato dall'uomo o dall'arte, per Alberti, è analogo: entrambi dovranno indagare i substrati, gli aspetti tenuti celati, che sono parti costitutive fondamentali e punti sui quali esercitare con successo la propria *ratio* indagatrice per potere dare corso alla costruzione di un ottimo individuo o di una natura controllata e dialogante con le esigenze umane.¹²⁶ Nell'atto del progettare non è importante il contenuto, «la materia», ma le regole, le quali, proprio perchè astratte e quindi libere da contingenze, sono applicabili in modo certo.

Indubbiamente, tra tutte le arti, l'architettura svolge un ruolo preminente nel porsi come artificio capace di fare fronte agli ostacoli posti all'uomo dalla natura. Infatti, sebbene la strategia sia resa possibile da un'operazione mentale, è prima di tutto dal corpo che nasce l'esigenza di pianificarne una. Il primo passo, difatti, consiste nella tutela del corpo, primo tra quelle «cose [...] le quali uomo può chiamare sue proprie»;¹²⁷ «cose sue proprie» perchè inalienabili dalla fortuna le quali, come spiega Giannozzo a Lionardo nel libro III della *Famiglia*, sono donate dalla natura «dal primo dì che tu venisti in luce», con la libertà completa di gestirle «e bene e male quanto a te pare e piace».¹²⁸ Ma quel corpo che può essere gestito «e bene e male» è, al momento della nascita, assai fragile e niente affatto autosufficiente. È a questo punto che interviene l'urgenza, condivisa da tutto il genere umano, di un mutuo soccorso, di un'alleanza per la sopravvivenza del neonato e dell'adulto. Già Lionardo aveva sostenuto nell'ambito di un discorso «de re uxoria» (così è sottotitolato il II libro della *Famiglia*) che, «poiché 'l

¹²⁶ Questo il discorso di Lionardo (L.B. Alberti, *I libri della Famiglia*, cit., p. 54): «Quale più sempre fu incerto e dubbioso che il ritrovare quelle cose, le quali in tutto voleano starsi nascose, le quali la natura si serbava molto entro coperte sotto terra? Pur questo si vede, gli'industriosi artefici l'hanno ritrovate e aggiunte. [...] E tanto potette la industria e diligenza degli uomini che nulla cosa di quelle occultissime più a noi sta non conosciuta. Ecco ancora gli architetti vorranno edificare el pozzo o la fonte. Prima cercano gli indizii [...] Però pongono mente sopra terra onde possano conoscere quello che sta sotto, entro, dalla terra nascoso. [...] Simile aduque faccino e' padri verso de' figliuoli. Rimirino di in dì che costumi in loro nascono, che volontà vi durino, a che più spesso ritornino, in che più siano assidui, e a che peggio volentieri s'induchino. Imperochè di qui avranno copiosi e chiari indizii a trarne e fermarne perfetta cognizione».

¹²⁷ Id., *I libri della Famiglia*, cit., p. 206.

¹²⁸ *Ibid.*

figliuolo venne in luce tenero e debole, a lui era necessario avere a cui governo e fede e' fusse caro e commendato, avere *chi* con diligenza e amore lo nutrisse e dalle cose nocive lo difendesse. Era loro nocivo el troppo freddo, el troppo sole, la molta piova, e i furiosi impeti de' venti; però» prosegue Lionardo «in prima trovarono il tetto sotto el quale nutrissino e difendessino sé stessi e il nato». ¹²⁹

Dunque, per gli uomini la prima ed essenziale condizione per la sopravvivenza è la «compagnia», giacché il neonato, se solo, perirebbe. L'alleanza tra gli uomini è fondamentale per sopperire a quei 'difetti di natura' del genere umano. Difetti, carenze e ostacoli, ma anche motivi a partire dai quali l'uomo è costretto a esercitare la capacità di raziocinio (che la natura gli ha regalato congiuntamente al corpo). È tramite l'esercizio di questa facoltà raziocinante che l'uomo riesce a *inventare* il modo per proteggere quella comunità della quale sarà partecipe o, perfino, a generare le condizioni del formarsi di essa. La necessità lo porta a *trovare* una protezione, che avvantaggi la riunione tra gli uomini (così ne *I libri della Famiglia*) e anche a *inventare*, «progettare razionalmente e a realizzare praticamente»¹³⁰ un tetto e delle pareti (così nel *De re aedificatoria*) sotto i quali trovare riparo.

Diversamente da Vitruvio, che nel *De Architectura* riconosceva al fuoco il principio della formazione della società e attribuiva in ciò all'architettura una funzione secondaria, seppure di molta importanza,¹³¹ Alberti assegna a quell'arte

¹²⁹ *Ivi*, p. 128. Corsivo mio. Questo passo è parallelo a quanto scritto nel libro I del *De re aedificatoria* (Id., *De re*, cit., pp. 12-13): «L'uomo, da principio, ricercò un luogo per riposarsi in qualche zona senza pericoli [...]. si cominciò allora a progettare la collocazione di una copertura, per proteggersi dal sole e dalla pioggia. A tal fine si costruirono in seguito lateralmente dei muri che sostenessero il tetto, comprendendo di doversi difendere in tal modo dal gelo, dalle tempeste e dai venti invernali». Nel latino (Id., *De re*, cit., p. 21): «Principio genus hominum in aliqua tuta regione sibi quaesivisse [...] hic adeo coepisse meditari, ut tecta ponerent, quo essent a sole et imbribus operti; idque ut facerent, adiecisse deinde parietum latera, quibus tecta imponerentur – sic enim a gelidis tempestatibus et pruinosis ventis se futuros tutiores intelligebant».

¹³⁰ Id., *L'Architettura*, cit., p. 5. Nel latino (Id., *De re*, cit., p. 2): «mente animoque diffinire tum et opere absolvere didicerit».

¹³¹ Vitruvio, *De Architectura*, II, pref., 2-3: «La scoperta del fuoco è stata quindi la causa onde naque la convivenza umana; e così si radunarono più uomini in un sol luogo, avendo da natura come privilegio sugli altri animali di camminar eretti e non a testa in giù, di contemplare la magnificenza del mondo e del cielo, di maneggiar facilmente ogni oggetto che volessero colle articolazioni delle mani. Così, in quella società gli uni cominciarono a fare il tetto di frondi, altri a scavare caverne sotto i monti, altri imitando la costruzione dei nidi di rondini, a costruir con fango e stecchi ripari per rifugiarsi. Osservando poi le capanne altrui e utilizzandone i

un ruolo preminente. Nel II libro del suo *De architectura*, Vitruvio racconta come «anticamente» gli uomini al pari delle bestie vivevano in selve e in caverne e come accadesse che, per caso, là dove il bosco era più fitto, si provocasse un incendio per lo sfregamento di alcuni legni; gli uomini - narra Vitruvio - spaventati, fuggirono ma, in seguito, quando la situazione tornò calma, riacostandosi al fuoco, si accorsero che quel calore era causa di piacere per il corpo. Per questa ragione quegli uomini condussero altri uomini (*alios adducebant*)¹³² davanti al fuoco e mostrarono loro i vantaggi che se ne potevano trarre. La «scoperta del fuoco è stata quindi la causa onde nacque la convivenza umana».¹³³ Non è, per Vitruvio, l'architettura a dare vita alla riunione tra gli uomini; a quell'arte spetta infatti un ruolo diverso e cronologicamente successivo. Essa ha il compito di migliorare, in qualche modo, la condizione di coloro che già si sono riuniti in società in seguito alla scoperta del fuoco. Il problema dell'origine dell'arte architettonica e in che misura essa vada a coincidere con le prime attività umane diventerà un tema cui porrà attenzione non solo Alberti. Altri architetti a lui contemporanei, come ad esempio Antonio Averlino (il Filarete), si impegnarono nel descrivere i primordi dell'attività del costruire fino ad addurre spiegazioni vicine al mito. Proprio il caso di Filarete è particolarmente significativo. Nel suo *Trattato di architettura* spiega come Adamo, cacciato dal Paradiso, si trovò a subire i disagi della vita sulla terra. Perciò, «piovendo e non avendo altro più presto ricovero», si pose le mani sulla

perfezionamenti e creandone col proprio spirito inventivo, fabbricavano abitazioni via via migliori.

Ed essendo gli uomini atti per natura ad imitare e imparare, gloriandosi ogni dì delle proprie invenzioni, mostravan l'uno all'altro le loro costruzioni, e così, esercitando l'intelligenza coll'emulazione, di giorno in giorno miglioravano nei loro criteri». Nel latino (Id., *De Architectura*, II, pref., 2): «Ergo cum propter ignis inventionem conventus initio apud homines et concilium et convictus esset natus, et in unum locum plures convenirent habentes ab natura praemium praeter reliqua animalia, ut non proni sed erecti ambularent mundique et astrorum magnificentiam aspicerent, item manibus et articulis quam vellent rem faciliter tractarent, coeperunt in eo coetu alii de fronde facere tecta, alii spelunca fodere sub montibus, nonnulli hirundinum nidos et aedificationes earum imitantes de luto et virgulis facere loca, quae subirent. Tunc observantes aliena tecta et adicientes suis cogitationibus res novas, efficiebant in dies meliora genera casarum.

Cum essent autem homines imitabili docilique natura, cotidie inventionibus gloriantes alius alii ostendebant aedificiorum effectus, et ita exercentes ingenia certationibus in dies melioribus iudiciis efficebantur.»

¹³² *Ivi*, II, 1, 1.

¹³³ *Ivi*, II, 1, 2: «Ergo cum propter ignis inventionem conventus initio apud homines et concilium et convictus esset natus».

testa per proteggersi; da ciò, secondo Filarete, si intende come l'abitare era «mestiero per difendersi da' mali tempi e dall'acque», altrettanto necessario del trovare «per vivere il mangiare».¹³⁴ L'immagine di Adamo che si fa un tetto con le mani («fattosi tetto delle mani»)¹³⁵ e che, «considerato il bisogno per il suo vivere»,¹³⁶ decide, con l'ingegno («si pensò e ingegnassi»)¹³⁷, di costruire qualche abitazione, conferma la tesi di Alberti secondo la quale l'arte del costruire è, se non connaturata a ogni uomo, per lo meno indispensabile per garantirne la vita. Ciò che emerge chiaramente è, inoltre, la commistione, entro questi libri d'arte, di spiegazione tecnica e racconto. Questo tipo di tendenza propria dei trattati d'architettura rinascimentali è molto interessante. Attraverso tali scritti, che dai titoli si presentano, in genere, come strettamente tecnici, trapela, contro ogni aspettativa, l'istanza di comunicare un diverso punto di vista sull'*ars aedificandi*, concepita, evidentemente, non semplicemente come l'arte del costruire, ma anzitutto come riflessione sull'uomo e sulle necessità che lo hanno accompagnato fin dall'inizio della sua storia. Un'arte, dunque, che nasce con l'uomo e che è destinata ad accompagnarlo in ogni tempo; una tecnica o, se si vuole, un artificio capace di adattarsi alla storia e che dimostra con ciò quanto l'*ars aedificandi* sia intimamente legata all'uomo. Essa infatti rappresenta un'attività costituiva della sua indole, come sostenuto nel *De re aedificatoria*, ove è scritto che quell'arte è così «radicata nel nostro animo» che ognuno «sente sempre in sé fortissima l'esigenza di edificare qualcosa».¹³⁸

¹³⁴ A. Averlino detto il Filarete, *Trattato di Architettura* (1464), a cura di A.M. Finoli e L. Grassi, Milano, il Polifilo, 1972, p. 24.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ L.B. Alberti, *De re*, cit., p. 11: «Quam vero grata et quam penitus inseat animis aedificandi cura et ratio, cum aliunde tum hinc apparet, quod neminem reperias, modo adsint facultates, qui non totus ad quippiam coedificandum pendeat et, siquid ad rem aedificatoriam excogitarit, volens ac lubens non proferat et quasi iubente natura usui hominum propalet»; nella traduzione di G. Orlandi (Id., *L'Architettura*, cit., p. 7): «Quanto poi l'attività costruttiva sia radicata nel nostro animo, risulta tra l'altro da ciò, che chiunque possa permetterselo, sente sempre in sé fortissima l'esigenza di edificare qualcosa; e se fa qualche scoperta in questo campo, ben volentieri ne dà notizia e quasi spinto da un bisogno naturale la propaga perché gli uomini se ne servano».

1C.

Dall'artificio alla maschera: l'esempio del *Momus*

Nel 1450 Alberti termina la stesura del *Momus*, cui aveva dato inizio, presumibilmente, nel tra il 1433 e il 1444,¹³⁹ qualche anno dopo che aveva portato a compimento l'ultimo dei libri della *Famiglia*. La commedia, scritta in latino, era stata pubblicata solo nel 1520 con due edizioni romane.¹⁴⁰ Il racconto ha un risvolto polemico e satirico verso la politica del tempo, e più d'uno studioso ha potuto riconoscere nei protagonisti della storia albertiana questa o quella personalità storica, o, addirittura l'impersonazione della Chiesa.¹⁴¹ L'intento di Alberti non doveva essere tuttavia solo quello di denunciare la corrotta realtà politica a lui contemporanea. La stesura del *Momus* costituiva per Alberti un'occasione per proporre idee filosofiche in modo più efficace e più immediato di quanto non avrebbe potuto fare attraverso una esposizione sistematica. Questo aspetto lo aveva colto bene l'editore romano di Alberti, Iacopo Mazochio. Nella lettera indirizzata al cardinale Pietro Accolti che precede il primo libro dell'opera, l'editore sottolinea come l'autore avesse richiamato, con la stesura di quel racconto, quel «priscum illum philosophandi ritum» per il quale la verità emerge «per fabulas et iocos».¹⁴² Il *priscus ritus*, cui si riferiva l'editore, doveva richiamarsi al *modus philosophandi* di Platone. Infatti, non solo Platone aveva spiegato questioni filosofiche attraverso il mito (basti pensare al racconto dell'androgino nel *Simposio*, o a quello della caverna o di Glauco nella *Repubblica*), ma nel *Protagora* aveva scelto, esplicitamente, di spiegare con un mito, e non con un ragionamento, un discorso filosofico incentrato sull'insegnabilità della virtù. Il mito che Protagora narra è quello di Prometeo, incentrato sulla creazione delle stirpi dei mortali a

¹³⁹ Per la datazione della stesura del *Momus* cfr. l'*Introduzione* di G. Martini a L.B. Alberti, *Momus o del principe* e cura di G. Martini, Bologna, Zanichelli, 1942, p. VIII. Cfr. anche S. Borsi, *Momus o del Principe. Leon Battista Alberti, i papi, il giubileo*, Firenze, Edizioni Polistampa, 1999, p. 7.

¹⁴⁰ Leonis Baptistae Alberti Florentini *Momus*, Romae ex aedibus Iacobi Mazro Academiae Bibliopol, 1520; Leo Baptista de Albertis, *De principe*, Romae, apud Stephanum Cuileretum, 1520.

¹⁴¹ Su questo tema cfr. S. Borsi, *Momus o del Principe*, cit.

¹⁴² Leonis Baptistae Alberti florentini, *Momus*, Romae, Iacobus Mazochius, 1520, p. 2v: «Videtur voluisse noster hic scriptor priscum illum revocasse ut per fabulas et iocos veritas quae per se interdum insuavis et amara est in animos hominum facilius illaberet».

opera degli dei e sulla distribuzione dei beni e delle qualità che Epimeteo e, in seguito, Prometeo distribuiscono a ogni specie di essere vivente. Anche nel *Momus* è raccontato il mito dell'origine del mondo e degli uomini. Nel primo dei quattro libri, Alberti narra della creazione del mondo da parte delle divinità celesti, e di tutte le cose in questo contenute, compreso l'uomo generato da Prometeo;¹⁴³ in seguito (nell'ultimo libro, il IV) spiega nei particolari la storia relativa alla nascita del genere umano. Il secondo racconto, quello narrato nel quarto libro, risulta particolarmente interessante per il contributo che se ne può trarre proprio riguardo all'argomento dell'artificio e della maschera e alla sua gravidanza dal punto di vista filosofico.

Questa la storia, e le vicende che la introducono, che riguarda l'origine dell'uomo e gli accadimenti immediatamente successivi: Momo, come secondo la tradizione mitica,¹⁴⁴ è nella commedia albertiana il dio dall'animo scaltro e

¹⁴³ Cfr. L.B. Alberti, *Momus*, cit., p. 13.

¹⁴⁴ Esiodo, *Teogonia*, 214: «Nūx d'étéke stugherón te Mópon kai Kēra mélainan kai Thánaton, téke d' Húpnon, étike dè fūlon Onéirōn, óu tini koimēthei sa theōn téke Nūx erebennē. Deúteron hau Mōmon kai Oixùn alghinóessan Esperídas». Nell'edizione della *Teogonia* di Esiodo a cura di Aristide Colonna il nome Momo viene tradotto con «Biasimo». Cfr. Esiodo, *Opere*, a cura di A. Colonna, Torino, Utet, 1977. Dalla favola di Esopo intitolata *Zeus, Prometeo, Atena e Momo* evidentemente Alberti traeva le parti iniziali del suo racconto. Cfr. Esopo, *Fabulae*, 124: «Zeus, Prometeo e Atena, dopo aver modellato l'uno un toro, l'altro un uomo e la terza una casa, scelsero Momo come giudice. Costui, invidioso delle loro creature, incominciò a dire che Zeus aveva sbagliato a non piazzare gli occhi del toro sulle corna: così l'animale avrebbe visto dove andava a sbattere. E che Prometeo aveva fatto male a non appendere il cuore dell'uomo all'esterno del corpo: così sarebbe stato possibile smascherare i malvagi e vedere chiaramente che cosa ha in animo ciascuno. E infine che Atena avrebbe dovuto mettere delle ruote sotto la casa: così, se un uomo perverso si fosse stabilito nelle vicinanze, si sarebbe potuto spostarla altrove con tutta facilità. Ma Zeus si sdegnò con lui per la sua invidia e lo cacciò dall'Olimpo. La favola dimostra che nulla è tanto perfetto da non prestare il fianco a qualche critica» e L.B. Alberti, *Momus*, cit., p. 196: «Tra gli altri celebri iddii creatori erano assai ammirati, per i loro doni, Pallade, che aveva trovato il bue, Minerva, che aveva fabbricato la casa, e Prometeo, che aveva creato l'uomo; [...] Mentre dunque gli altri dei magnificavano con grandi lodi specialmente questi doni, Momo solo li vituperava, dicendo che il bue era certamente utile, ma se anche la sua struttura era robusta e sufficientemente atta alla fatica, tuttavia gli occhi non erano stati collocati al loro posto nella fronte, per cui accadeva che quando assaliva un nemico con le corna abbassate e gli occhi volti a terra non lo poteva ferire nel posto prescelto. Quindi la sua creatrice era senz'alcun dubbio un'incapace, non avendo saputo porre sulla sommità delle corna almeno un occhio. Parimenti asseriva che non v'era alcuna ragione di lodare tanto la casa, come facevano gli dei inesperti; poiché non aveva sotto alcun carro con il quale potesse essere spostata da un luogo poco sicuro in un altro più tranquillo. Infine dichiarava che l'uomo aveva un certo non so che di divino; ma se in lui si scorgeva una parvenza di nobile bellezza, questa non era un ritrovato del suo creatore, ma soltanto una copia dell'aspetto degli dei. Sempre nei riguardi dell'uomo, gli sembrava principio molto stolto l'aver celato l'anima nel petto, in mezzo ai precordi, mentre era meglio fosse stata posta in alto, e sola, in mezzo alle sopracciglia, nella parte scoperta del volto». Nel latino (*Ivi*, p. 13) «Erat inter caeteros celebres opifices deos magna in

turbolento, animato dalla propensione al creare discordia. Nella versione di Alberti, il dio costringe, con molte astuzie, gli dei a venire a confronto con gli uomini. L'incontro dei due mondi non è affatto facile, e Giove, dopo una trama assai intricata di vicende, giunge alla conclusione che sia necessario ricostruire il mondo terreno, poiché il primo creato gli appariva assai imperfetto. A seguito di questa decisione, si viene ad articolare il racconto sulla creazione degli uomini, che Alberti affida alla bocca di Caronte. Caronte, infatti, che aveva appreso della risoluzione di Giove di distruggere il vecchio mondo per costruirne uno nuovo, è determinato a recarsi presso il mondo dei vivi prima della sua definitiva scomparsa. Tuttavia, non volendo intraprendere da solo il tragitto, il traghettatore degli inferi cerca una guida capace di illustrargli quel mondo a lui ignoto. Dopo una lunga ricerca tra i morti, trova un compagno per il suo viaggio: è Gelasto, un filosofo che ha trascorso la vita in povertà e che per questo non è riuscito a pagarsi il traghetto per la traversata verso gli inferi. Durante il viaggio, tra i due nasce una discussione nella quale Gelasto asserisce che, in quanto filosofo, conosce ogni cosa: «il moto degli astri, delle piogge, dei fulmini [...] le terre, il cielo i mari»¹⁴⁵ e si cimenta nello spiegare come ogni elemento visibile sulla terra sia frutto dell'unione di forma e materia, congiunte tra loro da un sistema chiamato moto. Il ragionamento proposto dal filosofo è, secondo Caronte - e Alberti sembra condividere la posizione di quest'ultimo - assai insoddisfacente, non solo perché tratta in modo confuso di argomenti risaputi, ma anche perché

admiratione suorum a se conditorum munerum Pallas quod bovem, Minerva quod domum, Prometheus quod hominem effecisset; [...] Etenim hos praesertim cum caeteri dii laudibus extollerent, solus Momus vituperabat, aiebat enim utilem quidem esse bovem et ad fortitudinem aequae atque ad laborem satis comparatum, sed non suo decentique loco fronti fore oculos adactos; quo fiat, ut cum pronis cornibus oppeteret, oculis ad terram destituitis, non destinato et praefinito loco liceat ferire hostem; et ineptam procul dubio fuisse artificem, quae non summa ad cornua vel unum saltem oculum imposuisset. Domum itidem asserebat nequicquam esse tantopere approbandam uti ab imperitis diis approbatur, quandoquidem nullos currus subegisset, quo malo a vicino in pacatius solum posset trahi. At hominem quidam affirmabat quippiam esse prope divinum; sed, si qua in eo spectaretur formae dignitas, id non auctoris inventum, sed ab deorum esse ductum facie. In eoque opere illud tamen stulta videri commissum ratione, quod intra pectus mediisque in praecordis homini mentem abdidisset, quam unam suprema ad supercilia propatulaque in sede vultus locasse oportuit». Per la fortuna della figura di Momo durante il Rinascimento cfr. l'articolo di S. Simoncini, *L'avventura di Momo nel Rinascimento*, «Rinascimento», serie 2, vol. XXXVIII, 1998, pp. 405-454.

¹⁴⁵ L.B. Alberti, *Momus*, cit., pp. 160-161: «Etenim omnia novimus, siderum, imbrium, fulminum causas et motum; novimus terras, caelum, maria».

dimostra che i filosofi, attenti a conoscere il corso delle stelle, ignorino però «*quae hominum sint*». Al traghettatore, questo tipo di conoscenza - si evince dal discorso - pare essere molto più sostanziale rispetto a quella proposta da Gelasto.¹⁴⁶ Cosa siano veramente gli uomini, quale sia la peculiarità della loro indole e il loro carattere profondo, Caronte riesce a raccontarlo perché ha appreso questa conoscenza non da un filosofo, ma da un pittore. La scelta di assegnare il racconto della creazione degli animali e dell'uomo – un racconto che, come si vedrà, è basato sull'unione di materia e forma e sul mutamento della forma stessa – alla figura del pittore e non a quella del filosofo doveva essere motivata dal fatto che il pittore, più del filosofo, è capace di intravedere la qualità e le modulazioni di forma che può assumere il carattere umano; infatti, come Giove, come l'artefice del mondo, è abile a formare immagini ed esercitato a individuare nella forma un veicolo di manifestazione della natura della cosa stessa. Quel pittore, sostiene Caronte mentre si rivolge a Gelasto, «nell'osservare la forma dei corpi, ha visto più cose da solo che voi filosofi messi insieme nel misurare ed esplorare il cielo».¹⁴⁷ In quanto artefice, egli possiede la capacità di individuare *quanto, in che modo e se* da una immagine se ne sia generata una seconda e se questa sia una copia o una distorsione del modello; ovvero il pittore può comprendere se da una determinata forma trapeli, oppure sia celato, il carattere più profondo e costitutivo della cosa rappresentata. È quindi l'artefice, e non il filosofo, che sa in che misura gli uomini siano disposti a manifestare la loro natura, o quando invece scelgano di tenerla celata dietro una maschera, dietro una forma che nasconda l'indole che appartiene loro.

Sul tema della forma come rivelatrice, se non di un'essenza, almeno di un carattere profondo dell'animo umano, si discorrerà più approfonditamente nel IV capitolo della tesi; tuttavia, ora, vale la pena di accennare che tra gli studi di Alberti rientravano anche quelli relativi a una corrispondenza tra moti d'animo e forme del corpo, un fatto questo che trapela da vari stralci dei suoi scritti se non

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 164.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 283, nel latino (*ivi*, p. 164): «*Is quidem lineamentis contemplandis plus vidit solus quam vos omnes philosophi caelo commensurando et disquirendo*».

da interi racconti (si veda, ad esempio, l'intercenale *Vaticinium*), nei quali quel tema è alla base della trama.¹⁴⁸

Il pittore, dunque, riporta Caronte, gli raccontò come l'artefice del mondo aveva generato l'uomo e gli altri esseri viventi, e come si erano formate la finzione e l'inganno tra gli uomini: dopo avere scelto la materia (fango misto a miele secondo alcuni, oppure cera secondo altri), l'artefice impresso la forma del corpo con degli stampi.

È interessante notare che Alberti sottolinei come ciò che era importante e sostanziale nell'atto della creazione non fosse la tipologia di materia scelta, ma lo stampo con il quale il dio intendeva dare forma all'uomo, come a rimarcare che l'aspetto più importante e caratterizzante dell'uomo fosse dato anzitutto dalla figura con la quale questi si relazionava con la natura, con gli animali e con i propri simili. A ciò si deve aggiungere che il mito prosegue con un passaggio importante nel quale viene posto in evidenza che la *forma* non è più il carattere che l'uomo riceve, perché consegnatogli dal dio, passivamente. Se la ricezione passiva della forma costituiva la condizione di partenza cui l'uomo non si poteva sottrarre e che accomunava il genere umano al resto del creato, il passaggio successivo è che all'uomo viene concessa una libertà in più rispetto a tutti gli altri esseri viventi, ed è una libertà che riguarda proprio l'aspetto che gli era stato impresso. Infatti, è scritto nel *Momus*, terminata la creazione, Giove concesse all'uomo la libertà di gestire la propria forma secondo desiderio: se gli uomini fossero stati insoddisfatti della figura donata loro, avrebbero potuto tramutarsi, se lo avessero ritenuto opportuno, in qualsiasi altro animale. Compite queste operazioni, l'artefice del mondo invitò gli esseri umani a raggiungere la sua abitazione, nella quale, prometteva, avrebbero trovato ogni bene. La casa del dio era ubicata su una montagna e il sentiero per raggiungerla era impervio; molti, per superare la fatica, si tramutarono in buoi, asini e altri quadrupedi; altri, che avevano abbandonato la via maestra, si smarrirono in luoghi ancora più aspri e vollero assumere sembianze mostruose. Quando ritrovarono la strada segnata, però, furono scacciati dai compagni a causa del loro aspetto. Per essere riaccolti

¹⁴⁸ Cfr. Id., *Vaticinium*, in *Intercenales*, cit., pp. 114-129.

tra gli altri uomini, poiché non era loro concesso riassumere le sembianze rifiutate, dovettero escogitare uno stratagemma: trovato «un fango simile a quello di cui erano fatti, s'apposero finte maschere, in tutto analoghe ai volti degli altri».¹⁴⁹ Questo artificio era costruito talmente ad arte che «a stento si potevano distinguere i volti veri dai falsi, e solo guardando con attenzione attraverso i fori della maschera imposta potevano scorgersi i diversi mostruosi aspetti».¹⁵⁰

La narrazione che Alberti mette in bocca al pittore è, ovviamente, allegorica; come si è detto, l'autore ha preferito esporre una prospettiva tutt'altro che giocosa e priva di spessore filosofico attraverso una favola (il *Momus*) e quindi anche tramite una parte di quella (il mito del pittore), invece che con un ragionamento.

È possibile scandire la storia in cinque tempi:

- a) il momento della *nascita*: Giove plasma l'uomo dando a questi una figura precisa, con la libertà di potere mutare sembianza, qualora lo desideri. Giove mostra anche all'uomo un fine da conseguire: il raggiungimento della sua casa, piena di ogni bene.
- b) il momento della *difficoltà*: l'uomo vuole raggiungere l'abitazione di Giove ma il percorso è ripido e faticoso.
- c) il momento della *trasformazione*: seguendo la propria volontà, l'uomo muta il suo originario aspetto in uno diverso e 'bruto', così da superare agevolmente il percorso per la casa di Giove.
- d) il momento del *tentativo d'inserimento nella società*: superata la difficoltà iniziale, gli uomini 'bruti' si riavvicinano al sentiero percorso da altri uomini ma, a causa del loro aspetto, vengono scacciati.

¹⁴⁹ Id., *Momus*, cit., p. 284, nel latino (*ivi*, p. 165): «Ea de re, comperto consimili, quo compacti essent, luto, fictas et aliorum vultibus compares sibi superinduisse personas».

¹⁵⁰ *Ibid*: «Creavisse hoc personandorum hominum artificium usu quoad pene a veris secernas fictos vultus, ni forte accuratius ipsa per foramina obductae personae introspereris: illinc enim contemplantibus varias solere occurrere monstri facies».

e) il momento del *mascheramento*: gli uomini costruiscono delle maschere che velano l'aspetto mostruoso e che mostrano invece la prima forma che il dio gli aveva assegnato.

I tempi del mito, che qui si sono individuati, coincidono con quelli che ipotizziamo scandiscano, secondo il pensiero di Alberti, la storia del genere umano in una prospettiva reale e non più immaginata. È proprio attraverso una comparazione tra le due scansioni (quella mitica e quella reale) che è possibile comprendere, (in modo più esplicito di quanto non si potrebbe fare se si considerasse solo la dimensione 'reale'), il passaggio dalla dimensione dell'*artificio* alla *maschera*.

Se la storia del mito narrava di caratteristiche che venivano impresse con uno stampo da dio all'uomo all'inizio della sua esistenza e che lo facevano capace di essere accetto ad altri uomini (se l'uomo non avesse mutato forma non sarebbe stato scacciato dal sentiero), così accadeva anche nella teoria di Lionardo nella *Famiglia*, ove si sosteneva, come si è già scritto sopra, che l'uomo all'origine possedeva, perché impressegli dalla natura, quelle qualità che lo rendono socievole, predisposto verso la giustizia, verso la generosità e l'amore.¹⁵¹ È ancora in questa fase che l'uomo riceve dalla natura (da Giove nel mito) l'istanza di raggiungere una condizione di felicità (la casa del dio piena di ogni bene che l'uomo è invitato a raggiungere si viene a configurare come corrispettivo della felicità come fine di ogni uomo teorizzata da Lionardo).

Il secondo momento funge da ponte con il terzo, ed è metafora delle condizioni e degli eventi della vita che 'snaturano' l'uomo e lo conducono al passaggio dalla condizione naturale a quella artificiale. Il terzo momento, quello nel quale gli uomini decidono di mutare forma e di rassomigliare agli animali o a esseri mostruosi, non è che il momento di una trasformazione dell'indole umana da *bona* in *mala*; una trasformazione però voluta non dalla natura ma dall'uomo, una scelta forte e irrevocabile (i mostri non possono tornare ad essere uomini pur desiderandolo) che sancisce il transito non solo da una natura '*migliore*' a una

¹⁵¹ Cfr. *supra*, p. 30.

'peggiore', ma anche da una condizione naturale a una, proprio perché volontaria e *contra natura*, artificiale.

Questo stato comporta da parte dell'uomo uno sforzo ulteriore. Così come coloro che nel mito si sono trasformati in mostri e non riescono, per questa ragione, a reintrodursi nel sentiero che conduce alla casa di Giove (ma anzi vengono scacciati dagli altri uomini),^v coloro che manifestamente sono divenuti da giusti e amorevoli individui, pericolosi e astuti uomini, difficilmente potranno essere benvenuti e accetti entro la dimensione della *familia* o della *civitas* e, ancora, proprio a causa della loro malevolenza verso il genere umano non potranno raggiungere la felicità. Secondo Alberti, infatti, benevolenza per gli altri individui e possesso della felicità sono tra loro strettamente collegati, tanto che l'esclusione della prima determina l'assenza della seconda.¹⁵²

Se il recupero dell'identità non è più consentito, è però possibile trovare un modo, delle tecniche, che rendano accetti gli individui che hanno abbandonato la giusta via (quella indicata dalla natura) anche a coloro che con fatica conseguono i loro scopi in piena virtù. Nel racconto del pittore si tratta di posare sul volto delle maschere per nascondere con efficacia l'immagine deformata e artificiale che i corpi hanno assunto. Ciò, ne *I libri della Famiglia*, si concretizza nel controllo del carattere artificiale, che l'uomo ha scelto di assumere, attraverso una simulazione, una finzione (non a caso il pittore – per proseguire con il parallelismo - esplicita che le maschere sono «chiamate finzioni»)¹⁵³ con la quale mostrare agli altri uomini quella benevolenza e quell'amore che *naturaliter* sarebbero capaci di provare.

La maschera per Alberti ha dunque la funzione di fingere non una dimensione nuova e mai appartenuta all'uomo, ma una passata e tuttavia mai dimenticata. I mostri del racconto di Caronte e l'uomo crudele di Adovardo sono capaci di nascondere la dimensione artificiale e di simulare quella naturale proprio perché non hanno obliato del tutto la loro prima natura. L'uomo artificializzato, pur essendo tale, non scorda la propria intima caratteristica impressagli all'origine. Questa tesi è confermata, ad esempio, dalle parole che

¹⁵² Cfr. *infra*, nota 238.

¹⁵³ L.B. Alberti, *Momus*, cit., p. 165: «Et appellatas personas hasce fictiones».

Giannozzo rivolge al cugino Piero nel libro della *Famiglia* dedicato al tema dell'amicizia: «Tanto siamo quasi da natura tutti proclivi e inclinati all'utile, che per trarre da altrui e per conservare a noi, *dotti credo dalla natura, sappiamo e simulare benivolenza*, e fuggire amicizia quanto ci attaglia».¹⁵⁴ Questa predisposizione naturale consente, da una parte, di costruire facilmente la propria maschera, dall'altra, di gettare le basi per il raggiungimento di una vita virtuosa, che consiste, per Alberti, proprio nel recupero e nell'esercizio di quelle caratteristiche di giustizia e benevolenza che ognuno possiede *naturaliter*. La maschera non è, per questa ragione, l'ultimo gradino della formazione di ogni individuo, ma lo è la virtù, mezzo efficace per l'ottenimento della felicità (vedi capitolo 4).

È chiaro però che la finzione si viene a configurare come un'arma a doppio taglio. Se, da una parte, è strumento utile alla convivenza tra gli individui, dall'altra è anche mezzo atto a ingannare e a frodare il prossimo. «Tutto il mondo si truova pieno di finzioni», scrive Alberti nel terzo libro della *Famiglia*, e prosegue: «chi con qualunque arte, con qualunque colore, con quale che sia astuzia cercherà di torvi del vostro, costui non vi sarà vero amico».¹⁵⁵ A ognuno spetta quindi il compito di discernere, per tornare al *Momus*, «i volti veri dai falsi»,¹⁵⁶ di distinguere, fuori di metafora, coloro che esercitano la virtù da coloro che, poiché hanno abbandonato la dimensione più genuina di essere umano, esercitano l'astuzia e l'inganno con l'ausilio di una maschera.

Esiste, secondo Alberti, un metodo per «certificarsi» sugli «affetti e proclinazioni d'animo e volontà» che animano le persone. La tecnica da seguirsi consiste ancora una volta, e quasi paradossalmente, nella finzione, o, si potrebbe dire nella 'doppia finzione'. Un esempio di questa strategia può essere ricavato da una delle pagine della *Famiglia* ove si spiega che colui che intende accertarsi della reale *intentio* del proprio interlocutore può metterlo alla prova, narrando argomenti che possano smuovere e far trapelare, attraverso i movimenti del

¹⁵⁴ Id., *I libri della Famiglia*, cit., p. 347. Corsivi miei.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 311.

¹⁵⁶ Cfr. *supra*, nota 150.

corpo, il sincero *motus* dell'animo che quello, probabilmente, desiderava tenere nascosto.¹⁵⁷

Seppure la possibilità di escogitare espedienti con i quali osservare «attraverso i fori della maschera»¹⁵⁸ sia realizzabile, la fiducia nell'efficacia di questa operazione rimane pur sempre molto limitata. La soluzione della 'doppia finzione', prospettata nell'esempio citato poco sopra, appare non sempre efficace, seppure essa sia adatta a fornire una lettura più complessiva e profonda dell'animo umano; una lettura, quella ottenuta con questa tecnica, che Alberti vede, pessimisticamente, solo parzialmente realizzabile in *questo* mondo, dove il corpo può unicamente limitarsi a conoscere ciò che è esperibile attraverso i sensi.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Cfr. L.B. Alberti, *I libri della Famiglia*, cit., pp. 369-370, 371: «due e più volte recitare vera o fitta alcuna istoria, con che arte e modo quello amatore condusse e' suoi amori, con che diligenza, callidità e solerzia quello conseguisse el guadagno, con quanto studio, assiduità e ardore quell'altro sé tutto desse alla dottrina e cognizione delle lettere, allo esercizio militare, o a qual altra opera e cosa teco facci coniettura secondi chi t'ascolta; e in quella narrazione, nulla con ostentare tuo o ingegno o esquisita eloquenza, ma con puro e semplice modo di ragionare, notare ogni suo movimento di volto, di gesti, e in ogni risposta quanto appruovi e quanto biasimi [...] Simile adunque astuzie non poco aitano a discernere la vita e costumi in altri, benché occulti».

¹⁵⁸ Cfr. *supra*, nota 150.

¹⁵⁹ Cfr. *supra*, p. 40.

2. LA NATURALITÀ DELL'ARTIFICIO

Lionardo è protagonista e portavoce di Alberti nelle pagine del II libro della *Famiglia*. All'interno di un lungo discorso, egli spiega come *la natura* abbia stabilito che gli uomini avessero temperamenti, ingegno e volere diversi. Questa operazione della natura - egli specifica - è necessaria per produrre tra gli uomini amicizia. La diversità, infatti, fa sì che «io abbia bisogno di te, tu di colui, colui d'un altro, e qualche uno di me» così che questo bisogno non solo è causa di «pubblica amicizia e congiunzione», ma fu anche «essordio e principio di fermare le republike, di costituirvi le leggi molto più che come diceva ... fuoco o d'acque essere stato cagione di tanta fra gli uomini e sì con legge, ragione e costumi colligata unione de' mortali».¹⁶⁰ Oltre a ciò – si sottolinea quanto è già stato notato nel precedente capitolo di questa tesi – bisogna considerare l'impossibilità per ogni uomo di potere sopravvivere, appena nato, qualora una comunità non si prenda cura del suo corpicino fragile e ancora incapace alla difesa dagli agenti esterni. Tuttavia, la sola *necessità* indotta dalla *natura*, come si può evincere se si legge il seguito del discorso di Lionardo, non basta a sollecitare la coalizione tra uomini e la formazione di un primo nucleo familiare. Esiste, per Alberti, un ulteriore elemento che induce l'uomo alla scelta di privilegiare la condizione della collettività piuttosto che quella di *singulus*. Questa volta, però, il fattore non è più *esterno* all'uomo (come lo erano i bisogni imposti dalla natura) né consiste nella *differenza* (di indole e qualità degli uomini), ma è elemento *interno* all'uomo e *comune* a tutto il genere umano. Questo elemento coincide con la ragione.

Non solo la natura, ma anche la «*ragione* umana», sostiene infatti il cugino di Leon Battista, «insegnò come la compagnia del coniugio ne' mortali era necessaria sì per ampliare e mantenere la generazione umana, sì per poterli nutrire e conservare già nati».¹⁶¹ La ragione umana, quella stessa che induce l'uomo a indagare oltre il lecito, è altresì strumento indispensabile per preservare la socialità e la corporeità di ogni individuo. Non a caso quella stessa ragione si

¹⁶⁰ L.B. Alberti, *I libri della Famiglia*, cit., p. 166.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 129. Corsivo mio.

traduce, nel prologo del *De re aedificatoria*, nel lavoro dell'architetto che progetta razionalmente quel tetto e quelle pareti (indubbiamente strumenti utili a preservare il corpo) che Leon Battista Alberti definisce «indispensabili», e che, specifica, furono causa ed «ebbero indubbiamente maggiore efficacia a riunire e mantenere insieme gli esseri umani»¹⁶² rispetto all'acqua e al fuoco, come ipotizzato da Vitruvio.¹⁶³

Il comune denominatore tra le operazioni della natura e quelle della ragione sta nell'esito conseguito: il sodalizio tra gli uomini. Tuttavia, se Alberti riconosce alla ragione la sola funzione di risolvere un problema (ampliare, mantenere, nutrire la generazione umana) alla natura viene invece assegnato un ruolo ulteriore. La natura è sì, come la ragione, solutrice di un bisogno, ma è, allo stesso tempo - e forse si potrebbe dire soprattutto - causa di quello. Prima di guidare gli uomini verso una condizione ottimale - l'amicizia, ad esempio - la natura ne produce l'esigenza. In termini più generali, si potrebbe supporre, stando a quanto appena considerato, che, per Alberti, la natura sia in grado di formare, nelle proprie creature, mancamenti o bisogni, come se quelle stesse carenze o difetti fossero, in verità, funzionali a un disegno ampio. Allo stesso tempo, è da notare che tale disegno prevede come necessario per il proprio ordine l'appagamento e la soluzione di quegli stessi difetti. Le soluzioni possono e devono passare attraverso gli indirizzi della natura medesima, ma anche, più attivamente, possono essere escogitate dall'uomo, attraverso le indicazioni della ragione. In sintesi, l'artificio si inserirebbe come elemento necessario alla soluzione delle difficoltà poste dalla natura, e si costituirebbe, allo stesso tempo, come elemento *contra naturam* e, paradossalmente, come parte essenziale e prevista dal 'progetto' naturale stesso.

¹⁶² Id., *L'Architettura*, cit., p. 6. Nel latino (Id., *De re*, cit., p. 9): «Nobis vero tecti parietisque utilitatem atque necessitatem spectantibus ad homines conciliandos atque una continendos maiorem in modum valuisse nimirum persuadebitur».

¹⁶³ Alberti non dichiara esplicitamente che il confronto è condotto tra le proprie idee e quelle espresse nel trattato di architettura di Vitruvio. Tuttavia, come sottolinea Paolo Portoghesi nell'apparato di note del *De re*, sembra plausibile che la polemica sia verso il *De Architectura* vitruviano, nel quale, tuttavia, l'autore parla solo del fuoco e non dell'acqua come elemento di unione tra gli uomini. Sulla polemica di Alberti verso Vitruvio circa l'argomento sulle origini dell'architettura, ha scritto C. Burroughs, *Alberti, Brunì, Vitruvio. Polemiche e divergenze sulla questione delle origini*, in *Leon Battista Alberti teorico delle arti e degli impegni civili del «De re aedificatoria»*, a cura di A. Calzona, F.P. Fiore, A. Tenenti, C. Vasoli, II, Firenze, Olschki, 2007, pp. 517-536.

Queste considerazioni costituiscono la premessa alla spiegazione relativa a una questione che nei prossimi paragrafi ci sembra opportuno analizzare perché è anch'essa legata alla nozione di artificio. La questione alla quale si cerca di rispondere, e che nell'ambito del pensiero albertiano implica una riflessione sull'importanza dell'artificio nella vita umana e nel disegno naturale, si enuclea sul problema della perfezione/imperfezione della natura. Nel caso in cui si propenda per un'ipotesi positiva, tesa a sostenere la perfezione della natura, diviene quasi immediato un secondo interrogativo. Come ha potuto quella stessa natura che - come viene raccontato attraverso le parole di Lionardo - produce «tutte le cose [...] senza mancamento o vizio»,¹⁶⁴ dare vita a un uomo debole, 'deficiente' rispetto al resto degli esseri animati? Si pone, inoltre, un secondo problema: in che misura è destinato all'infelicità proprio l'uomo che «da natura essere atto e fatto a usufruire le cose, e nato per essere felice»?¹⁶⁵

¹⁶⁴ L.B. Alberti, *I libri della Famiglia*, cit., p. 75.

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 164.

2A.

Dalla natura che niente fa nascere perfetto alla natura “sanza mancamento o vizio”

Per rispondere alla questione che si è posta nell'introduzione a questo capitolo, e cioè come sia possibile che la natura che produce ogni cosa senza difetti abbia dato vita a un uomo sostanzialmente debole e privo di qualità, e quindi *vitiosus*, si è ritenuto importante porre attenzione all'idea di perfezione naturale che Alberti tratta diffusamente nei suoi scritti. Ed è alla perfezione e imperfezione della natura e non alle qualità dell'artificialità che ci si riferisce: per Alberti infatti solo alla natura spetta la responsabilità dell'esistenza d'ogni creatura, della reciproca relazione di tutti gli elementi tra loro, e, più in generale, del funzionamento del mondo.

Alla domanda se per l'umanista il mondo naturale possa davvero essere considerato un vero e proprio *cosmo*, si può rispondere, con sufficiente abbondanza di riscontri nelle fonti, affermativamente. I testi albertiani non solo descrivono una realtà *ordinata*, ma, per stare alle parole del *Theogenius*, «perfetta».¹⁶⁶ Nel *Momus* lo splendore della natura non riguarda unicamente la totalità di essa, ma la perfezione si riflette anche nel più piccolo essere creato; una bellezza, precisione ed equilibrio che perfino il traghettatore degli inferi, Caronte, è capace di cogliere nell'osservare un fiore.¹⁶⁷ Quell'ordine e quell'armonia che regolano in modo costante il succedersi degli eventi naturali (il ciclo delle stagioni, ad esempio), ma soprattutto la bellezza che disegna ogni corpo presente in natura sono tanto palesi

¹⁶⁶ Id., *Theogenius*, cit., p. 93: «A noi come all'altre cose esposteci dalla natura, benché perfetta, fastidiarono le fonte e i fiumi, onde trovammo quasi ad onta della natura profondi pozzi».

¹⁶⁷ Id., *Momus*, cit., p. 284: «Caronte rispose [a Gelasto] che non gli pareva possibile fare un paragone, neanche parziale, tra il teatro, con tutti i suoi ornamenti, ed i fiori che aveva colto nel prato. [...] “Voi – disse – trascurate i fiori: dovremo noi ammirare le pietre? In fiore, tutto concorre alla bellezza e alla grazia”». Nel latino (*ivi*, p. 166): «Negavit Charon videri sibi aut theatrum aut ornamenta istiusmodi talia, ut ulla ex parte cum floribus, quos apud pratum excerpserat, essent comparanda [...] “Et flores – inquit – quidam negligitis: saxa admirabimur? In flore ad venustatem, ad gratiam omnia conveniunt». Su questo passo si è soffermato Alberto G. Cassani nel saggio *Et flores*, cit., pp. 57-83. Cassani, che in queste pagine svolge un'analisi sul rapporto e la compatibilità dell'*ars aedificatoria* con la perfezione della natura, dedica le ultime pagine all'immagine del fiore negli scritti di Alberti, dimostrando come questo prodotto della natura sia, di sovente, uno degli esempi più espliciti della perfezione e bellezza della natura.

e oggettivi che l'uomo ha imparato a riconoscerli non secondo opinione ma secondo una «facoltà conoscitiva innata nella mente».¹⁶⁸

Quell'ordine non solo l'uomo lo può cogliere, ma è perfino in grado di riprodurlo nelle sue opere; è capace di riproporlo nella costruzione di pitture,¹⁶⁹ di edifici o parti di quelli.¹⁷⁰ In questa operazione di costruzione 'secondo natura' l'uomo adempie, peraltro, a una istanza della natura medesima, la quale non accetta nulla di ciò che dalla sua perfezione si discosti, e ancora, quasi con una certa avidità, cerca una continua corrispondenza tra se medesima e ogni altro elemento.¹⁷¹

¹⁶⁸ L.B. Alberti, *L'Architettura*, cit., p. 451: «Ai giudizi in merito alla bellezza sovrintende non già l'opinione individuale, bensì una facoltà conoscitiva innata nella mente. Che così risulta da ciò, che chiunque s'imbatta in qualcosa di brutto, di deforme, di disgustoso, al solo vederlo subito ne viene urtato e infastidito [...] Nella configurazione e nell'aspetto degli edifici si trova certamente un'eccellenza e perfezione di natura la quale stimola lo spirito ed è subito avvertita». Nel latino (*ivi*, p. 813): «Ut vero de pulchritudine iudices, non opinio, verum animis innata quaedam ratio efficiet. Id ita esse apparet, quandoquidem turpia informia obscena nemo est quin illico intuens offendatur atque oderit».

¹⁶⁹ Soventi sono nel *De pictura* le sollecitazioni da parte dell'autore a prendere spunto dalla natura. Si vedano, ad esempio, le seguenti affermazioni: Id., *De pictura*, cit., p. 52: «Dividesi la pittura in tre parti, qual divisione abbiamo presta dalla natura»; *ivi*, p. 62: «Composizione è quella ragione di dipignere con la quale le parti delle cose vedute si pongono insieme in pittura [...] Adunque in questa composizione di superficie molto si cerca la grazia e bellezza delle cose quale, a chi voglia seguirla, pare a me niuna più atta e più certa via che di torla dalla natura, ponendo mente in che modo la natura, maravigliosa artefice delle cose, bene abbia in be' corpi composte le superficie. A quale imitarla, si conviene molto avervi continovo pensieri e cura, insieme e molto dilettersi del nostro, qual di sopra dicemmo, velo»; *ivi*, p. 72: «Così adunque conviene sieno ai pittori notissimi tutti i movimenti del corpo, quali bene impareranno dalla natura, bene che sia cosa difficile imitare i molti movimenti dello animo».

¹⁷⁰ Cfr, ad esempio Id., *L'Architettura*, cit., p. 451: «Nella configurazione e nell'aspetto degli edifici si trova certamente un'eccellenza o perfezione di natura la quale stimola lo spirito ed è subito avvertita [...] Una volta convinti di questo, non si dovranno spendere troppe parole per esaminare ciò che si può togliere, aggiungere, cambiare, principalmente nelle forme e nelle figure. Ogni organismo infatti è composto di determinate parti ad esso proprie; se alcuna di esse viene tolta, ovvero ingrandita o rimpicciolita, ovvero trasferita in una posizione non adatta, avverrà certamente che in tale corpo ciò che costituiva l'armonia dell'aspetto ne venga guastato» Nel latino (Id., *De re*, cit., p. 813): «Est enim in formis profecto et figuris aedificiorum aliquid excellens perfectumque natura[e], quod animum excitat evestigioque sentiatur [...]. Hoc si persuadetur, haud erit quidem prolixum ea recensere, quae adimi augeri mutarive praesertim in formis atque figuris possint. Constat enim corpus omne partibus certis atque suis, ex quibus nimirum si quam ademeris aut maiorem minoremve redegeris aut locis transposueris non decentibus, fiet ut, quod isto in corpore ad formae decentiam congruebat, vitietur».

¹⁷¹ Si veda, ad esempio, l'idea espressa nel trattato sulla pittura (Id., *De pictura*, cit., p. 70): «Interviene da natura, quale nulla più che lei si truova rapace di cose a sé simile, che piagniamo con chi piange, e ridiamo con chi ride, e doglianci con chi si duole» Corsivo mio.

La natura di Alberti che «non ha tendenza più forte che quella di far sì che tutti i suoi prodotti riescano assolutamente perfetti»¹⁷² non procede, quindi, per caso, ma è regolata da leggi. Tra queste, afferma Alberti nel *De re aedificatoria*, la «fondamentale» e la «più esatta» è la *concinnitas*.¹⁷³

Quello stesso termine, *concinnitas*, era stato già impiegato da Cicerone nell'*Orator*. In particolare è interessante notare che l'*Orator* in versione integrale era stato scoperto nel 1421 e la trascrizione era arrivata presto nelle mani di Gasparino Barzizza, probabilmente suscitando in Alberti, per riflesso, una possibile attenzione per lo scritto.¹⁷⁴ Non è quindi impossibile che la scelta di questo vocabolo nel *De re aedificatoria* sia derivato dalle pagine ciceroniane.¹⁷⁵

Per Cicerone la *concinnitas* poteva corrispondere alla «simmetria» che si può creare tra la «corrispondenza dei pensieri»¹⁷⁶ favorita dai discorsi «composti per puro diletto»,¹⁷⁷ oppure poteva coincidere con la «disposizione armonica delle parole che crea il ritmo», ad esempio, nelle frasi antitetiche,¹⁷⁸ o, ancora, con l'«armoniosa cadenza» di certe parole.¹⁷⁹

Alberti, recuperando il termine, non lo carica di un significato troppo differente da quello ciceroniano, tuttavia gli conferisce un valore decisamente più universale. Anzitutto la *concinnitas* dell'umanista non è applicata unicamente all'*oratoria*, ma è parte costitutiva, legge, dell'intera natura. In secondo luogo, proprio perchè il campo al quale la nozione di *concinnitas* viene riferita è molto più

¹⁷² Id., *L'Architettura*, cit., p. 453. Nel latino (Id., *De re*, cit., p. 815): «Neque studium est maius ullum naturae, quam ut quae producerit, absolute perfecta sint». Sempre sul tema della perfezione della natura si cfr. l'affermazione (Id., *De ierarhia*, cit., p. 216): «Mai in cosa niuna la natura per sé mai errò, mai errerà».

¹⁷³ Id., *L'Architettura*, cit., p. 453. Nel latino (Id., *De re*, cit., p. 817): «Statuisse sic possumus: pulchritudinem esse quendam consensum et conspirationem partium in eo, cuius sunt, ad certum numerum finitionem collocationemque habitam, ita uti concinnitas, hoc est absoluta primariaque ratio naturae, postularit».

¹⁷⁴ A proposito della ripresa di Cicerone da parte di Alberti vedi M. McLaughlin, *Alberti e le opere retoriche di Cicerone*, in *Alberti e la tradizione*, cit., pp. 181-210.

¹⁷⁵ Sull'uso del vocabolo *concinnitas* in Cicerone vi sono ossevazioni analoghe in M. Paoli, *L'idée de Nature chez Leon Battista Alberti (1404-1472)*, Paris, Honoré Champion Éditeur, Paris, 1999, pp. 72-74.

¹⁷⁶ Cicerone, *Orator*, 12, 38: «Datur etiam venia concinnitati sententiarum».

¹⁷⁷ *Ivi*, 11, 37: «delectationis causa».

¹⁷⁸ Cfr. *ivi*, 50,167: «Semper haec, quae Graeci *antitheta* nominant, cum contrariis opponuntur contraria, numerum oratorium necessitate ipsa efficiunt etiam sine industria. Hoc genere antiqui iam ante Isocratem delectabantur et maxime Gorgias, cuius in oratione plerumque efficit numerum ipsa concinnitas».

¹⁷⁹ *Ivi*, 49,164: «quodam genere verborum, in quibus ipsis concinnitas inest».

ampio rispetto a quello del solo linguaggio, anche la semantica del termine diventa più complessa da definirsi.¹⁸⁰ Cosimo Bartoli, che nel 1565 traduce in volgare in un'edizione illustrata il *De re aedificatoria* per l'editore senese Francesco Franceschi, sceglie di rendere la parola *concinnitas* con «leggiadria».¹⁸¹ Il volgarizzamento di Bartoli probabilmente non rende a sufficienza la pregnanza e le sfumature di significato che Leon Battista Alberti attribuiva a quel termine. E tanta era l'importanza e la complessità racchiusa in quel vocabolo che lo stesso Alberti si sente obbligato a darne una descrizione. L'autore spiega che si tratta di una «qualità risultante dalla connessione dall'unione» di tre elementi: il numero (*numerus*), la delimitazione (*finitio*), e la collocazione (*collocatio*).¹⁸² L'unione di quei tre fattori ha un risultato formidabile. Nella *concinnitas*, infatti, «risplende mirabilmente tutta la forma della bellezza [...] e diremo che essa è nutrita di ogni grazia e splendore».¹⁸³ L'unione degli elementi in natura è - ancora secondo

¹⁸⁰ La complessità di sfumature di significato racchiusa nella parola *concinnitas*, così come Alberti la utilizza, è senz'altro uno dei motivi che ha convinto Giovanni Orlandi a non dare una traduzione del vocabolo nella lingua italiana. Pierre Caye e Françoise Choay, che nel 2004 hanno tradotto in lingua francese il *De re aedificatoria*, rendono il termine con «harmonie». Cfr. L.B. Alberti, *L'art d'édifier*, cit., p. 440.

¹⁸¹ Cfr. L.B. Alberti, *L'Architettura*, tradotta in lingua fiorentina da Cosimo Bartoli, Gentilhomme, et Academico Fiorentino, in Venetia, appresso Francesco Franceschi, Senese, 1565, pp. 337-338.

¹⁸² Cfr. Id., *De re*, cit., p. 815. Per quanto riguarda il primo elemento, il *numero*, Alberti, senza dare una definizione precisa di questo, opera una distinzione tra *numeri pari* e *numeri dispari* e specifica che il loro utilizzo in architettura è legato all'uso che ne viene fatto dalla natura. Come - spiega Alberti - non esistono esseri viventi che si sostengono su un numero dispari di piedi, così le colonne sulle quali gli edifici si reggono dovranno essere pari; di contro, poiché al centro del viso si trova una sola e ampia apertura, la bocca, anche le aperture degli edifici non dovranno essere fatte in numero pari. Alla disquisizione sui numeri pari e numeri dispari segue un discorso sulla gerarchia dei numeri, ove vengono passate in rassegna le qualità dei numeri 3, 5, 7, 9 e, successivamente, dei numeri 4, 6, 8 e 10. La *delimitazione* è definita come la «corrispondentia quaedam linearum inter se, quibus quantitates dimetiantur» (*ivi*, p. 821), tali linee, tra le quali sussiste secondo la *delimitazione* una reciproca corrispondenza sono: la lunghezza, la larghezza e l'altezza. In ambito architettonico la corrispondenza tra quelle linee dovrà risultare *armonica*, a similitudine dei rapporti che esistono in campo musicale tra le varie lunghezze delle corde, che, se bene proporzionati, sono capaci di generare, appunto, l'*armonia*, cioè accordo di note «suavem auribus» (*ivi*, p. 823). Infine la *collocazione* riguarda l'ambiente e come le parti sono collocate in esso. Alberti sostiene che sia complesso descrivere il modo con il quale ottenerla. Ritene però che essa dipenda da un «iudicium insitum natura animis» (*ivi*, p. 837) e che sia legata alla delimitazione. Apporta quindi alcuni esempi tratti dalla natura e volti a dimostrare come le parti di un'opera, se collocate in posizioni inappropriate, perdano di valore. Ad esempio, sostiene Alberti, se un cagnolino avesse un orecchio d'asino, o se qualcuno avesse un piede molto grande o una mano molto piccola e l'altra grande, ci sarebbe deformità.

¹⁸³ L.B. Alberti, *L'Architettura*, cit., p. 452. Nel latino (Id., *De re*, cit., p. 815): «Sed est amplius quippiam ex his omnibus compactis atque nexis, quo tota pulchritudinis facies mirifice collucescat: id apud nos concinnitas nuncupabitur, quam eandem profecto omnis esse gratiae atque decoris alumnam dicimus».

quanto espresso nel trattato di architettura - nient'affatto casuale, perchè la *concinnitas* ha il compito di dare ordine, «perfecta [...] ratione», a quelle parti che naturalmente si presenterebbero separate le une dalle altre, facendo sì che tra loro ci sia una mutua concordanza.¹⁸⁴

La *concinnitas* si viene a configurare come «ratio»,¹⁸⁵ che, secondo l'autore, è indispensabile non solo alla natura, ma anche alla costruzione di ogni *aedificium*, frutto di una progettazione che voglia l'opera durevole e bella. La potenza della bellezza e dell'armonia che è propria dell'*ordo naturae* è tale da pervadere ogni cosa, fino a diventare modello per un *ordo artificialis*. Ciò avviene, secondo la filosofia di Alberti, appunto perché non esistono possibilità migliori, ordini più efficaci, leggi più costanti di quelle che la natura contempla per se stessa e per i suoi prodotti. È a partire da quegli esempi che ogni opera artificiale dovrebbe essere progettata.

La bellezza e la mirabile perfezione della natura descritte nel *Theogenius*, nel *Momus* e nel *De re aedificatoria* sono confermate anche in un altro scritto, il *De pictura*, composto tra il 1435 e il 1436, e tradotto in latino dall'autore stesso tra il 1439 e il 1441.¹⁸⁶ Il destinatario della versione latina è il principe mantovano Giovanni Francesco Gonzaga; la prima redazione è invece dedicata all'architetto Pippo (Filippo) Brunelleschi, cui Alberti si sente debitore per l'insegnamento nuovo, mai prima d'allora «né saputo né conosciuto»,¹⁸⁷ che questi aveva esemplarmente offerto con l'innalzamento della cupola di Santa Maria del Fiore, l'allora Santa Reparata. Anche in questo scritto, come nella maggior parte di

¹⁸⁴ *Ibid.*: «Atqui est quidem concinnitatis munus et paratio partes, quae alioquin inter se natura distinctae sunt, perfecta quadam ratione constituere, ita ut mutuo ad speciem correspondeant».

¹⁸⁵ Cfr. *ivi*, p. 817: «concinnitas, hoc est absoluta primariaque ratio naturae».

¹⁸⁶ È necessario precisare che la datazione del *De pictura* è stata a lungo dibattuta: in particolare risulta di difficile comprensione quale delle due versioni fosse stata composta per prima, quella latina o quella in volgare. Gli ultimi studi sono propensi a considerare la stesura in volgare antecedente a quella latina. A questo proposito cfr. M. Paoli, *Leon Battista Alberti*, cit., p. 41. Cfr. anche C. Acidini, *Alberti, il Della Pittura, i pittori: appunti fiorentini*, in *L'uomo del Rinascimento*, cit., p. 19; ma chi si è occupato di recente della datazione del trattato, confermando l'antecedenza del versione volgare del trattato, è Rocco Sinisgalli nel *Il nuovo De pictura di Leon Battista Alberti*, Roma, Edizioni Kappa, 2006, pp. 29 - 40. Cecil Grayson, pur segnalando come, in realtà, il problema della datazione del trattato fosse ancora aperto, riteneva invece che la versione latina precedesse di pochi mesi quella volgare, e le datava rispettivamente al 1435 e 1436; cfr. C. Grayson, *Opere volgari*, III, Bari, Laterza, 1973, p. 305. Resta da segnalare che le due versioni non combaciano pienamente e che quella latina è più lunga.

¹⁸⁷ L.B. Alberti, *De Pictura* in Id., *Opere volgari*, cit., p. 8.

quelli albertiani, l'autore reputa il modello naturale come il più mirabile dal quale l'artefice possa trarre esempio. La natura è infatti definita «meravigliosa artefice» («mira rerum artifex» nella traduzione in latino),¹⁸⁸ senza con ciò considerare anche le numerose indicazioni, disseminate nel trattato, con le quali l'autore suggerisce di prendere esempio ancora dalla natura per la realizzazione delle opere pittoriche.

A concludere il *De pictura* è però una riflessione inconsueta e quasi estranea alla concezione albertiana di natura, che, molto probabilmente, Alberti aveva ripreso dal *Brutus* ciceroniano.¹⁸⁹ È importante notare che Alberti colloca tale riflessione a chiusura del trattato. Questo fatto ci induce a ritenere che l'affermazione sia di forte significato per l'autore, e, comunque, non ci autorizza a rimanere indifferenti rispetto a essa.

Nello specifico, si può notare che nella parte finale del trattato l'autore si rivolge al lettore dichiarando un proprio timore ovvero: non essere riuscito a soddisfare le aspettative dei fruitori del testo, cioè non essere stato pienamente capace di descrivere l'arte pittorica attraverso le parole. Tuttavia - aggiunge Alberti - a propria discolpa sta il fatto che la fallibilità dell'impresa è da imputarsi alla natura non meno che all'autore medesimo; essa infatti, - sostiene - «impose questa legge alle cose, che niuna si trovi arte quale non abbia avuto inizi da cose mendose: *nulla si truova insieme nato e perfetto*».¹⁹⁰ In altre parole, secondo l'autore non esiste arte che non nasca da cose imperfette e, soprattutto - si deduce - non esiste niente che alla nascita sia perfetto. Quest'ultima supposizione, basata sull'imperfezione alla nascita di ogni cosa, lascia ritenere che *tutti* i prodotti, e non solo quelli artificiali (realizzati dagli uomini), ma anche quelli naturali, siano, al momento della creazione, imperfetti. Inoltre, la stessa affermazione induce a pensare che l'arte, la quale non si realizza se non a partire da cose imperfette, possa contribuire al miglioramento delle stesse o, per lo meno, possa avere la

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 62. Corsivi miei.

¹⁸⁹ Cfr. M. McLaughlin, *Alberti e le opere*, cit., p. 188. La frase del *Brutus* che McLaughlin ritiene essere ispiratrice di quella albertiana è la seguente (Cicerone, *Brutus*, 71): «Et nescio an reliquis in rebus omnibus idem eveniat: nihil est enim simul et inventum et perfectum».

¹⁹⁰ L.B. Alberti, *De pictura*, cit., p. 106; Id., *De pictura* (lat.), cit., p. 107: «Natura magis quam nos inculpanda est, quae hanc legem rebus imposuisse visa est, ut nulla sit ars quae non a mendosis admodum initiis exordium sumposerit. Simul enim ortum atque perfectum nihil esse aiunt».

capacità di adeguare proprio quelle cose imperfette alle esigenze umane. L'idea che l'arte (intesa soprattutto nella sua declinazione di *ornamentum*) sia «in grado di correggere i difetti naturali»¹⁹¹ è stata anche notata da Massimo Bulgarelli, il quale facendo riferimento a una parte del *De re aedificatoria*, ove Alberti, riferendosi al vantaggio di utilizzare gli imbellettamenti per nascondere i difetti del corpo, afferma che «non accade di frequente che qualcuno – nemmeno la natura – riesca a creare un'opera perfetta e impeccabile in ogni sua parte».¹⁹² Specifica sempre Bulgarelli, in merito alla frase appena citata del *De re*, come, per Alberti, «la natura raramente produce la perfezione, per attingere alla quale è necessario un procedimento artificiale, ad esempio il *fuco*, o – come avviene in altri passaggi dell'opera albertiana – la scelta di modelli diversi».¹⁹³

Altra ipotesi - che qui accenniamo ma che viene esposta in modo più circostanziato nel paragrafo successivo di questo lavoro - è che le cose imperfette di natura, sebbene non compiute in principio, possano avere una propria completezza in seguito. Quest'ultima supposizione non risulta in contrasto con la prima (che vedeva nell'*ars* una via per il superamento dei difetti) se si considera l'arte o l'artificio come una conseguenza necessaria di un progetto della natura che vede l'uomo e il suo realizzarsi proprio nella capacità tecnica e operativa.

Dunque una frase forte, quella scritta da Alberti a conclusione del *De pictura*, soprattutto se confrontata con ogni altra affermazione circa l'ordine naturale e la costanza con la quale nei suoi scritti (*De Pictura* compreso) l'umanista decide di dedicare uno spazio all'elogio della natura e del suo *modus operandi*.

Se la scarsa sistematicità del pensiero albertiano riguarda molta parte delle sue opere, è soprattutto sulle riflessioni relative alle *leggi* naturali che Alberti mostra, invece, una coerenza più marcata e un giudizio più positivo riguardo alla natura. Seppure infatti si può riscontrare un tono di biasimo da parte di Alberti

¹⁹¹ M. Bulgarelli, *Rappresentazione, natura e artificio nell'opera di Alberti*, in *Leon Battista Alberti. Teorico delle arti e gli impegni civili del «De re aedificatoria»*. Atti dei convegni internazionali del Comitato Nazionale VI centenario della nascita di Leon Battista Alberti, Mantova 17-19 ottobre 2002 e Mantova 23-25 ottobre 2003, II, a cura di A. Calzona, F.P. Fiore, A. Tenenti, C. Vasoli, Firenze, Olschki, 2007, p. 574.

¹⁹² L.B. Alberti, *De re*, cit., p. 235. Nel latino (Id., *De re*, cit., p. 449): «Raroque, vel ipsi naturae, cuiquam concessum, ut in medium proferat, quod plane absolutum atque omni ex parte perfectum sit».

¹⁹³ M. Bulgarelli, *Rappresentazione, natura e artificio in Leon Battista Alberti*, cit., p. 573.

riguardo alle caratteristiche più generali della natura (spesso descritta come violenta, potente, e matrigna) ciò non avviene allorché l'autore descrive le *leggi* che la regolano e considera come sue qualità principali l'ordine e la perfezione. Alla luce di quanto si è appena esposto, la dichiarazione del *De pictura* risulta ancora più importante, perché è testimonianza, quasi unica e, allo stesso tempo, ferma, dichiarata, palese, del fatto che l'ordine e la perfezione della «meravigliosa artefice»¹⁹⁴ vanno considerati in modo profondo e critico. E poiché è chiaro che il contenuto di quell'asserzione non può negare, pur contestandola, la convinzione albertiana, espressa negli scritti precedenti e posteriori al trattato sulla pittura, che la natura e le sue creature siano compiute, perfette, ordinate, si pone la necessità di approfondire il confronto tra le due posizioni. Nello specifico, si tratta di verificare quanto e in che modo e se l'asserzione sull'operato 'difettoso' della natura rientri e risulti compatibile con l'idea più nota di natura sempre promossa da Alberti. In altri termini, nelle pagine che seguono, si tenterà l'esame delle possibili strade percorse dall'umanista; si proverà a comprendere se vi sia un percorso filosofico che lega l'ultima affermazione del *De pictura* con l'idea contraria così vivamente sostenuta nei trattati morali, nei trattati d'arte, nel *Momus* o nella *Famiglia*: si cercherà di capire quale sia la strada che porta una natura che non fa nascere nulla di perfetto alla natura «senza mancamento o vizio». ¹⁹⁵

2B.

L'artificio come componente dell'entelechia dell'uomo

L'affermazione del *De pictura* secondo la quale per una legge imposta dalla natura «nulla si trova insieme nato e perfetto»¹⁹⁶, sulla quale ci siamo soffermati, induce almeno due considerazioni. La prima è che se niente, al momento della nascita, è perfetto, se cioè non risulta *ab origine* compiuto in ogni sua parte, ciò ha direttamente a che vedere con l'ordine generale del mondo. Infatti, come si leggerà circa quindici anni dopo nel *Momus* in una frase di lucreziana memoria, il

¹⁹⁴ Cfr. *supra*, p. 75.

¹⁹⁵ Cfr. *supra*, p. 69.

¹⁹⁶ Cfr. *supra*, p. 75.

mondo è fatto così che «nulla si può aggiungere, nulla si può togliere, nulla si può annientare».¹⁹⁷ Insomma, Alberti appare concordare con l'idea che in un mondo compiuto, nel quale ogni variazione quantitativa («aggiungere», «togliere», «annientare») sia impossibile, le mancanze (i difetti) non possono essere considerati tali, ma solo frutto di una elaborazione della mente.¹⁹⁸ Infatti, la mente, forse perché troppo impegnata a formulare giudizi di valore in base ai vantaggi e agli svantaggi personali immediati, non riesce a comprendere che ciò che da subito appare con un valore negativo possa avere, in realtà, qualità positive, perché necessarie al costruirsi di un ordine generale. Questa considerazione, che Alberti, più in generale, formula riguardo al formarsi dei giudizi umani rispetto alla fortuna o sfortuna degli eventi, sembra volere ribadire come ogni singolo difetto (dall'uomo giudicato tale) di natura sia in verità funzionale a un'armonia complessiva. Non sarebbe quindi l'universo a essere 'difettoso' ma (e forse solo apparentemente) ogni sua componente e particella, le quali proprio a causa delle carenze che le caratterizzano si rendono necessarie a costruire una realtà complessivamente armonica, che altrimenti non potrebbe esistere.

La seconda considerazione (legata alla prima ma che si può porre anche come alternativa a quella) è che se è vero che la natura nulla fa nascere perfetto ma, come è scritto nella *Famiglia*, «in tutte le cose sé adopera quanto sia dovuto e conveniente produrle compiute di membra e potenza, senza mancamento o vizio»,¹⁹⁹ si è costretti a ritenere che la perfettibilità di ogni cosa è endogena. Per questo motivo, si dovrà attendere, almeno per quanto riguarda la condizione del genere umano, un momento successivo ai primi anni di vita per raggiungere lo stato di pienezza.

¹⁹⁷ L.B. Alberti, *Momus*, cit., p. 267. Nel latino (*ivi*, p. 136): «Nam hunc, quo omnia contineantur, mundum, talem nimirum extare, ut alibi reliquerit nihil quod addi adiungive sibi a quoquam possit. Cui si nihil addi, nec diminui, si non diminui, nec corrumpi». Lucrezio, riferendosi agli elementi primari che compongono l'universo, sottolinea come a quelli nulla possa essere né aggiunto né tolto. Cfr. (Lucrezio, *De rerum natura*, I, 609-614): «Sunt igitur solida primordia simplicitate,/ quae minimis stipata coherens partibus arte,/ non ex illorum conventu conciliata,/ sed magis aeterna pollentia simplicitate,/ unde neque avelli quicquam neque deminui iam/ concedit natura, reservans semina rebus».

¹⁹⁸ Sul tema del valore di positività o negatività che l'uomo conferisce agli eventi cfr. *supra* nota 81.

¹⁹⁹ L.B. Alberti, *I libri della Famiglia*, cit., p. 75.

Quanto alla prima considerazione, secondo la quale ogni difetto sarebbe funzionale a un ordine complessivo, potrebbe essere già confermata dalla tesi di Alberti riportata all'inizio di questo capitolo, secondo la quale il differenziarsi dei singoli individui secondo le proprie abilità e competenze e, di conseguenza, anche secondo i difetti e incapacità non è altro che uno stratagemma utile a produrre una condizione di armonia generale.²⁰⁰ Però, in maniera ancora più esplicita, la teoria dell'annullamento dei difetti particolari in un tutto armonico e organizzato, e dell'incapacità degli uomini di esprimere giudizi oggettivi sulle cose, si trova enunciata in un passo del *Momus*.

Nella prima parte dello scritto si racconta come Momo, dopo avere assunto le sembianze di un filosofo, messosi a parlare a una folla di persone con l'intento di generare scompiglio tra gli uomini e di fare un dispetto agli altri dei, tentasse di convincere il proprio auditorio dell'inesistenza di quelli e di come fosse la natura a governare ogni cosa secondo queste modalità:

Il compito e l'opera di questa [la Natura] consistevano nel governare non solo gli uomini, ma anche i giumenti, gli uccelli, i pesci e gli altri animali, i quali, essendo stati creati tutti con un criterio fondamentalmente comune per quanto riguarda il moto, la sensibilità, la facoltà di difendersi e di provvedere a sé, dovevano essere regolati e retti in modo simile. Né era possibile riscontrare un'opera della Natura tanto cattiva, che non trovasse il suo debito posto, quanto all'uso ed all'utilità, in così grande varietà di cose create; quindi tutti i prodotti della Natura, tanto quelli giudicati buoni, quanto quelli giudicati cattivi dagli uomini, adempivano a una certa determinata funzione, giacché per se stessi non potevano nulla contro o senza la Natura. Diceva che molti atti sono stimati peccaminosi, mentre non lo sono affatto, e che la vita umana è uno scherzo della Natura.²⁰¹

²⁰⁰ Cfr. *supra*, p. 67.

²⁰¹ L.B. Alberti, *Momus*, cit., pp. 201-202. Nel latino (*ivi*, p. 21): «Vel tandem unum esse omnium animantium communem deum, Naturam, cuius quidem sint opus et opera non homines modo regere, verum et iumenta et alites et pisces et eiusmodi animantia, quae quidem consimili quadam et communifacata ratione ad motum, ad sensum, ad seseque tuendum atque curandum consimili oporteat via et modo regere atque gubernare; neque tam malum comperiri Naturae opus, cui non sit in tanto productarum rerum cumulo ad reliquorum usum et utilitatem accommodatissimus locus: fungi iccirco, quaecumque a Natura procreata sint, certo praescriptoque officio, seu bona illa quidem, seu mala pensentur ab hominibus, quandoquidem invita repugnanteque Natura eadem ipsa per se nihil possint. Multa pensari peccata opinione, quae peccata non sint, ludum esse Naturae hominum vitam».

È difficile stabilire quanto Alberti concordasse con l'affermazione messa in bocca a Momo, dato il gusto estremamente satirico con il quale viene presentata nel testo. Si potrebbe persino essere tentati di supporre che il discorso di Momo sia, in realtà, una critica mossa dall'autore a coloro che reputano verosimile l'esistenza di un equilibrio costante tra elementi 'buoni' e 'cattivi'. Momo, trasformato in filosofo, è una figura caricaturale: «torvo aspectu, hispido supercilio, truci nutu et gestu»,²⁰² questi sono i tratti che lo caratterizzano. Eppure il dio Momo, seppure scaltro, seppure mascherato, seppure promuova quelle affermazioni a vantaggio e divertimento personale, è colui il quale – quasi fosse la voce dello stesso Alberti – è pronto a dichiarare un'indipendenza degli uomini e delle qualità delle cose da un mondo divino, la cui esistenza è pari a «frivole finzioni di menti superstiziose». È, nel pensiero di Momo, la sola natura a stabilire «la sua naturale funzione verso il genere umano»;²⁰³ ed essa «non ha affatto bisogno del nostro aiuto».²⁰⁴ Né più e né meno di quanto dichiarato da Teogenio nel primo libro, ove la natura segue libera il proprio corso, e «nulla suol variare, nulla uscire da sua imposta e ascritta legge».²⁰⁵ È secondo il corso della natura che il «grave» non può che «scendere», il fuoco non può che «incendere» e l'acqua non può evitare che «effundersi, e adempiere ogni forma di qualunque vacuo vaso».²⁰⁶ Così tutto rientra in un ordine e in una funzionalità che solo la natura può decidere. Il giudizio sulle cose della natura, il classificarle come «buone o non buone»²⁰⁷ non è compito dell'uomo. Per Teogenio questa libertà di giudizio, propria degli individui, può essere riconosciuta solo sulle cose sottoposte non alla legge naturale ma all'«arbitrio e imperio della fortuna».²⁰⁸ Così l'uomo descritto da Momo che giudica «buoni» o «cattivi» i prodotti della natura, non capisce che il proprio giudizio può essere spesso fallace, perché quelle due espressioni di valore opposto possono essere corrette solo se confrontate con un disegno

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ *Ivi*, p. 201. Nel latino (*ivi*, p. 21): «[Momus] disceptabat deorum vim aliud nequicquam esse quam irritum et penitus frivolum superstitionum mentium commentum».

²⁰⁴ *Ivi*, p. 202. Nel latino (*ivi*, p. 22): «Eamque haud usquam egere nostris rebus».

²⁰⁵ *Id.*, *Theogenius*, cit., p. 61.

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ *Ibid.*

generale della natura, e non con situazioni contingenti o con gli svantaggi o vantaggi momentanei che producono.

Per approfondire la seconda riflessione, secondo la quale ogni 'cosa di natura' vedrebbe il superamento delle deficienze originarie con il trascorrere del tempo come una sorta di *entelechia*, può essere utile considerare uno degli argomenti affrontati nella *Famiglia*.

È Lionardo a spiegare che «in ogni animante da essi primi naturali suoi principii tanta *forza, ragione e virtù* in lui essere innata, quanta basti per conseguire sue necessitati e riposo, e quanta giovi per fuggire e propulsare quel che a sé fusse contrario e nocivo». ²⁰⁹ È chiaro che queste proprietà (forza, ragione, e virtù) sono ancora, nel neonato, assai labili; egli infatti non è autosufficiente, sia perchè non ha ancora un corpo adatto a resistere alle intemperie, sia perchè non ha ancora sviluppato quella *capacità razionale* che gli permette di elaborare una strategia di difesa che sopperisca a quelle carenze corporee che lo caratterizzano anche da adulto.

Qualche anno prima del trattato sulla pittura, Alberti propone nel *Theogenius* un'analisi accurata delle miserie che affliggono l'uomo lungo tutto il corso della vita, lasciando intendere, seppure con una vena amara di fondo, che ci sia, per ognuno, uno sviluppo del corpo e delle facoltà intellettuali. L'essere umano - è scritto - non appena nato, «piange la sua infelicità», appena cresce persevera nella lotta contro la propria debolezza e ricerca l'aiuto di altri uomini, in assenza del quale non può quasi nulla; durante la fanciullezza «vive mesto sotto el pedagogo», infine quando è «compiuto e affermato in sue *forze* e membra, e ornato di ogni *virtù e dottrina*» ²¹⁰ può ancora temere il più piccolo animale, «un verminuccio el molesta; ogni minima puntura l'uccide». ²¹¹

²⁰⁹ Id., *I libri della Famiglia*, cit., pp. 75-76. Corsivi miei.

²¹⁰ Cfr. *infra*, nota 211. Corsivi miei.

²¹¹ L.B. Alberti, *Theogenius*, cit., p. 90: «Non adunque iniuria, subito che nasce, piange la sua infelicità, né stracco di dolersi prima prende refrigerio a' suoi mali, né prima ride se non quando se stessi contenne in tristezza interi almeno quaranta dì. Di poi cresce in più ferma età quasi continuo concertando contra alla debolezza, sempre in qual vuoi cosa desiderando e aspettando l'aito d'altrui. Nulla può senza precettore, senza disciplina, o al tutto senza grandissima fatica, in quale sé stessi per tutta la sua età esserciti. In puerizia vive mesto sotto el pedagogo; e seguenli suoi giorni in gioventù solliciti e pieni di cure ad imparare leggi e instituiti della patria sua; e poi sotto la censura del vulgo in più età ferma posto soffre infiniti dispiaceri. E quando el ben sia

È vero che, come sostenuto nel *Theogenius*, pur nel pieno delle proprie facoltà fisiche e intellettuali, l'uomo è soggetto alle minacce naturali, ma è altrettanto vero che è in questo momento che egli riesce, grazie all'utilizzo della ragione, a mettersi al pari con gli altri «animanti»; egli infatti ha sviluppato, come per una sorta di *entelechia*, *forza*, *virtù*, o *dottrina/ragione*, le quali risultano innate in ogni essere vivente (è chiaro che ragione e virtù nell'animale sono intese come qualcosa di molto vicino all'istinto). Il termine *entelechia* non appartiene ad Alberti, ma, come è noto, ad Aristotele.²¹² Tuttavia si è scelto di utilizzarlo perché ci sembra che l'idea di Alberti di uno sviluppo relativo alle potenzialità dell'animo e del corpo che può giungere a naturale compiutezza possa essere assimilabile al concetto aristotelico, e non è improbabile che da quello Alberti fosse stato suggestionato.

L'idea di una natura che nulla fa nascere *perfetto*, affermata nel *De pictura*, perde il carattere immediatamente contraddittorio rispetto a quella, esposta nella *Famiglia*, di una natura artefice di prodotti *senza vizio*. Se l'uomo è debole e infelice in origine non lo è però in potenza, giacché la ragione, seguendo una esortazione naturale, gli sarà utile a costruire una difesa artificiale almeno pari a quella data da ogni altro strumento che la natura ha fornito, fin da principio, al resto del creato.

Non l'uso delle *mani*, o non esclusivamente quello, è il vero punto di forza, ma la *mente*. È la mente a essere capace di progettare quelle difese che il corpo non può garantire a se stesso, capace di volgere quello stato di infelicità prospettato dalle parole di Teogenio alla felicità preconizzata da Lionardo. Sarà quella stessa ragione a trovare la strategia o l'arte utile al superamento delle difficoltà. Strategia o arte, la quale, per riprendere le frasi finali, già citate, del *De Pictura*, si genera necessariamente «a partire da cose mendose» e cioè, si potrebbe dire, la quale trae la propria ragion d'essere e muove da quelle difficoltà cui è sottoposto ogni uomo alla nascita.

compiuto e affermato in sue forza e membra, e ornato d'ogni virtù e dottrina, non però ardisce non temere ogni minima bestiuola, e nato per imperare a tutti gli animanti conosce quasi a tutti gl'animali sua vita e salute essere sottoposta. Un verminuccio el molesta; ogni minima puntura l'uccide».

²¹² Aristotele, *Metafisica*, passim.

Così la tecnica, l'arte, giunge a essere prima di tutto un espediente mentale progettato e concepito, come è scritto nel *De re aedificatoria*, in «animo et mente».²¹³ Si tratta, in altri termini, di un progetto razionale concepito nell'animo che si traduce in una realizzazione pratica attraverso la dimensione fisica (il corpo): l'infelicità del neonato, conseguente alla fragilità del corpo, è mitigata e, se possibile, ribaltata da un'operazione di ragione in grado di proteggere il corpo con l'*inventio* di un'arte. Non a caso il prologo del *De re aedificatoria* si apre con un discorso dedicato alle arti e ai vantaggi che esse apportano all'umanità; primo fra tutti è quello di contribuire a «render felice la vita»,²¹⁴ a restituire ciò che viene negato al neonato sin dal primo giorno in cui viene alla luce. Un compito, questo, che Alberti riconosce in generale alle arti e che l'architettura assolve meglio di ogni altra perché non solo offre protezione al corpo ma attraverso la gradevolezza e il decoro arreca piacevolezza «all'uomo in genere»;²¹⁵ con «tanto decoro, e maestà [...] apporta meravigliosa giocondità all'animo»²¹⁶ avrebbe scritto circa un secolo e mezzo dopo Vincenzo Scamozzi nel suo trattato di architettura.

La tecnica, dunque, non è più un'operazione *contra naturam*: seppure è vero che essa viene a configurarsi come elemento umano e in questo senso artificiale, allo stesso tempo è componente che la natura stessa vuole che l'uomo acquisti per *entelechia*, e in ciò l'artificio non si differenzia da un qualsiasi altro strumento che la natura dona al resto degli esseri viventi per garantirne la sopravvivenza. Tanto più se si considera valida la tesi della riconsiderazione di ogni singolo prodotto di natura, ancorché giudicato dall'uomo «cattivo», come funzionale a un sistema più generale e quindi comunque «buono», viene anche rivalutato positivamente il compito dell'arte. Se infatti anche l'arte può essere ricondotta alle leggi e alle necessità naturali, essa viene a perdere il carattere di mero conflitto con la natura. In qualche modo essa rientra in un *ordo naturae* che dell'artificio necessita per mantenere le dinamiche di equilibri che la rendono tanto perfetta. Con ciò non si vuole affermare che non esista, secondo Alberti, un divario tra arte e natura e,

²¹³ L.B. Alberti, *De re*, cit., p. 21.

²¹⁴ *Ivi*, p. 5. Cfr. *supra*, p. 99.

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ V. Scamozzi, *L'idea dell'architettura universale*, Venetia, V. Scamozzi, 1615, parte I, libro I, cap. III, p. 11.

talvolta, uno scontro tra queste due realtà (sarebbe una tesi impossibile da sostenere); si vuole piuttosto far notare come, per l'umanista, non sia irrealizzabile una compatibilità tra artificio e natura.

Ritornando alla lettura del mito di Caronte del *Momus* proposta sopra,²¹⁷ occorre fare una chiarificazione alla luce di quanto scritto in questo ultimo capitolo. Fermo restando che la trasformazione degli uomini in bestie - in altri termini, l'artificializzazione dell'uomo - è frutto di una *voluntas* umana, ciò non esclude che vi siano un concorso e una progettualità della natura in tale decisione. Tuttavia, l'*intentio naturae*, evidentemente, è quello di oltrepassare il primo momento di artificializzazione (trasmutazione da uomini in bestie) per portarlo a compimento attraverso un processo che vede la sua conclusione in uno stato di riconciliazione con la natura e con il resto degli uomini (la maschera). Se si può affermare che in entrambe le fasi di questo processo di sviluppo dell'uomo la capacità razionale ricopre un ruolo importante, è però necessario sottolineare che Alberti non ritiene infallibili le modalità con le quali la ragione viene investita. Non sempre i risultati di quell'operazione mentale sono tradotti nella realtà materiale con successo. La fallibilità della strategia non solo è ammessa, ma finisce per divenire consueta là dove la tecnica non sia indirizzata correttamente. E Alberti, non da letterato ma da filosofo, tenta di individuare la via giusta da percorrere; indica diffusamente nei suoi scritti la strategia che la ragione deve seguire per l'ottenimento dello scopo ultimo (il raggiungimento della felicità) e dissuade i suoi lettori dal percorrere quelle strade che solo illusoriamente conducono alla felicità.

Sebbene l'uomo sia «nato per essere felice»,²¹⁸ e quindi sia destinato alla felicità, ciò non significa, evidentemente, per Alberti che la strada per ottenerla sia piana ma che, al contrario, irta come quella per la casa di Giove, può comportare fatiche ed errori. Gli esempi, a questo proposito, sono numerosi. Basti ricordare quelli - sui quali si tornerà nel corso di questo lavoro - espressi nei trattati morali, ma anche nel *Momus*, ne *I libri della Famiglia* o nel *De re aedificatoria*, ove è accentuata la pecca di alcuni metodi del tutto inadatti a proporre soluzioni a

²¹⁷ Vedi *supra*, pp. 62-64.

²¹⁸ cfr. *supra*, n. 164.

lungo termine o falsamente adeguati a generare il successo dell'impresa, con conseguenze a volte assai gravi per colui che si cimenta nell'azione.

3. ARTIFICIO E MASCHERA: STRUMENTI PER LA FELICITÀ

Stabilito che l'artificio è sì costruzione dell'uomo, ma che è, soprattutto, un mezzo al quale il genere umano non può rinunciare non solo in vista della propria sopravvivenza ma anche perché è il risultato della naturale *entelechia* dell'uomo, si pone in essere un problema più ampio che va al di là, pur rimanendone legato, del problema della semplice sopravvivenza fisica: la questione del raggiungimento della felicità, anch'essa fortemente collegata - come si vedrà - all'idea di artificio e di maschera. La felicità cui il genere umano sembra destinato, non è *immediata*, nel senso che l'uomo né la possiede da subito, né la ottiene senza fatica, senza un piano, una strategia. Quella strategia per la felicità non può prescindere – come si cercherà di spiegare nei prossimi paragrafi - da altri due fini per i quali l'uomo è posto in vita: “usare le cose” e “essere virtuoso”, che Alberti appunto raccorda ne *I libri della Famiglia* a un terzo fine: “diventare felice”.

Nei paragrafi di questo capitolo verranno analizzati i primi due fini: “usare le cose”, e “essere virtuoso”; “l'essere felice”, il quale risulta dal conseguimento dei primi due, seppure verrà preso in considerazione in questo capitolo, sarà spiegato più approfonditamente nel IV e V capitolo.

3A.

La ricerca di una strategia universale

La fallibilità di un'impresa, e, al medesimo tempo, l'impossibilità di escogitare piani certi che assicurino una convivenza pacifica e duratura con la *natura*, l'improbabilità di riuscire sempre e comunque vincenti anche nella dimensione della *civitas*, trovano, nell'ambito della filosofia albertiana, le proprie cause - sembra di potere comprendere dai testi - essenzialmente in due aspetti. Ciò che Alberti rimprovera al genere umano è, anzitutto, la poca cura nella ricerca di *basi certe* sulle quali progettare la strategia d'azione, congiuntamente alla pretesa di andare oltre un fine *possibile*, cioè inscrivibile nell'ambito delle potenzialità umane.

Questo tipo di preoccupazione si traduce, ad esempio, nel consiglio che Alberti architetto (cioè l'Alberti più calato nella dimensione di *artifex*) dà al lettore del *De re aedificatoria*.

Tra i precetti espressi nel trattato di architettura si trova, ad esempio, il seguente:

Nel riesame che farai del tuo modello, tra i vari elementi da meditare dovrai tenere presenti i seguenti. Ti chiederai in primo luogo se ciò che ti accingi a fare non superi le forze umane; o se l'opera, una volta intrapresa, non troverà ostacoli naturali. La natura infatti ha in sé tanta forza che, se anche talvolta può essere ostacolata con l'opporle strutture colossali, o deviata mediante sostegni, tuttavia riesce sempre ad avere ragione di tutto ciò che le si oppone come ostacolo; qualunque cosa cerchi di contrastarla, sia pure con pertinacia, essa, rintuzzandola con costanza incrollabile, col tempo la mette in difficoltà e infine la sconfigge.

Quante opere dell'uomo – secondo quanto apprendiamo dalle letture o vediamo coi nostri occhi – sono andate in rovina solo perché si sono trovate in conflitto con la natura! [...] Bisogna quindi fare attenzione a non intraprendere nulla che non si accordi con l'ordine naturale.²¹⁹

²¹⁹ L.B. Alberti, *L'Architettura*, cit., pp. 54-55. Nel latino (Id., *De re*, cit., pp. 101, 103): «Modulos tibi recognituro haec inter pensandas rationes versentur necesse est: principio nequid aggrediare supra vires hominum, neve quid suscipias, quod cum rerum natura protinus depugnaturum sit. Naturae enim vis, tametsi interdum mole obiecta interpelletur aut innixu aliquo detorqueatur, eiusmodi tamen est, ut siverit ea quidem nunquam non superare ac profligare quicquid observetur atque impediatur; et omnem quidem contra se expositam rerum, ut ita loquar, pervicaciam diuturna et assidua oppugnandi perseverantia tempore secundante labefactat atque persternit.

Nelle intenzioni di Alberti, espresse in queste righe, non vi sono solo quelle di mettere in guardia l'essere umano dal fidarsi, oltre il dovuto, delle proprie capacità e perciò di tentare di migliorare, modificandolo a proprio piacere, il disegno del mondo (ritenendosi, con ciò, in grado di misurarsi con Dio, che pure altrove Alberti identifica con la natura);²²⁰ nelle sue prospettive c'è piuttosto il desiderio di mettere in evidenza un dato di fatto, e cioè che la realtà, quella naturale, è fatta di regole che non si possono scomporre e sovvertire, al di là del fatto che l'*intentio* dell'uomo sia mossa o meno dal sentimento di tracotanza verso Dio/natura. Per l'uomo è necessario sottostare alle regole naturali non per sfuggire al peccato ma perché anche all'uomo - prodotto della natura al pari di altri animali - viene assegnato un margine di azione molto limitato e invalicabile.²²¹

Le dinamiche che riguardano i rapporti interpersonali, e cioè che regolano la convivenza tra amici, familiari, concittadini, sono meno precise e facilmente inquadrabili di quelle proprie della natura «ferma e costante sempre in ogni suo ordine e progresso»;²²² ciò nonostante, anche queste possono essere calcolate, controllate e indirizzate se le *basi* della strategia sono *sicure* e se si conosce quale è il risultato massimo *possibile* che se ne può ricavare.

In altri termini, si sostiene che vi sia, per Alberti, la possibilità di individuare un'unica strategia universale, valida sia nell'ambito ristretto della *civitas*, quanto in quello più ampio della *natura*, e che permette di ottenere la felicità.

Quam multa hominum manu facta et legimus et videmus nullam praesertim ob rem non durasse, nisi quod cum natura rerum contenderit! [...] Quae cum ita sint, advertisse oportet, nequid eiusmodi aggrediamur, quod ipsum non recte cum rerum natura conveniat».

²²⁰ Cfr. *infra*, nota 239.

²²¹ Sulla costanza e rigidità delle leggi naturali cfr. L.B. Alberti, *Theogenius*, cit., p. 61: «Certa consiste ferma e costante sempre in ogni suo ordine e progresso la natura; nulla suol variare, nulla uscire da sua imposta e ascritta legge, né può patire che grave alcuno mai sia non atto a descendere, sempre volle che 'l fuoco sia parato ad incendere e dedurre a cenere ogni oposta materia. All'acqua diede la natura propria attitudine di effundersi, e adempiere ogni forma di qualunque vacuo vaso. E così mai fu da natura cosa buona atta a non benificare, e ogni male sempre fu presto a nuocere e danneggiare».

²²² *Ibid.*

Per affrontare l'analisi del primo aspetto della questione – ritrovare le *basi certe* su cui avviare una strategia - sarà utile porre attenzione alla distinzione, di sapore stoico, che Alberti opera tra «beni intrinseci» e «beni estrinseci»: una distinzione che porta l'autore a sancire la superiorità dei primi sui secondi.

Quanto alla ricerca della felicità, sottolineiamo che è una condizione cui l'uomo non può sottrarsi perché pare *naturaliter* e crudelmente destinato a essa. Crudelmente, perché la natura non ha creato l'uomo come essere felice, ma lo ha predisposto alla ricerca della felicità. Tale felicità che, per l'appunto, non è data all'uomo direttamente da Dio o dalla natura, va cercata, costruita o ricavata in assoluta autonomia e con molta fatica. Il primo scoglio di questa ricerca sta nell'impossibilità di individuare un significato unico e universalmente riconosciuto di questa idea della quale esistono molte, particolari e private elaborazioni. Così, specifica Alberti, coloro che reputano che la felicità risieda nell'assenza di dispiaceri, proveranno a conseguirla attraverso il potere e le ricchezze; coloro che credono che essa si trovi nell'essere onorati e stimati si cimenteranno in grandi imprese, ecc.²²³ Ciò avviene - Alberti fa dire a Lionardo nel secondo libro della *Famiglia* - perché ognuno ha una concezione soggettiva di felicità, la quale, appunto, non solo «da tutti non è conosciuta» ma persino da «diversi diversa stimata».²²⁴ Un concetto non differente da quello che aveva già espresso nel proemio del libro primo delle *Intercenales* dedicato a Paolo dal Pozzo Toscanelli.²²⁵ La stessa idea si trova anche ribadita nell'intercenale *Felicitas*, ove si dimostra che in funzione dei casi e delle contingenze, dai quali dipende il formarsi delle opinioni, l'uomo adatta i propri giudizi riguardo al concetto di felicità, attribuendo a quest'ultimo contenuti via via differenti.²²⁶ Da questa condizione consegue che l'oggetto della ricerca sia sfumato e sfuggente; deriva anche che per

²²³ Cfr. Id., *I libri della Famiglia*, cit., pp. 164-165. «Alcuni reputano la felicità non aver bisogno di nulla, e questi cercano le ricchezze, le potenze e l'amplitudine. Alcuni stimano la felicità non sentire incarico o dispiacere alcuno, e questi si danno alle delizie e voluttà. Alcuni altri pongono la felicità in luogo più erto e più difficile a giugnervi, ma più onesto e più sopra i lascivi appetiti, in essere onorati, stimati dagli altri uomini, e questi intraprendono le fatiche e gran fatti, le vigilie e virili essercizi».

²²⁴ *Ivi*, p. 164.

²²⁵ Cfr. *supra*, nota 81.

²²⁶ L.B. Alberti, *Felicitas*, in *Intercenales*, cit., p. 78: «Omnis humana ratio, quicquid de felicitate atque infelicitate diiudicet, ea in re tantum opinione ducatur».

gli individui è impossibile concorrere di concerto al compimento di una strategia utile a raggiungere quello stesso fine. Il suo conseguimento sarà infatti determinato, proprio a causa della sua natura frammentata, dall'adozione di metodologie tra loro diverse a seconda dei casi.

Lo sforzo di Alberti sta nel tentativo di comprendere quale sia il minimo comune denominatore di tali scopi, di ricomporli in un obiettivo unico e universale; di raccogliere assieme ai molteplici fini particolari le relative tecniche che ne consentono la realizzazione, e ciò per individuare o inventare (*invenire*) la migliore strategia possibile, certa e infallibile, che, seppure declinata nella particolarità dei casi, rimanga separata dalle contingenze. La necessità di ricondurre contingenze differenti entro un unico schema che le superi, pur tenendo conto di ognuna di esse, ricorda da vicino le considerazioni che Alberti muove nel *De statua* e che riguardano la necessità di oltrepassare le difficoltà che lo scultore incontra nell'istante in cui decide di comporre una figura umana. L'artista che si cimenta in questa operazione procede per imitazione, per «similitudines»,²²⁷ nel tentativo di riprodurre nella propria opera, nel modo più simile possibile, ciò che è dato in natura. Nel portare avanti questa azione, sostiene Alberti, lo scultore si trova davanti a due possibilità metodologiche: copiare la figura di un uomo particolare, per esempio quella di Cesare o Catone,²²⁸ oppure tentare di realizzare «una determinata creatura, ad esempio un uomo», senza però preoccuparsi «affatto di rendere l'aspetto di Socrate o di Platone o di qualche personaggio conosciuto».²²⁹

Il secondo tipo di scelta risulta più problematico, perché, sebbene la «natura stia sempre attenta che in qualsiasi specie di esseri viventi il singolo

²²⁷ Id., *De statua*, ed. a cura di M. Collareta, Livorno, Sillabe, 1999, p. 7.

²²⁸ *Ivi*, p. 6: «Altera eorum est qui non tantum hominem, verum huius istius, puta Caesaris Catonisve, hunc in modum, hoc habitu, sedentis pro tribunali aut concionantis, aut eiusmodi noti alicuius, vultus totamque corporis faciem imitari exprimereque elaborant».

²²⁹ *Ivi*, p. 7. Nel latino (*ivi*, p. 6): «Captandae similitudinis ratio apud statuarios, si recte interpretor, destinationibus dirigitur duabus, quarum altera est ut tandem quale peregerit simulacrum animali huic, puta homini, persimillimum sit; Socratis an Platonis an cogniti alicuius effigem ut referant, id minimae curae est, satis quidem se fecisse statuentes si assecuti sint, ut quod effecerint opus homini vel ignotissimo assimiletur».

individuo sia il più possibile simile a tutti gli altri»,²³⁰ tuttavia, conclude Alberti, «non si troverà né una voce né un naso né altro in un uomo che abbia il suo eguale fra tutti gli abitanti della stessa città».²³¹ La complessità consiste nel trovare una figura che, pur riassumendo le varie figure particolari, riesca a prescindere da quelle. Una soluzione al problema, l'autore non solo la individua, ma la espone all'interno del trattato sulla statua. Nel *De statua*, infatti, svela in alcune *Tabulae dimensionum hominis*²³² le misure "ideali" delle parti del corpo umano cui attenersi nella realizzazione della scultura, e riporta indicazioni precise su come delineare le norme per ottenere tale risultato. Ciò che appare particolarmente interessante, al di là del carattere strettamente tecnico dell'informazione contenuta nelle *tabulae*, è la dichiarazione del metodo seguito. Alberti scrive di avere «proceduto [...] a rilevare ed a prendere nota non solo della bellezza di questo o di quel corpo» ma afferma di avere anche registrato, per quanto gli è stato possibile, «quella bellezza più insigne distribuita dalla natura in dono a più corpi, quasi secondo proporzioni determinate».²³³ «Così» prosegue Alberti «si sono scelti numerosi corpi che dagli esperti erano ritenuti bellissimi e di tutti si sono ricavate le misure; ed avendo poi confrontate queste le une con le altre, rifiutandone gli eccessi, [...] si sono scelte quelle misure medie che erano confermate da più "exempeda"».²³⁴

Il metodo provato da Alberti non prevede quindi di prescindere dalle caratteristiche di ogni singola figura umana, non considera cioè di andare *oltre* ma *nel mezzo* delle peculiarità fisiche di ognuno.

Questa operazione basata sul confronto di più figure, ognuna diversa dall'altra, consente ad Alberti di trovare un substrato comune al genere umano che, appunto, rende l'uomo riconoscibile in quanto uomo, cioè nella sua figura

²³⁰ *Ivi*, p. 7. Nel latino (*ivi*, p. 6): «Ex natura videmus eam quidem in quovis animante perpetuo solitam observare, ut eorum quodque sui generis quibusque persimillimum sit».

²³¹ *Ivi*, p. 7. Nel latino (*ivi*, p. 6): «Vox voci, nasus naso, et eiusmodi, in toto civium numero similis reliquorum nullus invenietur».

²³² *Ivi*, p. 18.

²³³ *Ivi*, p. 19. Nel latino (*ivi*, p. 18): «Ergo non unius istius aut illius corporis tantum, sed quoad licuit, eximiam a natura pluribus corporibus, quasi ratis portionibus dono distributam».

²³⁴ *Ivi*, p. 19. Nel latino (*ivi*, p. 18): «Sic nos plurima, quae apud peritos pulcherrima haberentur, corpora delegimus, et a quibusque suas desumpsimus dimensiones, quas postea cum alteras alteris comparassemus, spretis extremorum excessibus, si qua excederent aut excederentur, eas excepimus mediocritates, quas plurium exempedarum consensus comprobasset». *L'exempeda*, spiega Alberti, è un regolo di legno sottile che serve a rilevare e misurare la lunghezza delle membra (cfr. *ivi*, p. 8).

più perfetta (Alberti considera le proporzioni migliori di ogni corpo studiato) e più universale possibile (la figura ottenuta non è il ritratto di questo o quell'uomo, ma dell'uomo).

In seguito alla considerazione del discorso formulato all'interno del *De statua*, non risulta difficile pensare a un confronto tra le riflessioni riguardanti il corpo, espresse in quel trattato, e quelle che altrove ipotizza sull'animo.

In particolare, risalta l'idea che ogni genere di esseri viventi goda di caratteristiche sue proprie e che, grazie a queste, all'interno dello stesso genere, ogni individuo sia «persimillimum» all'altro,²³⁵ trovi cioè una sua corrispondenza. Si potrebbe perfino aggiungere che la differenza tra l'animo umano e quello degli altri esseri viventi sia una conseguenza proprio della peculiarità delle caratteristiche fisiche degli uomini. A questo proposito, ritorniamo ancora al concetto di Lionardo dei *Libri della Famiglia*, già trattato nei capitoli precedenti di questo lavoro, secondo il quale la postura eretta determinerebbe la vera differenza tra uomo e animale. La diversità tra l'uno e l'altro non è solo fisica, ma anche intellettuale. È proprio la postura eretta, che solo l'uomo possiede, a permettergli di guardare verso l'alto, verso il cielo, e non verso la terra, e con ciò di avvalersi di una possibilità in più rispetto all'animale. Questa possibilità si traduce ben presto in una disposizione d'animo peculiare solo all'uomo e a nessun altro: la tensione a diventare «operatore e speculatore delle cose».²³⁶ È in virtù della corrispondenza tra le costanti che caratterizzano il corpo dell'uomo e quelle proprie dell'animo che è possibile leggere un parallelismo tra i metodi proposti da Alberti teorizzatore di una tecnica scultorea e quello di un Alberti filosofo. Entrambi, lo studioso delle forme del corpo e l'indagatore dell'animo umano, tentano di *imitare*, procedendo per *similitudines*, e cioè provano a ricavare dalla natura delle costanti (l'uno riguardo al corpo, l'altro riguardo all'animo) e di riprodurle nei loro rispettivi lavori, cioè l'opera scultorea per l'uno, il testo scritto per l'altro. Aggiungiamo che questa operazione è possibile proprio perché per Alberti non vi è né separazione né distanza tra il corpo e l'animo: entrambi, come si vedrà nel

²³⁵ *Ivi*, p. 6: «Possem hic de similitudinum ratione disquirere quid ita sit quod ex natura videmus eam quidem in quovis animante perpetuo solitam observare, ut eorum quodque sui generis quibusque persimillimum sit».

²³⁶ *Ibid.*

prossimo paragrafo, sono considerati beni propri dell'uomo, i soli, assieme al tempo, sui quali fondare qualsiasi progetto. Naturalmente, l'autore ritiene che lo studio del corpo e dell'animo debba tenere conto anche di tutti quegli elementi contingenti che completano la personalità di ognuno (ad esempio, nel riprodurre il corpo con la scultura si dovrà badare alla specificità dei lineamenti propri della figura riprodotta, mentre nel testo scritto sarà necessario porre attenzione alla descrizione dalla pluralità dei caratteri e delle aspirazioni degli individui), senza con ciò precludere la manifestazione della tipicità di un genere, nello specifico quello umano.

Se si accetta il parallelismo tra corpo e animo, tra qualità fisiche dell'uomo e qualità dell'animo, si può avanzare un'ulteriore ipotesi. Se Alberti riesce a individuare per lo scultore un metodo che gli permetta di trovare un comune denominatore rispetto alle proporzioni del corpo umano, così gli è pure possibile cogliere una strategia universale che, prescindendo dalle particolarità che caratterizzano gli animi umani, sia comune e utile al giovamento per l'animo di ogni singolo individuo.

Il problema del rapporto tra strategia universale (certa) e la ricerca della felicità è affrontato in modo particolarmente accurato e a più riprese ne *I libri della Famiglia*. Un esempio è offerto dagli insegnamenti che Battista Alberti, incoraggiato dal proprio padre, apprende dal cugino Lionardo:

«“Da Lionardo” disse Lorenzo nostro padre, “non potete imparare se non virtù” [...] Va, Battista, e stima, figliuol mio, ogni tempo essere perduto se non quello el quale tu adoperi in virtù». ²³⁷

Esortato da suo padre Lorenzo che si trova costretto a letto dalla malattia, il giovane Battista si allontana dal capezzale per ascoltare i pensieri del cugino. Lionardo, in seguito a un discorso pronunciato in favore dell'operosità e dell'ingegno del genere umano e formulato in lode ai beni concessi da Dio agli uomini, spiega come siano quattro i fini dell'uomo: «usare le cose», «essere virtuoso», «diventare felice», e, primo tra tutti, «piacere e onorare a Iddio» ²³⁸

²³⁷ Id., *I libri della Famiglia*, cit., pp. 156-157.

²³⁸ *Ivi*, p. 164: «Sia adunque persuaso che l'uomo nacque, non per atristarsi in ozio, ma per adoperarsi in cose magnifiche e ample, colle quali possa piacere e onorare Iddio in prima, e per

(che, appena poco prima, nell'ambito dello stesso discorso, è fatto coincidere con la natura).²³⁹ Per raggiungere quel fine - piacere e onorare Dio - dice Lionardo, è necessario essere felici, solo così ognuno potrà essere ben disposto verso gli altri, facendo, con ciò, cosa grata a Dio. Tuttavia, quella felicità è condizionata a propria volta dall'«usare le cose». Il 'male usare le cose' reca, infatti, infelicità e dispiace agli uomini e a Dio.²⁴⁰ Dunque, il discorso di Leonardo si fonda proprio su queste due questioni: *saper usare le cose* e *divenire felici*. In particolare si incentra sulla necessità di comprendere *come* usare le cose, ossia trovare la strategia per il raggiungimento della felicità.²⁴¹ Dal ragionamento tra Lionardo e Battista si evince che, pur considerata la volubilità delle aspirazioni umane, esiste una *via comune* capace di condurre ognuno assai vicino alla felicità. «Ciascuno», spiega Lionardo, al di là del differente concetto di felicità che si è costruito, «può aggiugnere non molto discosto dalla felicità adoperandosi con virtù, usando le cose con ragione e modo».²⁴² Questo ci pare il punto focale del dialogo per comprendere quali siano i fondamenti, le *basi certe*, di quel metodo che consiste nell'adoperarsi con virtù e nell'usare le cose con ragione e modo, i quali consentono a ognuno di approssimarsi alla felicità.

avere in sé stessi come uso di perfetta virtù, così frutto di felicità. [...] Diciamo al nostro proposito che l'uomo sia posto in vita per usare le cose, per essere virtuoso e diventare felice, imperoché colui el quale si potrà dire felice, costui agli uomini sarà buono, e colui el quale ora è buono agli uomini, certo ancora è grato a Dio. Chi male usa le cose nuoce agli uomini, e non poco dispiace a Dio; e chi dispiace a Dio stolto è se si reputa felice. Adunque si può statuire così: l'uomo da natura essere atto e fatto a usufruttare le cose, e nato per essere felice. Ma questa felicità da tutti non è conosciuta, anzi da diversi diversa è stimata».

²³⁹ *Ivi*, p. 163: «Fece la natura, cioè Iddio, l'uomo composto parte celesto e divino, parte sopra ogni mortale cosa formosissimo e nobilissimo».

²⁴⁰ Questo discorso di Leonardo induce a ritenere che per Alberti, sebbene piacere e onorare Dio (o la natura) costituiscano il fine ultimo cui l'uomo deve mirare, «l'usare le cose» e «la felicità» siano il movente e il fine immediato di ogni azione umana: il «piacere» o il «dispiacere» a Dio/natura ne sarà infatti un riflesso.

²⁴¹ Queste due tematiche sono riprese, ancora ne *I libri della Famiglia*, da Giannozzo, e hanno avuto un ampio spazio anche entro le pagine del *Theogenius*.

²⁴² L.B. Alberti, *I libri della Famiglia*, cit., p. 165.

3B.

Le basi certe: beni «propri» e beni «estrinseci»

Usare le cose «con ragione e modo»: questo è il precetto dato da Lionardo come parte fondamentale del metodo per avvicinarsi a una condizione felice. Sull'importanza di questo aspetto, Alberti ha insistito anche nel libro III della *Famiglia*, sottotitolato *Economicus*, ove Giannozzo illustra, appunto, come fare «masserizia» delle cose, e cioè come queste «s'abbino a usare e serbare». Quella della masserizia è un'arte di non poco conto, giacché «non spendere e non sapere usare le cose al bisogno» «è danno».²⁴³

Quali siano le cose delle quali si possa far masserizia e cioè quali vadano usate «con ragione e modo»²⁴⁴ Giannozzo lo rivela poco dopo: sono tre e consistono nel *mutamento d'animo* (più avanti, solo «animo»), nel *corpo*, nel *tempo*.²⁴⁵ Questi sono i beni che, per Alberti, la natura ha dato all'uomo fin della nascita e che egli può chiamare cose «sue proprie», insieme alla libertà, concessagli dalla natura, di gestirle «e bene e male».²⁴⁶ Tali beni sono gli unici, duraturi e inalienabili, a partire dai quali progettare la strategia per la felicità. Questi beni, intrinseci, e non altri, estrinseci (seppure anche di questi sia necessario fare masserizia)²⁴⁷ sono il punto di leva, perché i beni della fortuna, «ricchezze, stati, amplitudine e potenza» che sono posti «fuori al tutto di noi»²⁴⁸ - così Alberti rimarca nel *Theogenius* -, possono scemare e mancare pur contro il nostro volere. Questo, ad

²⁴³ *Ivi*, p. 205.

²⁴⁴ *Ivi*, p. 165.

²⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 206-207: «GIANNOZZO Ma per dirti brieve tre cose sono quelle le quali uomo può chiamare sue proprie [...] L'una di queste sappi ch'ell'è quello mutamento d'animo [...] L'altro vedi ch'egli è il corpo [...] LIONARDO La terza quale sarà? [...] GIANNOZZO [...] El tempo, Lionardo mio, el tempo, figliuoli miei» e ancora *ivi*, p. 208: «GIANNOZZO Dissi che la masserizia stava in usare ancora e in serbare le cose. Parmi da investigare di queste tre, corpo anima e tempo, in che modo s'abbino a conservare, e poi appresso s'abbino a usare». Per quanto riguarda i concetti di masserizia e tempo, cfr. R. Romano e A. Tenenti, *Introduzione*, in *ivi*, pp. X-XXII e cfr. il quinto capitolo del presente lavoro.

²⁴⁶ Cfr. *supra*, p. 53.

²⁴⁷ L.B. Alberti, *I libri della Famiglia*, cit., p. 218: «GIANNOZZO [...]“Ricchezze, potenze, stati, sono non degli uomini, no, della fortuna sì; e tanto sono degli uomini quanto la fortuna gli permette di usare.” LIONARDO. “E di queste così a voi concesse per la fortuna, fatene voi masserizia alcuna?” GIANNOZZO. “Lionardo mio, non facendo masserizia di quello che usandolo diventa nostro, sarebbe negligenza ed errore. Tanto sono le cose della fortuna nostre sì quanto ella ce le permette, e ancora quanto noi le sappiamo usare”».

²⁴⁸ *Id.*, *Theogenius*, cit., p. 61.

esempio, accade nella storia, raccontata da Teogenio e sulla quale si tornerà più avanti, del giovane Tichipedo che da fortunatissimo diventa, perdendo ogni bene estrinseco concessogli dalla fortuna, sommamente infelice. Queste tematiche sono presenti, ed espresse in termini non dissimili, anche nel libro III delle *Dissertationi fiorentine sull'esilio* (1440) di Francesco Filelfo (allievo anch'egli, come Alberti, di Gasparino Barzizza), ove l'autore riconosce alla distinzione tra beni intrinseci ed estrinseci un'origine ionica e stoica.²⁴⁹ Nella stessa opera il Filelfo rimarcava, tra l'altro, come quegli stessi beni possano essere usati «bene o male».²⁵⁰

Non che, per Alberti, non si possa fare masserizia delle «cose estrinseche» e «proprie della fortuna»; esse, infatti, scrive l'autore, sono «buone in sé e non buone quanto noi a noi le riceveremo ed estimeremo»,²⁵¹ ad esempio, le «ricchezze tue» non giovano alla patria e alla famiglia «quanto tu le *possiedi* e procuri ma quanto *tu bene le adoperi*», concetti, questi che Alberti aveva espresso anche nelle intercenali *Parsimonia* e *Divitiae* e ribadito nel *Momus*.²⁵² Tuttavia, la

²⁴⁹ F. Filelfo, *Dissertationi fiorentine sull'esilio* in *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di E. Garin, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi Editore, 1952, vol. XIII, p. 495: «La nostra felicità, se secondo il precetto delfico vorremo esser consapevoli di noi, non va cercata nelle cose estrinseche, essendo invece collocata in noi stessi in modo tale che possiamo raggiungerla in qualsiasi condizione»; *ivi*, p. 507: «LEONARDO. I maggiori esponenti della filosofia ionica, gli antichi Accademici o Peripatetici (degli Stoici dirò dopo), volendo procedere con un certo ordine, si servirono nel loro insegnamento della classificazione seguente: alcuni dei beni essi pongono in noi, altri fuori di noi; quelli in noi chiamano in parte beni del corpo, in parte dell'anima. Beni dell'anima considerano la giustizia, la prudenza, la temperanza, la fortezza e simili virtù; beni del corpo la bellezza, l'abito, la salute, il vigore e così via. Beni esterni gli amici, la salvezza della patria, le ricchezze, e tutte quante le altre cose esteriori, che sono celebrate dalla voce popolare».

²⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 511: «RINALDO. Ma dal momento che v'è tanta differenza nei vantaggi e negli svantaggi sia del corpo che della fortuna, se pur essa è qualcosa, perché dici indifferenti tutte queste cose? LEONARDO. Perché, come osservavo poco fa, non differiscono rispetto a noi. Senza alcuna distinzione noi possiamo usare bene o male».

²⁵¹ L.B. Alberti, *Theogenius*, cit., p. 62.

²⁵² *Ivi*, p. 70. Corsivo mio. Cfr. anche *ivi*, p. 61: «Si truovano cose tali che per sua natura sono né buone né non buone. E di queste pare a me parte sieno le cose poste fuori al tutto da noi sotto imperio e arbitrio della fortuna, ricchezze, stati, amplitudine e potenza [...]. Quale tutte cose tanto dicono essere buone quanto noi a bene le adirizziamo e bene le adoperiamo»; e ancora *ivi*, p. 61: «Adunque, quanto le vediamo varie e volubile le cose della fortuna, elle non sono tali che noi possiamo affermarle da natura buone o non buone, quale mutata opinione e iudizio tanto e in sì diversa parte variano». Nell'intercenale *Parsimonia* è scritto (Id., *Parsimonia*, in *Intercenales*, cit., p. 104): «Fortune, ni fallor, bona, mi Microloge, non eorum modo sunt, apud quos disposita, sed eorum vel maxime sunt, qui illis pulchre sciunt perfrui». In *Divitiae* troviamo (Id., *Divitiae* in *Intercenales*, cit., p. 162): «Ita et divitiarum non possessionem quidem, sed usum ad consequendam felicitatem conducere arbitror». Lo stesso concetto lo troviamo ribadito nell'ultima pagina del *Momus* (Id., *Momus*, cit., p. 187): «Quae autem neque bona neque mala sint, ut 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 reliquerentur».

possibilità di adoperare e di usufruire di quei beni non autorizza l'uomo di Alberti a ritenere che possano essere posti a fondamento della felicità. Tentando un confronto tra le parole messe in bocca a Lionardo e i concetti espressi da Teogenio è possibile ipotizzare che la felicità - la quale nella *Famiglia*, può essere avvicinata usando le cose «con ragione e modo»²⁵³ - sia legata anche ai beni della fortuna (poiché anche di questi si può fare masserizia) e che tuttavia, paradossalmente, debba essere completamente avulsa da quelli. Va detto, infatti, che l'*adoperare bene* le cose della fortuna significa, stando a quanto Leon Battista Alberti esprime nel *Theogenius*, accogliere quei doni senza avere con la fortuna stessa alcuna «trama» o «commercio»; senza confidare in quelli, proprio perché offerti dalla fortuna «instabile» e «perfida», la quale «può farti danno ritollendoti» «quello quale tu con molto grado accettasti da lei».²⁵⁴ L'idea che esista per Alberti la possibilità di arginare i capricci della fortuna è confermata anche dall'affermazione dell'intercenale *Fatum et pater infelix*: «la fortuna comanda solo chi sé gli mette nelle sue mani; non ha nulla a che fare con chi non le si affida».²⁵⁵ Lo stesso concetto verrà ribadito non troppo più tardi nel prologo dei *Libri della Famiglia*: «Non è potere della fortuna, non è, come alcuni sciocchi credono, così facile vincere chi non voglia essere vinto. Tiene gioco la fortuna solo a chi se gli sottomette».²⁵⁶

Ciò comporta l'impossibilità di formulare su questi beni, a causa della precarietà e scarsa durevolezza che li caratterizza, una strategia che si riveli efficace nel tempo; di contro, l'animo, il corpo e il tempo che «comandò la natura [...] sempre stiano pressoti, né mai persino all'ultimo dí si dipartano di sieme da te»²⁵⁷ garantiscono una stabilità nella progettazione e nella messa in opera della strategia. Potremmo aggiungere, seppure ciò non sia esplicitamente espresso dalla fonte, che nella strategia basata sui *beni propri* e volta all'ottenimento della felicità,

²⁵³ Cfr. *supra*, nota 242.c

²⁵⁴ L.B. Alberti, *Theogenius*, cit., p. 67.

²⁵⁵ Id., *Fatum et pater infelix*, in *Intercenales*, cit., p. 543. Nel latino (*ivi*, p. 542): «Non arbitremur Laconis illius sententiam esse non aspernandam, qua ferunt his tandem solere fortunam imperare, qui sese illi crediderint, cum non credentibus autem habere fortunam commercii nihil».

²⁵⁶ Id., *I libri della Famiglia*, cit., p. 7.

²⁵⁷ *Ivi*, p. 206.

il *mezzo* e il *fine* non coincidono (gli uomini non potrebbero fare oggetto del proprio desiderio e della propria felicità quei beni che, a loro connaturati, già posseggono); il contrario avverrebbe per una strategia progettata a partire dai *beni esterni* all'uomo, ovvero della fortuna: essi corrisponderebbero esattamente al mezzo e alla finalità che concorrono a perseguire (le ricchezze, il potere, ecc. sono strumento e fine della ricerca della felicità). Da ciò deriva che ogni progetto che abbia a proprio fondamento beni *esterni* piuttosto che *propri* sarà effimero e debole sia nella strategia sia nel risultato; né quei mezzi, né quei risultati possono essere infatti soppesati e gestiti in modo certo. In breve: anche i beni «estrinseci» possono essere usati «e bene e male»,²⁵⁸ ma le conseguenze e il loro frutto sono incerti e imprevedibili, perché soggetti *casibus fortunae*. A queste considerazioni consegue l'implicito ammonimento di Alberti a ricavare la felicità soprattutto dalle *proprie* capacità (relative all'animo, al corpo, al tempo), a soppesarle e, partendo da esse, a elaborare, si potrebbe aggiungere rifacendoci alle parole del *De re aedificatoria*, un «metodo sicuro e perfetto»²⁵⁹ con il quale garantire la certezza del risultato. Il riferimento al mestiere dell'architetto – che qui si riporta – non è casuale giacché per Alberti, più di altri, l'architetto necessita per il suo lavoro di elaborare una strategia che - come ovvio - è indirizzata a portare l'opera a compimento: quella stessa strategia, o, meglio, quella stessa opera, se ben realizzata (cioè se rispecchia i criteri della buona architettura), come esplicitato nel trattato sull'architettura, renderà ausilio per il raggiungimento di una vita felice, cioè «bene beateque agendam».²⁶⁰

La vita che il filosofo spera che gli uomini riescano a condurre *bene beateque* è quindi non solo concretizzazione di una tensione naturale di ogni uomo, ma è fortemente caratterizzata da un senso di faticosa conquista, assai poco scontata, per il genere umano.

L'uomo di Alberti è, pare quasi misantropicamente, lasciato a se stesso. Quella felicità che ha come fine ultimo di renderlo «grato a Dio», paradossalmente, è ottenuta in solitudine: nessun intervento divino straordinario in favore dell'uomo;

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ *Id.*, *L'Architettura*, cit., p. 5. Nel latino (*Id.*, *De re*, cit., p. 2): «Certa admirabilique ratione et via tum mente animoque».

²⁶⁰ *Ibid.*

nessun frutto sicuro da parte della buona fortuna; nessuna garanzia da parte della natura se non quella di potere contare su quei beni propri che accompagneranno l'uomo fino al giorno della sua morte.

Non che Alberti intenda negare alla fortuna (ai «beni estrinseci») un ruolo strategico, tutt'altro; essa è elemento costantemente presente nelle vicende umane e va per questo considerata, controllata, arginata. Tuttavia, la strategia dovrà tenere presente la fortuna unicamente come variabile, come elemento accidentale d'interferenza, ma non è a essa che dovrà guardare né su di essa dovrà fondarsi.

La valutazione delle potenzialità dell'uomo (questi può contare sui beni propri o su quelli estrinseci?) è quindi l'*incipit* necessario di ogni opera. Si pensi, a questo proposito, a quanto indicato ne *I libri della Famiglia* e, in particolare, ancora una volta, al dialogo tra Lionardo e Battista del II libro. Nell'ambito del discorso sulla felicità e su come si possa pervenire a essa, Lionardo specifica che la natura ha disposto che gli uomini non abbiano tutti lo stesso temperamento e ingegno e che, data questa diversità che presuppone qualità e abilità differenti per ognuno, per perseguire con successo l'impresa, è necessario considerare due cose: «quanto la natura abbia donato a te e al corpo tuo, e quanto la fortuna ti conceda e il tempo monstri non privartene».²⁶¹ Così, ancora, in un discorso che anticipa quello di Giannozzo sui beni «propri» e «estrinseci» all'uomo, e che riguarda i «guadagni»,²⁶² Lionardo rimarca nuovamente la differenza tra i guadagni che vengono «parte da noi» e quelli che derivano «dalle cose fuor di noi».²⁶³ I primi, quelli propri, provengono dall'industria, dall'ingegno e dalle virtù poste nell'*animo* (tra queste vi sono l'architettura, la medicina, la navigazione, ecc.), nel *corpo* (lavorare con le braccia), e nell'*animo* e nel *corpo* contemporaneamente (pittura, scultura, il suonare la cetra, ecc.);²⁶⁴ i secondi, gli estrinseci, sono sottoposti all'«imperio della fortuna» e sono, ad esempio, «trovare tesauri ascosi, venirti eredità, donazioni».²⁶⁵ Oltre all'aspetto strettamente contenutistico, cioè la volontà di ribadire la maggiore importanza dei beni propri su quelli estrinseci,

²⁶¹ *Ivi*, p. 167.

²⁶² *Ivi*, p. 178.

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ Cfr. *ibid.*

²⁶⁵ *Ivi*, p. 178.

emerge da questo discorso quanto si fosse venuto a consolidare, nel pensiero di Alberti, lo stretto legame tra arte e filosofia; in particolare, l'idea che le arti non sono un elemento accessorio nell'attività umana né una variabile qualsiasi, una semplice opzione metodologica per conseguire la felicità. Quelle, al pari dell'animo, del corpo e del tempo che l'uomo può chiamare «sue proprie»,²⁶⁶ sono nostre e costitutive dell'ontologia umana, perché «sono *in noi*» e «sempre con noi dimorano».²⁶⁷ Per questa ragione, le arti così strettamente legate all'animo e al corpo, così radicate nell'uomo, sono adatte a concorrere pienamente alla costruzione di quella *via* certa e sicura nel tempo. Le arti, mezzo potente, capace di sfidare la sorte avversa, non solo, scrive Alberti nella *Famiglia*, «nel naufragio non periscono», ma anzi, «compagne della vita nostra», «co' nudi» (e cioè con coloro che si affidano a nessun altro bene se non a quello del quale godono piena proprietà) «nuotano».²⁶⁸ La stessa metafora Alberti l'aveva usata in *Fatum et fortuna*, ove è raccontato che i più sicuri (*tutiores*) tra gli uomini che si trovano a navigare nel fiume della vita sono coloro che affrontano il pericolo delle acque ancorandosi alle tavolette chiamate «bone artes».²⁶⁹ Così, i risultati conseguibili per mezzo delle arti sono di segno opposto rispetto a quelli che derivano dalle cose esterne, dipendenti «dal caso e corso delle cose»²⁷⁰ e completamente avulse da ogni nostro volere o industria. L'industria umana, la tecnica e l'arte non hanno nulla da spartire con la fortuna.²⁷¹

Si evidenzia con ciò l'istanza di costruire una via certa, universale, unica, capace di escludere, pur non ignorandone l'esistenza, le contingenze della fortuna e cioè ogni elemento esterno: «seclusa omni materia»,²⁷² avrebbe detto Alberti con termini architettonici nel prologo del *De re aedificatoria*, rendendo con ciò

²⁶⁶ *Ivi*, p. 206.

²⁶⁷ *Ivi*, p. 178.

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ *Id.*, *Fatum et fortuna*, cit., p. 50.

²⁷⁰ *Id.*, *I libri della Famiglia*, cit., p. 179.

²⁷¹ Cfr. *ivi*, pp. 178-179: «Molti fanno suo esercizio acquistarsi amicizie di signori, rendersi familiari a ricchi cittadini, solo sperando indi riceverne qualche parte di ricchezza, de' quali si dirà a pieno nel luogo suo. E sono que' tutti essercizii nella fortuna posti, da' quali la nostra industria umana lungi sarà esclusa». Questa dichiarazione ribadisce quanto già sentenziato poco prima (*ivi*, p. 177): «ma escludiamo la fortuna ove noi ragioniamo della industria».

²⁷² *Id.*, *De re*, cit. p. 21. Espressione analoga («omni sciuncta materia») è utilizzata nel prologo latino del *De pictura*, per indicare come il pittore, separata ogni materia, riesca, con il solo ingegno, a misurare le forme delle cose. Cfr. *Id.*, *De pictura*, cit., p. 11.

confrontabile, ancora una volta, il campo dell'arte con quello della filosofia. L'autore contrappone la materia, *esterna* come i beni della fortuna della *Famiglia* o del *Theogenius*, al «lineamentum», il progetto tutto mentale, *interno*, perché concepito «animo et mente».²⁷³ Il progetto, la strategia dovranno essere pensati e progettati a partire da ciò che è 'nostro' (dai beni propri), controllabile e direzionabile esclusivamente attraverso la volontà 'propria', pur con la consapevolezza che, prima o poi, l'incontro con i «beni estrinseci», e, si potrebbe aggiungere, la materia, sarà inevitabile. Data questa premessa, non risulta inadeguata l'attribuzione dell'architettura (l'arte che contribuisce a rendere la vita felice) alla sola sfera dell'animo (invece che dell'animo e del corpo), poiché il progetto architettonico si configura anzitutto come strumento mentale, libero da contingenze materiali e in ciò capace di garantire la riuscita del piano. Ogni strategia dovrà tenere conto degli elementi sia *propri* sia *esterni* (beni della fortuna), ma dovrà liberarsi dei secondi per essere vincente; allo stesso modo nell'architettura, che si compone del disegno (*lineamentum*) e della costruzione (*structura constituta*),²⁷⁴ sarà necessario escludere dal momento progettuale, ovvero quello del disegno, ogni considerazione sui materiali.²⁷⁵

L'affrancamento rispetto agli elementi esterni nella progettazione di una *res aedificanda* e di strutture o tecniche indispensabili per la gestione dei rapporti sociali (quelli della famiglia o, più in generale, della *civitas*) comporta nella filosofia albertiana una garanzia maggiore di riuscita nelle imprese. Sotto quest'ottica, non stupiscono affermazioni, che a una prima lettura appaiono persino antialbertiane, quali quella pronunciata nella *Famiglia* da Lionardo nell'ambito di un discorso sulla felicità e la virtù e che sostiene un sostanziale accordo con l'affermazione «l'uomo può ciò che vuole».²⁷⁶ Tale affermazione non è tesa a esaltare la superiorità e la possibilità dell'uomo di intervenire e soverchiare qualsiasi ordine anche in opposizione alla fortuna: questa, al contrario, vuole essere una sottolineatura dell'impegno costante della *ragione* e del *corpo*, di un esercizio assiduo di virtù, in quanto uniche risorse - o meglio non uniche ma più sicure di ogni altra

²⁷³ Id., *De re*, cit., p. 21.

²⁷⁴ Cfr. *ivi*, p. 19: «Tota res aedificatoria lineamentis et structura constituta est».

²⁷⁵ Cfr. *ivi*, p. 21: «Et licebit integras formas praescribere animo et mente seclusa omni materia».

²⁷⁶ Id., *I libri della Famiglia*, cit., p. 169.

- attraverso le quali il genere umano può intravedere una condizione felice. Non a caso, l'amico di Teogenio, il saggio Genipatro, del quale si parlerà nel prossimo paragrafo, che solo sui beni propri fondava la propria strategia (vincente) per la felicità, sosteneva che «a chi desidera potere ciò che vuole, a costui conviene manchi nulla». Genipatro specificava che colui al quale non manca nulla è colui al quale «suppeditano le cose buone e necessarie», e quelle cose buone e necessarie non sono altro che «quelle le quale, richieste dalla natura, non possiamo denegare a noi stessi».²⁷⁷ Si potrebbe aggiungere che queste siano sì le risorse utili al conseguimento della felicità ma, più in generale, quelle necessarie per il conseguimento certo di ogni fine.

3C.

Alcuni esempi di strategia fallimentare

La descrizione di alcune strategie fallimentari è bene sviluppata nei libri del *Theogenius*, in particolare nella vicenda di Tichipedo e Genipatro, raccontata da Teogenio a Microtiro, e nel monologo di Teogenio relativo alla condizione umana. Da queste due storie emergono in particolare modo due elementi, possibili cause di un metodo inadeguato al conseguimento dell'obiettivo prefisso. Nel primo racconto, sviluppato nel primo libro, Alberti imputa la fallibilità della strategia al cattivo uso delle 'cose estrinseche'; nella seconda narrazione, invece, l'autore denuncia l'impossibilità di prescindere, in sede progettuale, dai limiti che la natura pone al corpo e alla mente di ogni essere umano.

Questa la prima storia: Teogenio e un contadino di nome Genipatro si trovano a leggere, come erano soliti fare, presso una fonte. I due sono raggiunti da Tichipedo e da alcuni suoi compagni di caccia. Tichipedo è un giovane assai ricco, arrogante e pieno di sé, il quale sfoggia, senza ritegno, ciò che la fortuna gli ha 'benevolmente' donato.²⁷⁸ Come facilmente il lettore si aspetta, presto, tra le

²⁷⁷ Id., *Theogenius*, cit., pp. 76, 77.

²⁷⁸ *Ivi*, p. 63: «Ecco Tichipedo con i suoi cani e moltitudine di levissimi e vilissimi uomini cacciando le fere sopraggiunse; giovane in que' tempi per troppa sua seconda e prospera fortuna

due parti, nasce una disputa su cosa sia la felicità e da cosa essa derivi. Tichipedo e i suoi amici sostengono che essa consista nel possesso dei beni e, in generale, nelle fortune che capitano in sorte (che cosa «può desiderare uno uomo per essere felicissimo quale non sia presso di Tichipedo bello, ricco e amato e fra' suoi cittadini in ogni amplitudine quasi primo fortunatissimo?»);²⁷⁹ Genipatro e Teogenio sono invece per la tesi che la felicità si raggiunga per nessuna altra via se non attraverso quella del lavoro e dell'ingegno, cioè per mezzo di strumenti per nulla dipendenti dalla fortuna e legati invece indissolubilmente alle qualità inalienabili di ciascuno. Nelle prima parte della storia, l'evidenza non può che dare ragione – ma, come si vedrà, solo *breve tempore* - al ricco Tichipedo: mentre egli è «giovane fermo e robusto», Genipatro è «vecchierello, debole, languido»; l'uno è «ricco, abbiente danari, masserizie, armenti, prati, boschi, orti, ville, possessioni entro e fuori terra», l'altro «povero e nudo»; il primo ha «padre ottimo [...], figliuoli, fratelli temuti e reveriti», il secondo è «solo».²⁸⁰ Tuttavia, questa posizione di estrema forza e prosperità e, si potrebbe dire, di felicità che caratterizza la vita del giovane in opposizione a quella dell'anziano 'antagonista' è presto capovolta: una differenza tra i due, che sembra per l'autore della storia particolarmente importante, ribalta completamente la prospettiva iniziale, lo *status* di vincente di Tichipedo sulla condizione miserevole di Genipatro. Infatti, il vero divario, racconta Teogenio, consiste nell'impossibilità per Tichipido di fare partecipe Genipatro dei propri beni senza diminuirli, mentre il povero contadino può donare, secondo un principio che sarà espresso successivamente anche nel *Momus*,²⁸¹ ogni sua ricchezza senza alcuna privazione; egli infatti ha la prerogativa, avrebbe potuto dire Lionardo nella *Famiglia*, di «transferire» ciò che

elato, insolente, ostentava le gemme, luceali indosso la seta, le perle e le pitture fatte ad ago, e arrogante agitandosi in molti modi mostrava in sé levità e odiosa alterezza. Cominciò a molto lodare questo luogo, e giurò mancarli a somma felicità altro nulla che questo fonte, e certo pur troppo desiderarlo presso alla sua onoratissima villa».

²⁷⁹ *Ivi*, p. 77.

²⁸⁰ *Ivi*, p. 64.

²⁸¹ Cfr. L.B. Alberti, *Momus*, cit., p. 269: «Come potrai togliere qualche bene a coloro che non possiedono nulla, e come potrai gettare malanni su coloro che non temono affatto la povertà, o i dolori, o altre cose di questo genere?». Nel latino (*ivi*, p. 138): «Illis quidem quid auferes boni, cum nihil habeant, quid auferes mali, cum paupertatem et dolorem et istiusmodi penitus nihil timeant?»

gli è proprio «in altrui»²⁸² senza svantaggio, perchè quelle ricchezze sono *sue proprie* e non della fortuna. La vicenda di Tichipedo e Genipatro si conclude, come prevedibile, con la perdita di tutti beni del primo, che repentinamente diventa «infelicissimo»,²⁸³ e con la ‘vittoria’ dell’ultimo che, privo di ogni possesso «estrinseco», aveva costruito la felicità esclusivamente sui *beni propri* e poteva affermare di essere «oggi di più felice che mai».²⁸⁴ In sostanza, la polemica che Alberti costruisce non è tanto sulla fortuna e i beni della fortuna in quanto tali – non propone, cioè, una contrapposizione netta tra virtù e fortuna - ma sulla propensione a considerare la fortuna stessa e i beni estrinseci che essa offre, quali fondamento e fine della felicità.

Il secondo racconto riguarda il monologo di Teogenio; questo, a differenza del primo, non tratta il confronto con la fortuna bensì con la natura. Anche tutti i frutti di questa sono «estrinsechi» all’uomo; anch’essa, come la fortuna, interagisce con gli uomini e senza difficoltà può trovare nuove «calamità per trarsi giuoco di noi».²⁸⁵ La natura però non è volubile e incostante, né è regolata dal capriccio; essa è diretta da una *ascritta legge* che guida ogni suo movimento senza variazioni. È proprio a questa legge che all’uomo non è concesso sottrarsi: infatti anche lui, come tutti gli altri «animanti» (gli animali e le piante), ma anche come i gravi (il fuoco e l’acqua), è un suo prodotto ed è perciò costretto da leggi inderogabili.²⁸⁶ Se le «cose» della fortuna non sono tali da poter essere definite buone o non buone in assoluto, perchè variano - spiega Alberti nel *Theogenius* - in funzione del mutare dell’opinione, non così avviene per quanto è regolato dalla natura. I beni della fortuna danneggiano o avvantaggiano azioni, sentimenti e, più in generale, la vita di ogni uomo nella misura in cui questi è disposto ad assecondare, con le proprie energie e col proprio animo, la fortuna, (una riflessione che, tra altro, Alberti aveva già maturato precedentemente al *Theogenius*

²⁸² Id., *I libri della Famiglia*, cit., p. 207.

²⁸³ L.B. Alberti, *Theogenius*, cit., p. 62: «O infelicissimo Tichipedo [...] Morì el padre in essilio, [...] el suo figliuolo notando affogò; la moglie e pel dolore [...] e per altra mala sua valitudine in parto abortivo e difficile mancò: [...] el fratello se stessi in carcere strangolò. [...] Di poi intesi vivea in servitù preso da inimici della nostra patria».

²⁸⁴ *Ivi*, p. 68.

²⁸⁵ *Ivi*, p. 93.

²⁸⁶ Cfr. *supra*, p. 80.

e che è esplicita, ad esempio, nell'intercenale *Fatum et Fortuna*); la natura, le sue leggi, sono invece costanti, e soprattutto imprescindibili e nient'affatto passibili di scelta. Se assecondare la fortuna comporta un continuo rischio, seguire le leggi naturali non solo è una necessità, ma rappresenta anche la via esclusiva per eludere il conflitto con la natura perfetta e potentissima che «in cose grandissime e incredibili non meno che la fortuna con noi [suole] adoperarsi».²⁸⁷

È questo il momento che, pare, Alberti giudichi uno dei più delicati, cui occorre che l'architetto, lo scultore, il padre di famiglia e, più in generale, si potrebbe dire, ogni uomo, presti massima attenzione. È in questo frangente che si prevede un confronto, inevitabile, tra le potenzialità *proprie* di ogni individuo e le leggi salde e inviolabili della realtà fisica; è ancora in questo contesto che matura la probabilità di sopravvalutare i cosiddetti «beni propri» (il proprio corpo, il proprio animo, il tempo) con il tentativo o presunzione, da parte dell'uomo, di superare forze e leggi naturali, di ritenersi capace di utilizzare quella ragione che la natura stessa ha regalato per l'indagine, per «sapere ogni secreto suo ed emendarla e contrafarla».²⁸⁸

Tali aspetti sono posti in evidenza ancora una volta e con molta chiarezza da alcune righe del II libro del *Theogenius*. Il libro si apre con un dialogo tra Teogenio e il suo interlocutore, Microtiro. Nel discorso, Teogenio elenca una serie di esempi tratti dal passato e che riguardano il ruolo della fortuna incostante nella vita di noti personaggi storici antichi. Quindi, segue un confronto tra le azioni che essa riserva per gli uomini, e quelle che invece la natura prepara.

Se le cause della condizione di infelicità dettate dalla fortuna non sono riconducibili a una responsabilità del genere umano (se non all'ingenuità di affidarsi alla buona sorte con l'idea che questa non possa variare), la condizione dettata dalla natura è invece sollecitata anche dagli stessi uomini; per questo, «forse non raro co' mortali irata la natura mostra quanto insieme li dilette adducere cose rare in nostra calamità».²⁸⁹ L'uomo descritto da Teogenio,

²⁸⁷ L.B. Alberti, *Theogenius*, cit., p. 88.

²⁸⁸ *Ivi*, p. 93. Corsivi miei.

²⁸⁹ *Ivi*, p. 88.

nonostante sia, rispetto a ogni altro essere vivente, assai debole,²⁹⁰ è infatti un animale estremamente smisurato, cui «mai ben fastidia la sua incontinenza»²⁹¹ tanto che, sostiene il protagonista, «non contento di tanto ambito della terra volle solcare el mare e *tragettarsi*, credo, *fuori dal mondo*».²⁹²

Non è l'incontinenza, o non solo quella, a rendere fallimentare il progetto dell'uomo di Teogenio, quanto un utilizzo scorretto di quei beni «propri» che possono essere usati «e bene e male»; l'errore e il fallimento, dovuto a un errato calcolo delle proprie capacità, coincidono con la contraffazione o il sovvertimento di leggi inderogabili o, perfino, con l'astrazione completa da esse: con il volersi *tragettare* fuori da ogni regola e precetto della natura.²⁹³ «Usare bene» il corpo e l'animo significa, in primo luogo, ponderare le forze, conoscerne i limiti e rispettare i veti che la natura ha posto alla ragione umana *naturaliter* irrequieta.

Questa idea trova conferma in più di un passo del *De re aedificatoria*. In particolare, nel secondo libro, Alberti, rivolgendosi al lettore, suggerisce di tenere presenti alcuni precetti. Ricordiamo, per inciso, che, seppure gli interlocutori cui Alberti si rivolge sono gli architetti, il libro è commissionato da Lionello d'Este; inoltre più tardi, nel 1485, la prima edizione del volume sarà dedicata da Angelo Poliziano a Lorenzo de' Medici. Sottolineiamo quest'ultimo aspetto perché si desidera evidenziare come il *De re* non sia solo ed esclusivamente un trattato tecnico, un libro per addetti ai lavori; il senso filosofico, sotteso al testo, avvicina alla sua lettura anche coloro che, non certamente architetti, si mostravano interessati ad altri suoi aspetti teorici.

A entrambi gli interlocutori, quindi (agli architetti e agli uomini di lettere), come abbiamo già espresso nel paragrafo 3A, Alberti spiega che tra l'ideazione del progetto e la sua realizzazione pratica esiste un momento di verifica, nel quale l'architetto valuta la fattibilità dell'opera attraverso il riesame del modello dell'opera che verrà realizzato. Questo momento serve a garantire e misurare le capacità e potenzialità umane nel portare avanti l'impresa, e verificare la

²⁹⁰ Per Alberti (*ivi*, p. 89): «gli omicciuoli mortali» sono «sopra tutti gli altri animali infermissimi».

²⁹¹ *Ivi*, p. 92.

²⁹² *Ibid.*

²⁹³ Riguardo al questo tema cfr. A. Angelini, *L'Architettura come «ombra d'un sogno»*, cit., pp. 59-66.

compatibilità tra progetto e regole naturali.²⁹⁴ A partire da queste considerazioni, non può che sorprendere il singolare parallelismo tra alcune valutazioni espresse nel *Theogenius* e altre ricorrenti nella *Famiglia* e, circa vent'anni più tardi, nel *De re aedificatoria*. Alberti ripete frasi, ribadisce concetti, elabora rimandi inequivocabili tra questi scritti, pur assegnando a essi valenze opposte: contraddizioni a un primo sguardo, ma considerazioni meno discordanti a una lettura più approfondita.

«Stolti» sono definiti nel *Theogenius* i mortali che desiderano indagare oltre il lecito, che vogliono sapere «quando e come e per qual consiglio e a che fine» sia ogni decisione divina, e che bramano di conoscere ogni segreto della natura. Essa, spiega Teogenio

Nascose [...] metalli, nascose l'oro l'altre miniere sotto grandissimi monti e ne' luoghi desertissimi [...] Noi frugoli omicciuoli lo producemmo in luce e ponemmolo fra i primi usi. Diedeci fiumi quali ne saziassero assetati, e ordinò loro corso libero ed espedito [...] ma a noi come all'altre cose esposti dalla natura, benché perfetta, fastidiarono le fonti e i fiumi, onde trovammo quasi ad onta della natura profondi pozzi.²⁹⁵

Questi sono quegli stessi uomini che vollero «razzolare» ogni cosa «sotto acqua, sotto terra, entro a' monti» e tentare di dare soddisfazione all'idea che fosse possibile costruire prescindendo dalle regole naturali. Tale atteggiamento, che l'autore del *Theogenius* considera profondamente deprecabile, era valutato positivamente ne *I libri della Famiglia* fino ad assurgere a metodo educativo, come si legge tra le righe del dialogo tra Lionardo e Adovardo, parente acquisito della 'famiglia Alberta'.²⁹⁶ Proponendo un parallelismo stretto tra la figura dell'artefice-architetto che vuole «edificare» un pozzo o una fonte, e quello di un padre che intende *costruire* la formazione del proprio figlio, Alberti, architetto e umanista, indagatore della natura e acuto osservatore dell'animo umano, riabilita la dimensione più propria della natura umana: quella che rende l'uomo un animale razionale, ovvero un *animal* che a partire dalla posizione eretta, dallo sguardo volto verso l'alto (e non chino verso terra), sviluppa una spiccata propensione alla

²⁹⁴ Cfr. *supra*, p. 88.

²⁹⁵ L.B. Alberti, *Theogenius*, cit., p. 93.

²⁹⁶ Adovardo era marito di una figlia di Riccardo, zio di Leon Battista. Questa informazione si evince dall'ultima parte del I de *I libri della Famiglia*, cit., p. 100: «era Ricciardo suocero d'Adovardo».

ricerca. In questo parallelismo tra padre e architetto, affidato al discorso di Lionardo, l'autore propone una tesi più mite e positiva nella quale l'azione dell'indagine di quelle parti naturali che la natura stessa vorrebbe celate, e l'osservazione attenta del carattere e delle propensioni dei giovani, hanno un risvolto costruttivo, edificante, e non decostruttivo come, più tardi, nel *Theogenius*.

Il discorso di Lionardo recita come segue:

Quanto io, stimo a uno padre diligente e desto non sarà questo molto difficile, conoscere a che essercizio e a che laude e' figliuoli suoi sieno proclivi e disposti. Quale più sempre fu incerto e dubbioso che il ritrovare quelle cose, le quali in tutto voleano starsi nascose, le quali la natura si serbava molto entro coperte sotto la terra? Pur questo si vede, gl'industriosi artefici l'hanno ritrovate e aggiunte. Chi disse all'avaro e cupido là sotto fussero metalli, argento e auro? Chi gl'insegnò? Chi gli aperse la via sí difficile e ambigua ad andarvi? Chi lo fé certo fussino minere più tosto di preziosi metalli che di piombo? Furono gl'indizii, furono e' segni per li quali si mossono ad investigare, e co' quali investigando conseguirono, e addussorli in notizia e uso. E tanto potette la industria e diligenza degli uomini che nulla cosa di quelle occultissime più a noi sta non conosciuta. Ecco ancora gli *architetti* vorranno edificare el pozzo o la fonte. Prima cercano gl'indizii, né però cavano in ogni luogo, perché sarebbe inutile spesa cavare dove non fusse buona, netta e presta vena. Però pongono mente sopra terra onde possano conoscere quello che sta sotto, entro, dalla terra nascoso. 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 faccino e' padri verso de' figliuoli. Rimirino di dí in dí 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.²⁹⁷

L'evidente contrasto tra le parole del Teogenio e i precetti dei libri della famiglia, è ulteriormente rafforzato, si diceva, da alcuni passi del *De re aedificatoria*. Nel prologo, le affermazioni espresse dall'architetto non sono uno sfumato rimando alle pagine di segno negativo del *Theogenius*, ma sembrano piuttosto l'immagine speculare e positiva di quelle:

²⁹⁷ Id., *ivi*, cit., pp. 53-54. Corsivi miei.

mediante il taglio delle rupi, il traforo delle montagne, il livellamento delle valli, il contenimento delle acque marine e lacustri, lo svuotamento delle paludi, la costruzione delle navi, la rettificazione del corso dei fiumi, lo scavo di sbocchi alle acque, la costruzione di ponti e di porti, egli [l'architetto] non solo risolse problemi di opportunità temporanea, bensì *apri la strada verso ogni regione della terra*. In tal modo i diversi popoli poterono scambievolmente rendersi partecipi di tutto quanto giovasse al miglioramento della salute.²⁹⁸

Non c'è da scegliere tra un Alberti amante della natura e misantropo (così potrebbe apparire nel *Theogenius*) e uno esclusivamente filantropo e 'pichianamente' dominatore del mondo (nella *Famiglia* e nel *De re*). Non si può optare per l'uno o per l'altro, perchè in realtà non si tratta di due aspetti contrari, ma complementari. Non sono il traforo delle montagne, o lo scavo dei pozzi a rendere l'uomo malvagio e la sua azione fallimentare, ma il fatto che queste azioni si compiano senza tenere conto dei limiti e delle leggi naturali. È all'indagine dell'uomo che agisce 'illegalmente' che la natura si 'fastidia' e nasconde i suoi tesori, ma non all'architetto cui la natura con molti segni palesa i suoi segreti e rende accessibili quei beni che volevano stare "nascosi". L'architetto di Alberti sa interrogare la natura e non la tormenta; i ponti e i porti non sono una via per andare *fuori* dal mondo ma per raggiungere ogni regione *della terra* e *ivi* «porre sua opera». L'architetto scava, livella valli, rettifica il corso dei fiumi, ma non nel modo «irrequieto e impazientissimo»²⁹⁹ dell'uomo di Teogenio, bensì con «metodo sicuro e perfetto», dando soddisfazione, peraltro, all'esigenza, quasi istintuale, di costruire del *De re aedificatoria*.³⁰⁰

²⁹⁸ Id., *L'Architettura*, cit., p. 7. Corsivi miei. Nel latino (Id., *De re*, cit., p. 9, 11): «Quid demum, quod abscissis rupibus, perfossis montibus, completis convallibus, coercitis lacu marique, expurgata palude, coadificandis navibus, directis fluminibus, expeditis hostiis, constitutis pontibus portuque non solum temporariis hominum commodis providit, verum et aditus ad omnes orbis provincias patefecit? Ex quo effectum est, ut fruges aromata gemmas rerumque peritias et cognitiones, et quaecunq; ad salutem et vitae modum conferant, homines hominibus mutuis officiis communicarint».

²⁹⁹ Id., *Theogenius*, cit., p. 93.

³⁰⁰ Cfr. *supra*, nota 3.

4. LE MOLTEPLICI FACCE DELLA MASCHERA. DALL'INGANNO ALLA VIRTÙ

Nei capitoli precedenti, e in particolare nel primo capitolo, si è sottolineata l'istanza che ha motivato Alberti a inserire, entro il proprio modo di intendere la natura umana e il suo sviluppo, la nozione di maschera. Si è visto, soprattutto, come la funzione della maschera sia quella di agire a riparo di una frattura causata dagli uomini, e come quella rottura coinvolga sia il piano delle relazioni sociali sia quello del rapporto uomo/natura.

In questo capitolo, attraverso l'analisi degli scritti di Alberti, proveremo a verificare se vi siano (e quali siano) particolari declinazioni del vocabolo *maschera* e di termini e concetti a esso sinonimi e/o afferenti. La necessità di questa riflessione parte dal fatto che Alberti usa generosamente nei suoi scritti tale lemma e, più di frequente, nozioni a questo vicine, cui non sempre corrisponde un'accezione positiva. La nozione di maschera ricopre, nella filosofia albertiana, un ruolo assai vario e, come proveremo a mostrare, molto complesso. Per ora annunciamo che, seppure l'atto del mascherarsi nasca fundamentalmente come strumento correttivo di un agire umano spesso inadeguato, di sovente comporta – e questo Alberti pare averlo particolarmente presente - anche l'azione dell'ingannare. Si tratta cioè di una modalità di relazione tra l'uomo e gli altri individui e, in generale, tra l'uomo e il mondo esterno, che – pure se solo istintivamente – non può non costringere l'umanista a riflessioni anche di carattere morale.

In secondo luogo, si andrà ad analizzare una particolare declinazione della nozione di maschera che ci è parso di potere ravvisare nel concetto di *virtù*. Anche se non esplicitamente identificabili, le nozioni di maschera e di virtù, così come le concepisce Alberti, presentano tra loro notevoli somiglianze, tutte proiettate in una visione positiva.

Ciò che emerge dall'analisi dei testi è l'assenza di una definizione univoca di maschera come strumento: strumento di sopravvivenza, tecnica d'inganno, mezzo per il vantaggio privato o per un bene collettivo. L'azione del mascherarsi rientra tra le modalità dell'agire umano più comuni e più versatili, più pericolose e

più sicure, più vantaggiose e più svantaggiose a un tempo. In ogni caso, la maschera risulta essere mezzo utile in qualsiasi frangente di vita. Le relazioni amorose, la comunicazione tra religiosi e laici, i rapporti tra familiari e tra *cives*, il misurarsi dell'uomo con la natura: ogni scambio che l'individuo costruisce con l'esterno è mediato dalla maschera. Ma come le situazioni che richiedono l'utilizzo dello strumento maschera non sono univoche, così quello stesso mezzo stesso è, per Alberti, a seconda del fine da perseguire, da promuovere o da disprezzare. Dunque anche la maschera, in quanto costruzione umana, frutto dei mezzi propri dell'uomo, potrebbe asserire l'umanista, può essere gestita *bene* e *male*. Non ci sembra un caso che egli, in più di un'occasione, si sia preoccupato di stabilire in che misura e come le *fictiones* possano essere smascherate. Questa operazione, infatti, risulta utile a verificare tanto la genuinità della maschera quanto la sua falsità, e il danno che da essa può derivare.

4A.

Amore, religione e affetti familiari: maschera come strumento d'inganno

Molti sono gli scritti albertiani che a più riprese – alcune volte velatamente, altre volte in modo più esplicito – propongono l'immagine della maschera; tuttavia, è forse il *Momus* il testo nel quale il ricorso all'uso di tale metafora risulta più frequente.

In realtà, il vocabolo *maschera* ricorre raramente negli scritti albertiani, almeno nella sua forma volgare (*maschera*, appunto); di uso assai più frequente è il suo corrispondente latino coincidente con la parola *persona*.

Il termine *maschera* lo troviamo citato soltanto una volta ne *I libri della Famiglia*,³⁰¹ mentre la parola *persona* la si individua in molti passi del *Momus* o delle *Intercenales*. Inoltre, questi due lemmi (*maschera* e *persona*) - come si vedrà nel corso del presente paragrafo - vengono spesso accostati o sostituiti da formule verbali o sostantivali affini, come *simulare* o *simulazione* (e *dissimulare*),³⁰² *fitto*, *finingere* o *finzione*.³⁰³

Con i vocaboli citati che riassumiamo con il termine *maschera*, Alberti si riferisce, per lo più, all'atteggiamento assunto dagli individui all'interno delle dinamiche sottese alle relazioni sociali. Ma, a volte, l'umanista adopera quel termine nel suo significato più letterale: maschera come modifica dei tratti del volto. Naturalmente, anche quest'ultima accezione - è opportuno precisarlo - non ha solo un valore in sé, ma rimanda anche a un significato più allegorico.

La maschera è strumento ambivalente, tanto necessario e utile quanto disgustoso e perfino inefficace al raggiungimento di uno stato di felicità, se pensato unicamente come mezzo per l'inganno atto a soddisfare un interesse egoistico e a danno di chi ne subisce il fascino. Negli scritti amorosi, ad esempio, quest'idea emerge in maniera prepotente soprattutto in riferimento, con una

³⁰¹ Id., *I libri della Famiglia*, cit., p. 58: «E' Lacedemonesi facevano andare e' fanciulli loro la notte al buio sopra e' sepolcri per asuefarli a non temere né credere le maschere e favole delle vecchie».

³⁰² Cfr., ad esempio, Id., *Theogenius*, cit., pp. 73, 96; Id., *De iciarchia*, cit., pp. 189, 232, 249, 254, 269, 284; Id., *I libri della Famiglia*, cit., pp. 58, 324, 347, 353, 381, 394, 413, 416.

³⁰³ Id., *De iciarchia*, pp. 189, 232, 249, 284; Id., *I libri della Famiglia*, cit., pp. 58, 353, 368, 381,

evidente vena misogina, al carattere e alle azioni femminili.³⁰⁴ È proprio in uno di questi testi che l'autore descrive e rende esplicita la pericolosità e la meschinità della finzione a partire da una dimensione, per così dire, più immediata e concreta. Ci si riferisce in particolare alle pagine di una lunga lettera, il *De amore*, scritta (probabilmente nel gennaio del 1437 oppure nel gennaio dell'anno successivo) all'amico bolognese Paolo Codagnello, ove il discorso di Alberti riconduce, anche visivamente, all'oggetto maschera.³⁰⁵ In questo scritto Leon Battista Alberti consola l'amico deluso dal fallimento di una relazione amorosa. Come a demistificare l'idea di una figura angelica della donna, l'autore della lettera ne dà una descrizione assai disincantata e sarcastica e fa coincidere la figura femminile con quella disgustosa della maschera. Una maschera che si concretizza negli atteggiamenti tenuti dalle donne, ma che si realizza e si rende evidente a partire da un livello molto più immediato: quello del corpo.³⁰⁶ Quindi, non solo «modi, parole, atti e fatti» delle donne, sostiene Alberti, sono «con arte simulati e fitti»,³⁰⁷ ma perfino il loro volto, è *mascherato* ad arte per l'inganno. Così, Alberti ricorda a Codagnello come sia necessario porre attenzione «sì nella tua amata, sì in qualunque altra femmina, quanto sia falsato ciò che in lei tu con i tuoi occhi vedi». ³⁰⁸ La natura, prosegue l'autore della lettera,

le diede e' capelli non argentei e chiari quale ella te li mostra e forse credi sieno suoi crini, quali furono di quell'altra già più anni morta fanciulla. El viso suo naturale, prima che ella el dipingnesse, era pallido, rugoso e vizzo e fusco, quale tu vedi *con arte fatto* candido troppo e splendido. Le gote e i labbri erano non di colore corallo e rose, quanto ora tinti a te così già paiono. Ed ella, benché piccola, non però ti si presenta se non grande. E forse la giudichi piena e sugosa, ov'ella è vizza soppanno, e tiene in cambio

³⁰⁴ Sul tema della misoginia in Alberti cfr. Olivia Catanorchi, *Appunti sulla misoginia albertiana*, in «Bruniana & Campanelliana», XII, 1, 2006, pp. 157-165; P. Panza, *Leon Battista Alberti*, cit., pp. 89-98.

³⁰⁵ Riguardo alla datazione del *De amore* cfr. gli studi di C. Grayson in L.B. Alberti, *Opere volgari*, III, cit., p. 397. Sempre per la datazione, ma anche per qualche notizia su Paolo Codagnello, cfr. il lavoro precedente di G. Mancini, *Vita*, cit., pp. 139-141. Se Grayson e Mancini sono convinti che il *De amore* sia stato scritto nel 1437, L. Bertolini, in un recente articolo, sposta la data di composizione all'anno successivo. Cfr. L.B. Bertolini, *La data della Sòfrona e del De Amore di Leon Battista Alberti*, «Schede Umanistiche», 1, 2005, pp. 39-49.

³⁰⁶ Sul disappunto di Alberti riguardo all'uso del trucco e degli imbellettamenti femminili, cfr. M. Bulgarelli, *Rappresentazione, natura e artificio nell'opera di Alberti*, cit., pp. 587.

³⁰⁷ L.B. Alberti, *De amore* in *Opere volgari*, III, cit., p. 259.

³⁰⁸ *Ibid.*

di sangue in sue vene fuligine stemperata con acqua. Che più? Al tutto, mai vedrai in loro nulla non *fitto* di meraviglia e *simulato* in modo che questa medesima, quale tu ieri in via scontrasti sì adornata e pulita, oggi in casa poco riconosceresti vedendola, com'è loro usanza, chiuso l'uscio, sedersi oziosa, col capo male pettinato, sbadigliare, grattarsi dove la chioma gli piove in qua e in là, e anche ruspate altrove; poi con quelle unghie graziose stuzzicarsi bene dentro il naso, e cominciare uno gracchiamento, che cieco gaglioffo non si truova che non perdessi con loro a gargagliare, e con i suoi stracci, stoppe e panerette avere imbrattata e ingombra le tavole, banche, deschetti e tutta la casa.³⁰⁹

Una maschera, quella che si costruisce la donna, che sembra adatta esclusivamente all'inganno, senza alcun risvolto positivo. Il genere femminile è tale che, al bisogno - arriva a sostenere Alberti nell'intercenale *Vidua* - le donne sarebbero perfino in grado di simulare uno stato di gravidanza o di parto, e l'operazione, aggiunge, riuscirebbe tanto bene che neppure il cane Argo sarebbe capace di smascherarla.³¹⁰ Le lamentele da parte di Alberti contro le donne, le quali, come scrive in un altro dialogo di tema amoroso, la *Deifira* (databile probabilmente al 1434),³¹¹ «solo sanno fingere e lacrimare»³¹² o che, come sostiene nell'intercenale *Amores*, «sono molto abili a simulare e dissimulare ed hanno le lacrime a portata di mano per ogni evenienza e conosco benissimo la tecnica dell'inganno»,³¹³ non sono solo - come ha anche notato Francesco Furlan ponendo l'accento sull'originalità del pensiero albertiano al riguardo -,³¹⁴ una dichiarazione di disprezzo per un costume che l'autore riteneva particolarmente diffuso presso il genere femminile. Più in generale, quelle considerazioni

³⁰⁹ *Ibid.* Corsivi miei.

³¹⁰ Cfr. L.B. Alberti, *Vidua*, in *Intercenales*, cit., p. 718: «Novimus quidem pro arbitrio et pregnitiem et partum ipsis, si opus sit, imaginibus fingere. Argos si adsit custos, que intenderit mulier frustrabitur».

³¹¹ Cfr. l'apparato critico alla *Deifira* a cura di C. Grayson in L.B. Alberti, *Opere volgari*, III, cit., p. 387.

³¹² L.B. Alberti, *Deifira*, in *Opere volgari*, III, cit., p. 226.

³¹³ Id., *Amores*, in *Intercenales*, cit., p. 735. Nel latino (*ivi*, p. 734): «Quod si audiam primas esse artes mulierum nosse quidvis simulare atque dissimulare, lachrimasque vero promptas et paratissimas habere fallendique artibus mirifice».

³¹⁴ All'origine della misoginia albertiana, nota Francesco Furlan, si trova un discorso più generale tinto di misantropia che solo secondariamente, appunto, assume toni misogeni. Mettendo in evidenza questo aspetto, Furlan intende anche porre in risalto l'originalità del pensiero albertiano rispetto a una tradizione medievale ascetica, che trovava espressione nella misoginia, nel rifiuto della famiglia e nella condanna della figura negativa del padre. Questi aspetti, sottolinea Furlan, hanno le proprie radici nelle argomentazioni di San Gerolamo agli scritti di Teofrasto, che trovano, tra XIV e XV secolo, ampia diffusione. Cfr. F. Furlan, *Studia albertiana*, cit., pp. 258-259.

probabilmente palesano una volontà di denuncia, da parte dell'autore stesso, della *finzione* o *mascheramento* come strumento di relazione tra individui. Disprezzo - s'intende - di una finzione o mascheramento volti unicamente all'inganno di altri uomini per una privata soddisfazione, del tutto lontana dalla necessità di quella collaborazione e reciproco aiuto propri di quella genuina umanità che Alberti ravvisava in altri scritti. Ancora il tema amoroso e la finzione sono al centro di un altro breve scritto albertiano: l' *Ecatonfilea*, ove una donna, ormai matura, di nome Ecatonfilea (colei che ha avuto cento amanti) impartisce a giovani e bellissime fanciulle insegnamenti sull'arte amatoria. L'idea della protagonista è che la scelta del proprio amato non debba essere per nulla casuale e che il sentimento debba essere guidato da ragione e prudenza: non sarà opportuno eleggere «amante né vecchio d'età né troppo giovinetto»,³¹⁵ ma neanche «troppo ricco» o «troppo bello»,³¹⁶ e sarà financo «pericoloso amare uomo supremo di stato e molta fortuna»,³¹⁷ e le sembra segno di «poca prudenza amare questi oziosi e inerti» oppure «darsi ai contadini, vetturali o servi»³¹⁸. Gli amanti perfetti per Ecatonfilea sono «i litterati, virtuosi e modesti».³¹⁹ Nonostante l'idea espressa dalla protagonista, che anche alla base di una relazione amorosa debba esservi un calcolo ben preciso, il racconto della donna arriva a dimostrare che la simulazione (spesso alimentata dal sospetto) rende ogni amore fallimentare. Le esperienze da lei accumulate nel corso del tempo la portano a disprezzare la finzione come metodo di relazione e confronto. Per questa ragione, l'ammonimento che ella ritiene di potere dare alle più giovani è che «niuno incanto, niuna erba, niuna malia più si trova possente a farvi amare quanto molto amare».³²⁰ Dunque, l'amore promosso da Ecatonfilea è un amore ragionato e prudente, ma privo di quell'astuzia e di quella *fictio* che Alberti reputa di sovente essere peculiare al genere femminile.

L'intento di Alberti, dunque, se si segue un punto di vista più ampio rispetto a quello relativo alla sola comunicazione tra *amantes*, si configura come denuncia

³¹⁵ L.B. Alberti, *Ecatonfilea* in *Opere volgari*, III, cit., p. 201.

³¹⁶ *Ivi*, p. 203.

³¹⁷ *Ibid.*

³¹⁸ *Ivi*, p. 204.

³¹⁹ *Ivi*, p. 205.

³²⁰ *Ivi*, p. 219.

di un costume che vede nella *fictio* un subdolo strumento con il quale la *persona ficta* gode di un vantaggio a svantaggio dell'ingannato. Ad esempio, non meno indulgente si dimostra l'umanista, lui che aveva preso gli ordini minori,³²¹ nei confronti degli ecclesiastici. Nell'intercenale *Cynicus*, l'autore immagina un dialogo tra Mercurio, Febo e un Cinico (che impersona lo stesso Alberti)³²² nel quale i tre personaggi sono riuniti per decidere le sorti da assegnare alle anime dei defunti destinate, secondo il mito della metempsicosi, a reincarnarsi. Prima di assegnare alle anime nuovi corpi, i dialoganti passano in rassegna le attività svolte da questi in vita. All'affermazione dei sacerdoti di essere stati «interpretes deorum», amministratori di «rem sacram» e praticanti della «pietatem»,³²³ il Cinico, rivolgendosi ad Apollo, denuncia la falsità e la simulazione dei loro atteggiamenti:

Costoro ripetono le solite menzogne, versati come sono in tutte le tecniche dell'ipocrisia. Sono privi di qualsiasi freno morale e religioso, non c'è colpa di cui non siano macchiati: ma *simulando*, riescono a farsi credere galantuomini [...] Con questo inganno hanno trovato il modo di riempirsi la pancia a spese altrui, vivendo da fannulloni³²⁴

Si potrebbero ancora riportare numerosi esempi, ricavabili da passi sparsi in diversi luoghi delle opere albertiane; tuttavia, uno scritto ci sembra più significativo di altri perché pare riassumere l'idea che per Alberti la maschera, come strumento malevolo di finzione, sia presente a tutti i livelli di relazione sociale, fin a partire da quella familiare. Ci riferiamo ancora all'intercenale *Defunctus* (della quale si è già avuto modo di parlare nel primo capitolo di questo lavoro) e in particolare alludiamo alle *finzioni* subite dal protagonista Neofrono.

In una parte del racconto, Neofrono dichiara di essersi accorto che non solo la moglie, ma anche il figlio, i servi e i parenti, in prossimità della sua morte, si erano rivelati traditori; in altre parole, quelli che egli riteneva suoi sinceri sodali avevano assunto, lui vivente, una maschera volta, in modi diversi e a suo danno, a

³²¹ Cfr. M. Paoli, *Leon Battista Alberti*, cit., p. 19.

³²² Sulla identificazione di Alberti con la figura del Cinico protagonista dell'intercenale cfr. la premessa al racconto di F. Bacchelli e L. D'Ascia in L.B. Alberti, *Intecenales*, cit., p. 261.

³²³ L.B. Alberti, *Cynicus*, in *Intecenales*, cit., pp. 264, 266.

³²⁴ *Ivi*, p. 267, corsivo mio. Nel latino (*ivi*, p. 266): «Isti more quidem suo mentiuntur, docti omni vita id eniti, ut sibi ipsis multo dissimiles videantur. Nam improbi impietissimisque cum sit et omni turpitudinis nota fedissimi, id *simulando* agunt, ut viri esse boni videantur [...] qua fallacia modum invenere, ut otiosi et supini per inertiam ex alieno crapulentur». Corsivo mio.

trarre un vantaggio personale: la moglie si ostentava sposa affezionatissima per garantirsi senza sospetto la relazione con l'amante; il figlio si mostrava amorevole e ubbidiente per non sottostare alle paterne punizioni, mentre in petto serbava un odio profondo verso il padre; i parenti si presentavano quali premurosi custodi del patrimonio di Neofrono, ma solo perché, in cuor loro, desideravano accaparrarsene una buona parte. La condizione descritta da Neofrono era tanto deludente che l'amico di questi, Politropo, riconducendo le finzioni dei parenti del defunto a una caratteristica che riguarda, non lo sfortunato caso del protagonista ma, più in generale, il genere umano, non può che riassumere e commentare in questo modo le disavventure del protagonista:

Quelli che avrebbero dovuto volerti bene, si sono dimostrati falsi nei tuoi confronti; quelli che consideravamo galantuomini, si sono rivelati mascalzoni; quella che credevamo casta e pudica si è rivelata una grandissima svergognata. Ahimé! Credete pure, dopo questo esempio, alle finte lacrime delle donne, o mortali! Fidatevi dei discorsi falsi degli uomini!³²⁵

Non è una prerogativa esclusivamente femminile, come abbiamo provato a mostrare sopra, quella della finzione, ma è certamente è alla donna che Alberti riconosce il primato in questo senso; tuttavia la fiducia cieca non può essere riposta - se si considera quanto appena riportato - in nessuno, neanche in coloro che *si mostrano* affezionati parenti o gentiluomini.

4A.a

Metodi di smascheramento dell'inganno: la fisiognomica

Se molteplici e frequenti sono i casi nei quali, per Alberti, la maschera si configura come strumento di frode, è altrettanto sentita, da parte dell'autore, l'urgenza di individuare possibilità di affrancamento dalla maschera quale

³²⁵ L.B. Alberti, *Defunctus*, cit., p. 383. Nel latino (*ivi*, p. 382): «Qui te amare debuere, illi animo in te simulato ac doloso fuere; quos iudicavimus probos, ii erant pessimi; cuius mores esse pudicos arbitrabamur, illa omnium fuit impudicissima. Hen! Credite iam nunc fictis lachrimis mulierum, mortales; adhibete fidem simulatis hominum verbis!».

strumento d'inganno. Un affrancamento, s'intende, non da parte di chi opera la finzione, ma di chi la subisce. A questo proposito, si è già accennato qualcosa nel primo capitolo di questa tesi (paragrafo 1C), ove abbiamo fatto riferimento al metodo della 'doppia finzione' illustrato dall'autore ne *I libri della Famiglia*. Certo è che per Alberti la capacità di *smascheramento*, seppure assai complicata da affinare, non è però impossibile da attuare. «Nessuno uomo», così asserisce Lionardo nel primo libro della *Famiglia*, «è di così compiuta e pratica età, né di tanta malizia, né di sì artificioso ingegno a occultare e' suoi appetiti, voglie e passioni d'animo. Che tu più di v'avrai l'intelletto e l'occhio desto a mirare suoi cenni, atti e maniere, nel quale tu non comprenda ogni suo vizio per occulto che sia». ³²⁶ A dimostrazione di questa tesi, Alberti riporta nel discorso di Lionardo quanto «scrive Plutarco», il quale racconta come «per un solo guardo quale a certi vasi barbari fé Demostene [...] subito Arpallo conobbe quanto e' fusse avaro e cupido». ³²⁷ L'impresa per Alberti, sta nella capacità di interpretare i segni del corpo che, collegato in modo stretto all'animo e ai suoi movimenti, lascia trapelare le vere intenzioni degli individui. «E così», ancora per Lionardo, «un cenno, un atto, una parola spesso ti scuopre e apre a vedere per tutto dentro l'animo d'uno uomo». ³²⁸ Se il tentativo di rivelare i pensieri riposti negli uomini adulti è possibile, la stessa impresa è molto più semplice a compiersi se a essere oggetto d'indagine sono i fanciulli, «già che questi non sanno coprirsi bellamente con *finzioni* o *simulazioni* alcune», ³²⁹ come a dire che la genuinità della natura umana viene a modificarsi con il tempo e con l'esperienza che proprio nel tempo ogni uomo matura, e come a sottolineare la genuinità dell'animo umano al momento della sua origine.

Si è fatto accenno all'interesse di Leon Battista Alberti per la corrispondenza tra moti dell'animo e tratti del volto o, più in generale, tra particolarità dell'animo e caratteristiche fisiche, un tema che, come si intuisce, non è disgiunto da quello della maschera e dalla possibilità di svelare, oltrepassare, lo schermo della maschera stessa attraverso la lettura delle espressioni e dei segni del viso e del corpo. Proprio in riferimento alla necessità di

³²⁶ L.B. Alberti, *I libri della Famiglia*, cit., p. 57.

³²⁷ *Ibid.*

³²⁸ *Ibid.*

³²⁹ *Ibid.* Corsivi miei.

comprendere la reale natura degli individui, ci sembra corretto precisare che esiste, nelle opzioni vagliate da Alberti, anche la fisiognomica, appunto, come modalità di indagine. Quella di Alberti è una fisiognomica solo agli albori, e alcuni studiosi, come ad esempio Flavio Caroli, in essa hanno letto le «prefigurazioni per una Fisiognomica da intendersi in senso moderno», nel senso che gli interessi di Alberti «per i “moti dell’animo” sono spie di attenzione introspettive che agiteranno l’arte, la teoria dell’arte e la nascente psicologia nel passaggio certamente risolutivo della moderna storia d’Occidente».³³⁰

Per Alberti, lo studio del volto e dei corpi è capace di rivelare l’indole e le qualità caratteriali di ognuno. Così una persona con «occhi grifagni, mento caprino, naso scimmiesco, fronte rugosa, cervice debole, petto stretto, una spalla rialzata verso l’occipite, l’altra più bassa e piegata verso il petto, colorito nerastro» non può che essere «un furbone, bravissimo a indovinare le intenzioni degli altri, una vecchia volpe, a cui basta una parola o un gesto per interpretare al volo ciò che desiderano».³³¹

Ciò che ci preme rilevare riguardo al discorso appena formulato nell’intercenale *Vaticinium* non è soltanto il fatto che l’autore intraveda nello studio dei corpi una via per l’indagine sulla *persona* (in questo aspetto egli riprende, come hanno notato Franco Bacchelli e Luca d’Ascia, le teorie dello Pseudo-Apuleio e dello Pseudo-Aristotele e si mostra in linea con i suoi contemporanei).³³² La particolarità della riflessione albertiana espressa nell’intercenale in questione, a nostro avviso, sta nell’affidare quella possibilità di interpretazione dei segni del volto a un astrologo *cieco*. In altri termini, ciò che ci appare rilevante è che Alberti rimandi a una capacità *altra* o, se si vuole, *superiore* rispetto a quella di un individuo che può conoscere solo attraverso i sensi. La cecità di colui che è capace di disvelare sentimenti e caratteri a partire da una visione indiretta, *via imaginatione*,

³³⁰ F. Caroli, *Storia della fisiognomica. Arte e psicologia da Leonardo a Freud*, Milano, Leonardo, 1998, p. 9.

³³¹ L.B. Alberti, *Vaticinium*, cit., p. 117. Nel latino (*ivi*, p. 116): «Sunt homini huic, qui aurum prebuit, oculi milvini, capreum guttur, scimius nasus, frons rugosa, cervix languida, angustum pectus, spatula hec sublata versus occiput, altera deorsum in pectus delapsa atque depressa, color cinereus».

³³² Cfr. l’apparato di note dell’intercenale steso da F. Bacchelli e L. D’Ascia per l’intercenale *Vaticinium*, cit., p. 117. Sulla fisiognomica nell’antichità si confronti: C. Carena, *Uomini e animali nella fisiognomica antica*, in *La metamorfosi del ritratto*, Firenze, Olschki, 2002, pp. 13-32.

ricorda molto da vicino l'assenza di contatto diretto con il mondo materiale dell'animo del *defunctus* o, come si vedrà, del filosofo Libripeta perduto nel sogno. A ciò aggiungiamo che, seppure Alberti non neghi la possibilità che l'inganno della maschera possa essere svelato attraverso lo studio del corpo, più di sovente (e appunto la cecità dell'astrologo di *Vaticinium* sembra in qualche modo preannunciarlo) è proprio con la perdita della dimensione corporea, con la morte che si rende fattiva la dissoluzione di ogni finzione.³³³

4A.b.

Metodi di smascheramento dell'inganno: la morte e il sogno

L'intercenale *Defunctus* che abbiamo usato quale esempio per mostrare l'uso della *functio* specie nell'ambito familiare, offre spunto proprio per mettere in luce come il tema della liberazione dalla maschera, l'idea che esista una possibilità di conoscere le reali disposizioni d'animo degli uomini sia realizzabile, con maggiore efficacia, con l'allontanamento dai sensi.

Basti pensare che a Neofrono è concesso di conoscere ciò che sta sotto il velame solo una volta *defunctus*, cioè dopo avere assunto un punto di vista differente da quello che i sensi corporei potevano percepire. Il rimando alla possibilità della perdita del mascheramento successivo alla morte, poi, non è nuovo tra gli scritti albertiani. Proprio nel mito di Caronte e Gelasto del *Momus* (che abbiamo anche analizzato nel primo capitolo della tesi), è rimarcata la scomparsa di ogni possibilità di finzione in seguito alla traversata dell'Acheronte, cioè dopo la morte. A quel passaggio, gli uomini, racconta Caronte, consumavano le maschere che si erano costruiti, le quali, a contatto con l'acqua, si «disfacevano

³³³ Riguardo al tema della caduta della maschera dopo la morte si confronti quanto afferma Michele Ciliberto (M. Ciliberto, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2005, p. 125: «In Alberti, però - ed è questo il fondo del suo sguardo tragico - la contraddizione dell'umana condizione non si compone mai, né può risolversi se non con la morte: l'unico, effettivo momento di verità sia per chi morendo getta, finalmente la maschera; sia, per un attimo, per coloro che gli sono vissuti accanto, dissimulando pensieri e comportamenti».

per l'umidità». ³³⁴ Non solo Caronte può affermare che «nessuno raggiunge l'altra riva senz'aver perduto la maschera e senz'essere scoperto in viso», ³³⁵ ma egli racconta a Gelasto, sottolineando l'ampio numero di *personae* indossate dagli uomini, che «con le barbe e le sopracciglia di quelle maschere» ³³⁶ era perfino riuscito a fabbricarsi una gomina e che la sua barca si era «riempita» del fango con il quale quelle stesse maschere erano state costruite. È proprio grazie a questa confessione del traghettatore che Gelasto, poco più avanti nel testo, può riconoscere tra le anime dei morti un *falso* amico, Enopo, e soprattutto può comprendere che la «falsità» di quello proviene «dalla mascheratura» della quale aveva appena parlato Caronte. Gelasto ora si rende conto che «la simpatia che egli [Enopo] dimostrava era finta, non vera, perché», spiega a Caronte, «se mi avesse veramente amato non avrebbe messo così a dura prova la mia pazienza, da vivo, come non avrebbe denigrato la mia memoria da morto». ³³⁷

Il discorso di questa parte del *Momus* è evidentemente collegato all'intercenale *Somnium*, dove, seppure in un contesto diverso, è ribadito lo stesso concetto. Come si evince dal titolo stesso, il tema del racconto è incentrato su un sogno. La voce narrante è quella di un appassionato di antichi codici, Libripeta (nella cui figura alcuni hanno riconosciuto quella del Niccoli), ³³⁸ che racconta come con l'aiuto di un prete esperto di magia fosse riuscito a introdursi nel mondo dei sogni. La prima visione che lo aveva accolto – prosegue nel suo racconto – era stata quella di un fiume, le cui acque «trasportavano avanti e indietro infinite facce»; alcune di queste erano «pallide, tristi, malate; altre allegre, graziose,

³³⁴ L.B. Alberti, *Momus*, cit., p. 284. Cfr. *ivi*, p. 165: «Et appellatas personas hasce fictiones easque ad Acherontis usque undas durare, nihilo plus, nam fluvium ingressis humido vapore evenire ut dissolvantur».

³³⁵ *Ivi*, p. 284. Nel latino (*ivi*, p. 165): «Nemo ad ripam non nudatus amissa persona pervenerit».

³³⁶ *Ivi*, p. 166: «Ex personarum barbis et superciliis rudentem hunc intorsi ipsoque ex luto cymbam obstipavi».

³³⁷ Id., *Momus*, cit., p. 285. Nel latino (*ivi*, p. 168): «Sed nunc intelligo fictum hominis ingenium et ex tuo illo personandorum artificio obductum; fronti fictam, non veram benevolentiam extitisse, qui profecto neque viventis patientiam toties lacessivisset, neque defuncti nomen impeteret, si amasset».

³³⁸ Cfr., ad esempio, G. Ponte, *Lepidus e Libripeta*, «Rinascimento», XII, 1972, pp. 237 - 265. Vedi anche il commento di Eugenio Garin (al quale rimanda lo stesso Ponte): «Il Libripeta del *Somnium* ha l'aria di essere personaggio reale, o almeno con tratti rispondenti a realtà: e verrebbe fatto di pensare al Niccoli (la passione dei libri, la sterilità, la cattiva lingua, gli amori con la vetula che lo fan diventare mezzo matto)», E. Garin, *Venticinque intercenali inedite*, cit., p. 387, nota. 19.

rubiconde; altre allungate, macilente, rugose; altre ancora con la fronte, gli occhi, il naso, la bocca, i denti, la barba, i capelli o il mento lunghi, prominenti, deformi». ³³⁹ Si tratta, anche in questo caso, di una conoscenza che l'autore, seppure non esplicitamente, dichiara essere inaccessibile se non attraverso la dimensione onirica, ovvero con uno stato che ricorda quello della morte (seppure, ovviamente, in forma più moderata) con l'allontanamento da parte dell'animo dal corpo e dai suoi sensi.

Con ciò non vogliamo affermare che Alberti pensi all'aldilà come una possibilità gnoseologica del mondo; riteniamo piuttosto che, con questa operazione, egli intenda sottolineare la radicalità della condizione di ciascun uomo, *quasi* condannato, fin tanto che vive, a mostrare non il vero volto ma una *finzione*, un volto costruito ad arte. *Quasi* condannato, e non fatalmente destinato a questa condizione, perché Alberti, in realtà, ha pensato di potere intravedere, come cercheremo di spiegare nel prossimo paragrafo (4B), nella *virtù* una via d'uscita da questa condizione. Altresì è possibile ritenere che Alberti mirasse a evidenziare la difficoltà per gli uomini di cogliere con i sensi corporei e in questo mondo la certezza di una modalità di relazione limpida tra gli uomini.

4A.c.

Vantaggi e svantaggi della maschera come strumento d'inganno

Se abbiamo tentato di chiarire che molteplici sono i metodi che Alberti ritiene possano essere efficaci nel rivelare ciò che si nasconde sotto ogni *persona*, non abbiamo ancora illustrato la necessità e i vantaggi che conducono ogni uomo ad abbandonare lo strumento della *maschera*, così utile e adatto a costruire per ogni individuo una *via* di relazione con l'esterno.

³³⁹ L.B. Alberti, *Somnium* in *Intercenales*, cit., p. 233. Nel latino (*ivi*, p. 232): «Pro undis infiniti hominum vultus voluntur; at ex his videres alios vultus pallentes tristes valitudinarios, alios hilares venustos rubentes, alios oblongos macilentos rugosos, alios pingues tumidos turgidos, alios fronte aut oculis aut naso aut ore aut dentibus aut barba, capillo aut mento prolixo prominenti ac deformi».

Nel *Momus* l'autore riporta i lettori a un continuo riferimento al concetto di maschera e di inganno, concepiti come prerogativa degli uomini. Quella di Momo, che si trova a simulare molteplici identità che non gli sono proprie, è un'esperienza tanto necessaria quanto fallimentare.³⁴⁰ Egli aveva creduto di riacquistare un posto nel mondo celeste, dal quale era stato cacciato a causa del suo atteggiamento difforme dalle regole e usi di quel mondo stesso, impraticandosi nell'«astuta e perfida arte dell'inganno».³⁴¹ L'esilio tra gli uomini cui era stato costretto aveva abituato il giovane dio a essere «versipelle e tergiversatore» fino a divenire un «vero maestro nell'arte del fingere».³⁴² Quell'arte, che per Momo è «proficua e indispensabile»,³⁴³ si dimostrerà alla fine della storia, a causa del cattivo uso che viene fatto di essa, assai controproducente. Eppure, a una prima valutazione, Momo non riesce a cogliere la pericolosità insita in quello strumento – la maschera – che gli pare offrire unicamente vantaggi. Riguardo alla necessità di costruire una maschera ingannevole, tale era l'intimo pensiero di Momo:

Una volta, a causa della maschera serie e triste che portavo, a causa del mio passo rigido, del mio aspetto truculento e terribile, del rozzo vestito, della barba e dei capelli irti ed arruffati; a causa della paurosa severità che mostravo, aggrottando eccessivamente le sopracciglia e la fronte; a causa dello spavento che incutevo a tutti, ora per i miei ostinati silenzi, ora per l'asprezza dei miei rimproveri e delle mie critiche; una volta, dunque ero con ragione malvisto e odiato da tutti. Ma adesso è venuto il momento di cambiare sistema. Quale sarà, Momo, questo nuovo sistema? Naturalmente consisterà nel mostrarmi socievole, affabile. Egualmente bisognerà che io impari ad essere servizievole e compiacente con gli altri, a riceverli con letizia, a trattenerli gradevolmente, a rimandarli contenti. Non potrai arrivare a far questo, Momo, benché sia tanto contrario alle tue inclinazioni? Lo potrò certo, basta che io lo voglia. E lo vorrai? Perché no? Allettato dalla speranza, spinto dalla necessità e

³⁴⁰ Sul fallimento delle operazioni simulatorie e dissimulatorie di Momo cfr. O. Catanorchi, *Tra politica e passione. Simulazione e dissimulazione in Leon Battista Alberti*, «Rinascimento», XLV, 2005, pp. 137-175, in particolare vedi le pp. 141-150.

³⁴¹ L.B. Alberti, *Momus*, cit., p. 209. Nel latino (*ivi*, p. 35) «Et profecto hic apud homines versari oportet, si quid ad dolum et fraudem velis astu perfidiaque callere».

³⁴² *Ivi*, p. 209. Nel latino (*ivi*, p. 35): «Atqui hoc mihi ex acerbo exilio obtigisse voluptati est, quod vafre et graviter versipellem atque tergiversatorem praebere me simulando ac dissimulando perdoctus peritissimusque evaserim».

³⁴³ *Ivi*, p. 209. Nel latino (*ivi*, p. 35): «commodas, et usui pernecessarias».

dai premi messi in palio, mi potrò adattare assai bene a quanto dovrà essermi utile.³⁴⁴

La conversione di Momo ad acquisire un animo più mite e socievole di quello che possiede non è definitiva né sincera. E sarà proprio questo aspetto, che tra breve illustreremo, a determinare l'insuccesso del travestimento del dio. Tra i riposti pensieri di Momo, che fanno seguito al discorso che tra sé e sé si era costruito, vi era anche un dettame che egli riteneva dovessero seguire proprio coloro che erano costretti a «vivere tra la folla e gli affari».³⁴⁵ Per costoro sarà necessario – sostiene Momo - «non dimenticare mai, nell'intimo del proprio cuore, l'offesa ricevuta; non mostrare mai il proprio risentimento; seguire i tempi, simulando e dissimulando»,³⁴⁶ ma quando si dovrà «punire l'avversario»³⁴⁷ costoro dovranno agire con fatti concreti. Così nasconderanno «l'ira sotto l'aspetto sereno, i modi cordiali e le carezze».³⁴⁸ Un metodo, questo descritto nel *Momus*, che ritroviamo anche nel *Profugiorum ab aerumna*, dove viene raccontato come Ulisse, al suo ritorno «alle gente sue sconosciuto e mal vestito», trovò nella propria abitazione «gente lasciva e immodesta qual dissipava e consumava ogni sua domestica entrata».³⁴⁹ Per vendicarsi del torto subito, racconta Alberti, «deliberò soffrire e *dissimulando* aspettare se il tempo o la stultizia di chi l'offese apportasse occasione e luogo alcuno di rimeritarli e vendicarsi».³⁵⁰ Rispetto all'atteggiamento tenuto da Ulisse, Alberti dimostra aderenza e ne promuove l'imitazione. «Simile

³⁴⁴ *Ivi*, p. 221. Nel latino (*ivi*, p. 57): «Olim, quod tristem personam gererem illam, et severam, tetrico incessu, truculentò et terribili aspectu, vestitu aspero, barba et capillo subhorrido atque inculto, quod superstitosam quandam severitatem multo supercilio, nimiaque frontis contractione gestiebam, quodve me aut contumaci quadam taciturnitate, aut odiosa obiurgandi mordendique acrimonia, publicum terrorem omnibus offerebam, merito nullis eram non invisus atque infensus. Nunc vero aliam nostris temporibus accomodatiorem 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 velim. Et erit, ut velis? Quidni? Spe illectus, necessitate actus propositisque praemiis, ipsum me potero fingere atque accommodare his quae usui futura sint».

³⁴⁵ *Ivi*, p. 222. Nel latino (*ivi*, p. 57) «intra multitudinem atque in negotio».

³⁴⁶ *Ivi*, p. 222. Nel latino (*ivi*, pp. 57-58): «ex intimis praecordiis nunquam susceptae iniuriae memoriam oblitterent, offensae vero livorem nusquam propalent, sed inserviant temporibus, simulando atque dissimulando».

³⁴⁷ *Ivi*, p. 222. Nel latino (*ivi*, p. 58): «mulctandoque inimico».

³⁴⁸ *Ivi*, p. 222. Nel latino (*ivi*, p. 58): «fronte familiaritate et blanditiis iram animi operiant».

³⁴⁹ Id., *Profugiorum*, cit., p. 151.

³⁵⁰ Id., *Profugiorum*, cit., p. 152. Corsivo mio.

faremo noi», asserisce qualche riga oltre, «se forse al tutto deliberiamo soddisfare a' nostri sdegni, provvederemo col maturo consiglio quel che bisogni, aspetteremo con sofferenza quel che attagli, useremo non stizza, non subitezza, ma virilità e fermezza d'animo dove e quando così ci si presti luogo e tempo a satisfarci; e in ogni nostro discorso escluderemo ogni fretta e ardore di volontà». ³⁵¹

Se per il *Momus* riusciamo a cogliere l'aspetto ironico con il quale Alberti descrive le astuzie del dio, giacché sappiamo che, alla fine del racconto, la tecnica utilizzata da Momo non gli riserverà giovamento alcuno, invece incontriamo difficoltà nel comprendere le motivazioni che inducono Alberti a sostenere la validità della medesima soluzione nel *Profugiorum ab aerumna*.

Segnaliamo tuttavia che il tipo di tecnica proposta nel *Momus* e nel *Profugiorum ab aerumna* è interpretata diversamente nel *De iciarchia*. È in questo scritto che Alberti propone un'altra soluzione all'offesa ricevuta, soluzione che lascia trapelare disappunto per quella tecnica annunciata nel *Momus* e nel *Profugiorum*. Ci riferiamo a un passo simmetrico e, allo stesso tempo, antitetico del *De iciarchia*. In questo testo è lo stesso Battista, autore e protagonista dello scritto, a sostenere:

La vendetta fatta con disonestà riporta ferite mortali alla fama, e perde la dignità [...]. E quasi mai sarà bene onesto, per la offesa ricevuta, darsi con severità a vendicarsi [...]. e se pur fossero le offese da non più sopportarle, sarà officio d'animo virile deponere quella inutile tolleranza, non con subitezza, ma con circospetta cauzione, dove el troppo sofferire le iniustizie sente di servitù. Alcuni dissimularebbono forse ostinati aspettando migliore occasione alla vendetta. Ma a me, amare palese e' buoni, odiare palese e' pessimi pare impresa di più virilità. La troppa dissimulazione a fine di malignare sente in parte fraude e tradimento. ³⁵²

Ritornando al *Momus*, notiamo come il dio sia perfettamente convinto, all'inizio della storia, che la funzione ingannatrice sia il «principio essenziale», lo strumento migliore, che sta alla base di ogni altro:

Non c'è sentimento che non si possa coprire alla perfezione sotto l'apparenza della probità e dell'innocenza; ciò che conseguiremo brillantemente adeguando le nostre parole, il nostro volto, e qualsiasi

³⁵¹ *Ibid.*

³⁵² *Id.*, *De iciarchia*, cit., pp. 253-254.

particolare esteriore della nostra persona, in modo da sembrare assai simili a coloro che sono creduti buoni e miti, benché in realtà siamo profondamente diversi da loro. Che magnifica cosa è il saper nascondere i più segreti pensieri con il sapiente artificio della colorita e ingannatrice finzione.³⁵³

I metodi individuati da Momo funzionano, nel racconto, per gran parte del tempo.

Egli riesce, attraverso quelle tecniche, a guadagnarsi le grazie di Giove e inizialmente anche degli altri dei, ma alla fine della storia, come abbiamo anticipato sopra, il dio non è affatto felice. A un certo punto, Momo palesa l'inganno, svelando la sua natura franca e aspra. A causa di questa scelta, non solo finisce evirato e precipitato nell'oceano, ma, soprattutto, si rende conto dell'impossibilità di condurre l'esistenza senza ricorrere alla simulazione e all'inganno; infatti, all'assenza o alla perdita di questi consegue necessariamente una condizione di disagio.

Attraverso la storia di Momo, Alberti rimarca, dunque, come i rapporti tra i cittadini, tra il potere e chi è a esso sottoposto, non possano che essere filtrati da una maschera, giacché un confronto *diretto* finisce, quasi sempre, per risultare sconveniente. A questa considerazione è però necessario aggiungere una puntualizzazione.

Dall'analisi appena formulata s'intuisce la presenza di un pensiero albertiano assai cinico e, per così dire, assai incurante dei principi morali. Ma ciò che Alberti auspica non è il concretizzarsi di una *civitas* fondata sulla frode. Non è difficile intendere, alla lettura del *Momus*, il disprezzo per quelle azioni che il giovane dio, nascosto sotto false sembianze, commetteva a svantaggio di altri e per

³⁵³ Id., *Momus*, cit., p. 222. Nel latino (*ivi*, pp. 58-59): «Bene et graviter fuscare omnia adumbratis quibusdam signis probitatis et innocentiae; quam quidem rem pulchre assequemur, si verba vultusque nostros et omnem corporis faciem assuefaciemus ita fingere atque conformare, ut illis esse persimiles videamur qui boni ac mites putentur, tametsi ab illis penitus discrepemus. O rem optimam nosse erudito artificio fucatae fallacisque simulationis suos operire atque obnubere sensus!». Secondo Garin questo passo del *Momus* non rappresenta da parte di Alberti né una «professione di fede, o un'esortazione», ma unicamente una «constatazione, intrecciata di ricordi, di quello che sono in realtà i rapporti umani». Per Garin, l'atteggiamento simulatorio di Momo ricorda da vicino le finzioni che Alberti descrive nella sua *Autobiografia* e che gli servivano per smascherare le maschere altrui, e rimanda inoltre all'uso di pseudonimi come avviene per la sua prima opera la, *Philodoxeos Fabula*. Cfr. E. Garin, *Il pensiero di Leon Battista Alberti e la cultura del Quattrocento*, cit., p. 510.

soddisfazione di propri privati desideri (basti pensare all'episodio nel quale Momo, trasformatosi in edera, commette violenza sulla bella dea Lode, generando così una divinità mostruosa, la Fama, munita di tanti occhi, tante orecchie, tante lingue). In altre parole, l'errore imputabile a Momo è, fuori di metafora, lo stesso di coloro che si atteggiavano a perfetti *cives*, senza in realtà possederne le qualità; la fallacia del suo inganno consiste proprio nell'aver costruito una maschera priva di sostanza, quasi come se quella fosse elemento accessorio, ben separato da colui che la indossa. Momo non era riuscito a comprendere che, affinché la maschera divenisse uno strumento costruttivo e non solo offensivo, avrebbe dovuto identificarsi e rimodellare la propria indole in funzione di quella *persona* amabile in cui si identificava.

È la Virtù, nella storia del *Momus*, a concedere a questi la possibilità di tramutare se stesso in ciò che più desidera, garantendogli, in tale modo, di sfuggire alle insidie che gli sarebbero potute essere tese. Ma Momo, che non riesce né a reprimere né a modificare la propria indole, gestisce quel dono in maniera tutt'altro che virtuosa: non diventa *affabile*, non diventa *amicus*, assume su di sé solamente la *maschera* dell'uomo affabile o dell'*amicus*, ed è proprio per tale ragione che la sua maschera non lo condurrà alla felicità.

Solo colui che nel proprio intimo cancella le offese ricevute e si predispone verso il genere umano con una sincera benevolenza potrà considerarsi felice (vedi paragrafo 3A).

4B.

La virtù: maschera perfetta

In un famoso quadro di Dosso Dossi è disegnato Giove che, accomodato sopra un masso, dipinge farfalle su una tavola; dietro di lui siede Mercurio il quale, portandosi l'indice sulle labbra, fa segno di tacere a una giovane donna che chiede udienza.³⁵⁴ La scena è, con molta probabilità, tratta dalla breve intercenale *Virtus*,

³⁵⁴ Il quadro di Dosso Dossi, *Giove, Mercurio e la Virtù* è stato recentemente esposto a Firenze presso Palazzo Strozzi in occasione della mostra *L'uomo del Rinascimento. Leon Battista Alberti e le arti*

lungamente attribuita a Luciano, come tra l'altro è dichiarato in epoca moderna da Giustiniano Martinioni, nella seconda edizione (1663) della *Venetia città nobilissima e singolare* di Francesco Sansovino, da lui integrata.³⁵⁵

L'intercenale in questione si apre con l'immagine di Mercurio che si congeda da Giove perchè la dea Virtù gli ha richiesto di essere ascoltata. Mercurio, tra sé e sé, pensa e si prepara a liquidare in fretta la Virtù, perché ha premura di tornare dal re degli dei. La giovane dea però è affannata, lamenta di non ottenere ascolto da nessuno, e vuole raccontare una disavventura che le è accaduta e che l'ha ridotta «nuda et feda»;³⁵⁶ la Fortuna «insolens, audax, temulenta, procax»;³⁵⁷ dice, ha voluto attaccare briga con lei e con i suoi vecchi amici (Platone, Socrate, Demostene, Cicerone, Archimede, Policeteo, Prassitele) con i quali si trovava nei Campi Elisi. La vicenda - prosegue la Virtù - si è conclusa con una zuffa nella quale la Fortuna e i suoi sodali, consueti alla lite, sono usciti vincenti, mentre lei, abbandonata dagli uomini e dagli dei, presa a pugni e a calci, senza più le vesti, è ricoperta di fango. Subito dopo l'accaduto - è scritto nell'intercenale -, *Virtus* aveva provato a informare Giove, ma questi e le altre divinità la tenevano in attesa con le scuse più strane: non potevano darle ascolto perché erano impegnati a «far fiorire a tempo le zucche» o «rendere più variopinte le ali delle farfalle»;³⁵⁸ e ora lei si trovava costretta a chiedere a Mercurio di perorare la sua causa presso gli dei.

Mercurio, ascoltato il racconto, spiega a Virtù che la Fortuna gode di grandi benefici anche presso Giove, giacché è lei a decidere se mandare o cacciare via gli dei del cielo e avvisa che, per questa ragione, è bene che nessuno, Virtù

a Firenze tra ragione e bellezza (11 marzo - 23 luglio 2006). L'opera è attualmente conservata nel Castello Reale del Wawel a Cracovia. A proposito del quadro di Dosso Dossi e di altre raffigurazioni della intercenale *Virtus* cfr. tra gli altri anche P. Vescovo, *La Virtù e i parpaglioni. Dosso Dossi e lo pseudo Luciano (Leon Battista Alberti)*. «Lettere italiane», 51:3, Firenze, Olschki, luglio/settembre, 1999, pp. 418-433.

³⁵⁵ F. Sansovino, *Venetia città nobilissima et singolare descritta da Sansovino con nove et copiose aggiunte di Giustinian Martinioni*, in *Venetia*, appresso Stefano Curti, MCDLXIII, p. 376: «La Galleria de Conti Vidmani, é delle stupende della Città, e frà le cose insigni, e singolari si mira una Madonna con Christo Bambino, e S. Gio: Battista di mano del gran Titiano [...] Del Dossi si vede un Giove, che dipinge Farfalle, con la Virtù, che chiede audienza, che li viene impedita da Mercurio. La favola è di Luciano; ma molto ben'espresa dal Pittore».

³⁵⁶ L.B. Alberti, *Virtus in Intercenales*, cit., p. 34.

³⁵⁷ *Ibid.*

³⁵⁸ *Ivi*, p. 37. Cfr. *ivi*, p. 36: «Ut in tempore cucurbite florescant aut curare, ut papilionibus ale perpulchre pictae adsint».

compresa, si opponga a essa, anzi - prosegue il giovane dio - sarebbe opportuno che lei stessa andasse a nascondersi tra le «divinità plebee»³⁵⁹ in attesa che la Fortuna dimentichi l'odio maturato nei suoi confronti.

Il racconto si conclude con l'immagine della Virtù che si congeda compiangendo se stessa, poiché, «nuda e disprezzata», presagisce che dovrà stare «nascosta in eterno».³⁶⁰

Un richiamo a questa scena, quasi una prosecuzione del racconto, figura nel *Momus*: Giove, convinto di avere realizzato un mondo nel quale gli uomini non trovano soddisfazione, intende creare un «mondo nuovo».³⁶¹ A questo proposito, il dio si interroga su chi sia opportuno consultare per portare a compimento l'impresa. Poiché tutti gli dei concordano nel ritenere che «si doveano consultare i filosofi», perché «a quanto si dicea, conoscevano ogni cosa»,³⁶² Giove decide di recarsi personalmente, «solo e travestito»,³⁶³ sulla terra a cercarli. Conclusa la missione e tornato in cielo, il dio reputa opportuno coinvolgere la dea Virtù in tutta la faccenda; fatto chiamare Mercurio, gli ordina di convocare la Virtù, «ché era sconveniente non chiamare una dea così illustre e distinta mentre stavano per compiersi fatti di grande importanza».³⁶⁴ Lo “psicopompo”, pur non rifiutandosi di eseguire l'ordine, è costretto a notare che «non era facile poterla ritrovare, perchè era stata male accolta dagli dei celesti e da quelli infernali, e per questa ragione, probabilmente s'era nascosta»,³⁶⁵ così, sostiene, sarebbe stato difficile anche trovarla tra i filosofi che dichiarano di esserle intimi amici, affermazione, conclude Mercurio, non sempre vera.

Se si ammette una continuità tra il racconto dell'intercenale e l'episodio del *Momus* appena citato, si constata come le previsioni che l'autore mette in bocca

³⁵⁹ *Ivi*, p. 39. Nel latino (*ivi*, p. 38): «deos plebeos».

³⁶⁰ *Ivi*, p. 39. Nel latino (*ivi*, p. 38): «Eternum latitandum est. Ego et nuda et despecta excludor».

³⁶¹ Cfr. Id., *Momus*, cit., p. 245. Cfr. nel latino (*ivi*, p. 99): «Hic status, haec rerum conditio gravis intollerabilisque est. Novam vivendi rationem adinventemus, alius erit nobis adeo coedificandus mundus».

³⁶² *Ivi*, p. 251. Nel latino (*ivi*, p. 111): «Sed cunctorum una ferme erat sententia, ut quos apud mortales omnia nosse praedicabat, philosophos consulendos assererent».

³⁶³ *Ivi*, p. 252. Nel latino (*ivi*, p. 112): «Instituit posito regio fastu solus atque ignobilis mortales adire philosophos».

³⁶⁴ *Ivi*, p. 255. Nel latino (*ivi*, p. 116): «dedecere quidem tam insignem et praestantissimam dearum in tantis rebus agendis non accivisse».

³⁶⁵ *Ivi*, p. 255. Nel latino (*ivi*, p. 116): «Neganti Mercurio deam, male a superis dis atque inferis acceptam, et ea fortassis de causa latitantem, facile posse comperiri».

alla Virtù, che in *Virtus* si concretizzavano in un destino di eterna solitudine e segreto, erano sbagliate: infatti Alberti vuole che proprio Giove, il quale pareva subordinarla alla Fortuna, la reputi ora indispensabile per la realizzazione dei suoi progetti, seppure, anche nel *Momus*, la Fortuna perseveri nell'essere acerrima nemica della Virtù.³⁶⁶ Non sarebbe stato il caso, avrebbe potuto scrivere Alberti, di affidare alla Fortuna la realizzazione di un progetto grandioso come quello della costruzione di «nuovo mondo».³⁶⁷ La Fortuna, volubile e sprezzante di qualsiasi regola, avrebbe potuto condurre le cose secondo il proprio volere e capriccio; ma la Virtù, associata altrove al «ben retto iudizio, e ben regolato ingegno», cose che «mai furon dannose»,³⁶⁸ non avrebbe potuto che giovare alla messa in opera di un intento così importante. Sebbene, nel racconto, l'idea di Giove non abbia avuto esito positivo (egli infatti si era sbagliato a consultare i filosofi piuttosto che gli architetti, e inoltre il suo progetto di costruire un *altro* mondo invece che limitarsi ad agire su quello esistente era troppo ambizioso), è interessante considerare come l'edificazione del nuovo mondo fosse voluta da Giove non per soddisfare un'ambizione privata ma per dare agli uomini, i quali «non amano questo mondo dato loro in godimento», «soddisfazione».³⁶⁹ È in forza di questa ragione che egli chiama in causa la dea *Virtus* come consulente adatta a colmare il vuoto di felicità che gli uomini non riescono a conseguire.

È evidente che si tratta in entrambi i casi, sia nell'intercenale *Virtus* sia nel *Momus*, di due episodi metaforici. Per spiegare almeno parte del significato dei brani appena presi in esame, riteniamo utile rifarci, ancora una volta, alle parole di Lionardo ne *I libri della Famiglia*. Il suo discorso riguardo alla virtù è interessante a questo proposito perché mette in diretto collegamento il concetto di virtù con quello di felicità, così come sembrava fare il discorso di Giove nel *Momus*. Se Alberti nella commedia aveva voluto che Giove ritenesse indispensabile

³⁶⁶ Cfr., ad esempio: «Fortuna, Virtuti ob eam rem infensa [...] totam se ad aemulam deturbandam apparabat», *ivi*, p. 43.

³⁶⁷ Cfr. *supra*, nota 361.

³⁶⁸ Cfr. Id., *Theogenius*, cit., p. 61: «Onde, non iniuria, possiamo assentire a que' dottissimi quali affermano in la vita de' mortali cose alcune di sua natura essere tali che sempre e a qualunque sia sono buone e utilissime e lodatissime. In qual numero si scrive la virtù, la mente ornata di buon costumi, ben retto iudizio, e ben regolato ingegno, qual cose mai furon dannose».

³⁶⁹ Id., *Momus*, cit., p. 245. Nel latino (*ivi*, p. 99): «Quo fruuntur mundus non placet [...] Aedificabitur, parebitur».

l'intervento della dea *Virtus* in un progetto mirato a rendere la vita degli uomini più felice, ancora prima, ne *I libri della Famiglia* aveva fatto dire a Lionardo che, per conseguire la felicità, oltre alla prescrizione di usare le cose «con ragione e modo», occorre adoperarsi con virtù.³⁷⁰ Per Lionardo non è possibile ottenere la felicità «senza esercitarsi in buone opere, giuste e virtuose».³⁷¹ Queste ultime (le opere virtuose) sono «quelle nelle quali si truova niuna suspitione né congiunzione di disonestà, e quelle saranno ottime opere, le quali gioveranno molti».³⁷² L'«essere virtuoso» - lo ricordiamo ancora - era, tra l'altro, uno dei fini che l'uomo *naturaliter* deve conseguire. Ma, soprattutto, abbiamo visto come nelle pagine del *Theogenius* la virtù fosse inserita da Alberti tra le qualità che l'uomo sviluppa e che lo portano da uno stato di perfezione in potenza alla perfezione in atto (paragrafo 2B).

La virtù è quindi ciò a cui l'uomo tende per natura (allo stesso modo per il quale non può sottrarsi dall'usare le cose e dal ricercare la felicità), ed è, al pari del corpo, dell'animo e del tempo, mezzo utile al raggiungimento della felicità.

Tenendo conto di queste considerazioni, si comprende come la nozione di virtù si venga a delineare nella filosofia albertiana a partire dalle stesse premesse sulle quali era costruita la nozione di maschera, seppure con alcune aggiunte fondamentali. La virtù, infatti, al pari della maschera, è, lo ribadiamo, strumento per la felicità cui ognuno deve ricorrere per il suo conseguimento, ed entrambe rientrano nel naturale percorso di sviluppo di ogni uomo. Ma la qualità che rende ancora più visibile la sovrapposizione del concetto di virtù con quello di maschera è costituita dal combaciare del risultato immediato che esse permettono di conseguire: tanto la maschera quanto la virtù occorrono agli individui per intessere rapporti, evitare gli scontri, rendersi accetti agli altri individui. Quanto alla nozione di maschera, questo aspetto lo abbiamo già analizzato nei precedenti paragrafi. Per il concetto di virtù, invece, possiamo affermare che questa tesi è

³⁷⁰ Cfr. nota 242.

³⁷¹ L.B. Alberti, *I libri della Famiglia*, cit., p. 165.

³⁷² *Ibid.* Ma si veda anche la frase pronunciata da Adovardo (*ivi*, p. 350): «La felicità non si può avere senza virtù».

accennata da Lorenzo nel primo dei *libri della Famiglia*,³⁷³ ed è sostenuta da Adovardo nello stesso scritto. Egli, rivolgendosi a Lionardo, sostiene che «la virtù molto vale darci a qual sia uomo benivoli e accetti, poiché sì da natura tutti siamo affetti a' virtuosi, e tanto ci muovono le loro lodi a pregiarli e reverirli. E niuno sarà che neghi ciascuno dato a virtù molto meritar lode, e pertanto grazia e buona affezione verso di sé».³⁷⁴

Dunque, le qualità che Alberti riconosce alla maschera e alla virtù risultano tanto simili da rendere facile l'assimilazione dell'idea di virtù a quella di maschera. A questo proposito, è interessante analizzare proprio il compito che Alberti assegna a *Virtus* nel *Momus*. È lei, la Virtù, che può salvare la vita al dio Momo (che a un certo punto della storia sta per essere pugnalato da un uomo), avvolgendogli intorno al capo il proprio «velum»,³⁷⁵ con il quale questi avrebbe potuto trasformarsi, a proprio piacimento, in differenti figure. La Virtù, dunque, è capace di offrire un mascheramento, una possibilità di trasformazione, così come quella di ogni maschera. Tuttavia, se nel caso del *Momus* il dio non aveva capito che il mascherarsi l'avrebbe premiato solo se avesse fatto ciò che era «vantaggioso agli dei»,³⁷⁶ cioè alla *civitas* della quale faceva parte (e non per un suo privato interesse a svantaggio di altri); e se Momo non aveva compreso che la trasformazione del proprio *animus*, per essere davvero efficace, doveva essere radicalmente rivolta verso un bene comune, nei precetti di Lionardo questi aspetti vengono presi in esame in modo più esplicito. Ma ancora più evidente è nelle parole del cugino di Alberti il precetto di considerare la virtù non come una semplice *apparenza*, ma come strumento fondamentale per modificare le qualità dell'animo in funzione della maschera del virtuoso. Per Lionardo infatti è importantissimo che il giovane Battista abbia sempre in mente («ti segga in

³⁷³ *Ivi*, p. 19: «Figliuoli miei, alla virtù sempre fu questo premio non piccolo: ella per forza fa lodarsi. Vedetelo come costoro vi pregiano e quanti e' vi promettono.».

³⁷⁴ *Ivi*, p. 365.

³⁷⁵ *Id.*, *Momus*, cit., p. 31.

³⁷⁶ Cfr. *ivi*, p. 208: «Ora tu – gli disse – puoi trasformarti nella figura che vuoi, e così sfuggire alle molteplici insidie che ti sono state tese; e se farai ciò che è vantaggioso agli dei, secondo l'obbligo tuo, io t'assicuro che un giorno ti rallegrerai meritatamente della tua buona condotta». Nel latino (*ivi*, pp. 207-208): «At tu – inquit – quas voles varias in facies versus, infestam in te insidiarum manum aufugies, quod si pro tuo officio quae ad deorum rem pertineant exequere, id mihi assumo de te ut benemerito benefactum congratuleris».

mente»)³⁷⁷ di «essere nato a bene adoperarti per adducerti a felicità»³⁷⁸ e che per portare a compimento questo progetto dovrà deliberare di «essere quello el quale agli altri vorrai parere»³⁷⁹. Un'operazione, questa individuata da Lionardo, che può essere letta secondo un doppio senso e che garantisce perciò una sicura efficacia del mascheramento. L'azione può essere interpretata "a doppio senso", perché così come le qualità dell'animo virtuoso devono venire modificate in base al modo in cui si desidera apparire, così quell'apparire, secondo Alberti-Lionardo, è modificato in base alle qualità del proprio «essere».³⁸⁰

In questo senso la virtù si viene a delineare, nella filosofia di Alberti, come annullamento della maschera, tanto che con essa l'uomo giunge al palesamento di una sostanza (la vera natura dell'uomo) e non al suo mascheramento. Oppure, in modo speculare, si può sostenere che la virtù giunge a essere la maschera per eccellenza, perché essa è capace di riportare a sostanza la simulazione di quel carattere "buono" che caratterizzava l'uomo agli albori della sua storia e che col tempo aveva perduto. Certo è che la virtù, per ottenere la quale «bisogna così volere sé tanto essere, più che parere, tale quale desideri d'essere tenuto»,³⁸¹ come recita ancora il discorso di Lionardo, permette il recupero di quella prima natura che destinava l'uomo, per natura *amicus*, a essere felice. Non ci pare un caso che Alberti, riprendendo un passo del *De legibus* di Cicerone, identifichi proprio la virtù con la natura «in sé perfetta e ben prodotta»,³⁸² e che quella «prima intera natura» sia la stessa che rende gli uomini «compiuti ad amare».³⁸³

³⁷⁷ Id., *I libri della Famiglia*, cit., p. 167.

³⁷⁸ *Ibid.*

³⁷⁹ *Ivi*, p. 168.

³⁸⁰ Cfr. *ibid.*: «Adunque ciascuno in quello essercizio al quale sé stessi darà, studii con ogni opera e diligenza essere quale e' vuol parere. E stimo niuno vorrebbe parere cattivo o maligno [...] a noi rimane officio quanto in noi sia con opera non meno che con animo e volontà così essercitarci d'essere, perché poi essendo in noi, così agli altri parremo. Niuna cosa manco si può occultare che la virtù. Sempre fu la virtù sopra tutti gli umani beni clarissima e illustrissima». Cfr. anche *ivi*, p. 19: «Saravvi onore, quanto più in voi sia, con ogni opera e arte sforzarvi d'essere come essi vi sperano».

³⁸¹ *Ivi*, p. 171.

³⁸² L.B. Alberti, *I libri della Famiglia*, cit., p. 76. Cicerone, *De legibus*, I, 8: «Iam vero virtus eadem in homine ac deo est, neque alio ullo in genere praeterea. Est autem virtus nihil aliud, nisi perfecta et ad summum perducta natura: est igitur homini cum deo similitudo».

³⁸³ L.B. Alberti, *I libri della Famiglia*, cit., p. 76.

Stando a queste considerazioni, possiamo ipotizzare che per Alberti esistano due livelli di maschera. Un primo livello identificabile essenzialmente come *strumentum* utile alla sopravvivenza immediata, e un secondo livello, più profondo e radicato, capace di ricondurre l'animo umano non più a un superficiale livello di imitazione e finzione, ma a una condizione di effettiva e genuina predisposizione dell'animo alla convivenza *inter cives*.

Questa ipotesi può essere ulteriormente suffragata dal discorso che uno dei protagonisti del *De iciarchia*, Battista (evidentemente lo stesso Alberti), espone ai suoi interlocutori all'inizio del secondo libro. Il ragionamento di questa parte di dialogo ci appare di particolare interesse non solo perché ribadisce che la virtù è direttamente connessa alla «sincera bontà»,³⁸⁴ ma anche perché in esso Alberti si cura di operare una distinzione precisa tra la bontà connessa alla virtù e il «buon costume».³⁸⁵ Per Alberti i buoni costumi, o - potremmo aggiungere noi - le maschere semplici, sono «corrispondenti alla virtù come alla sanità del corpo el buon colore». Cioè i buoni costumi (il buon colore) lasciano intendere ad altri che questi stessi siano sostanziati dalla vera bontà (la sanità del corpo). Ma, nota Alberti,

come il buon colore molti modi e ancora ne' febricitosi apparere altronde che da sanità, così qui con gesti e parole *simulate* e *fille* qualche fallace potrà in tempo ostentarsi vero costumato e religioso, e pertanto asseguirà forse presso a molti buona opinione e favore. Ma in noi mai otterremo quiete e tranquillità d'animo costante senza vera e intera virtù.³⁸⁶

I buoni costumi sono, in altri termini, un velo atto a simulare una bontà solamente probabile; una semplice maschera con la quale ingraziarsi gli uomini ma cui spesso non corrisponde l'ottima predisposizione d'animo del vero virtuoso.

Eppure, anche il virtuoso procede per simulazione. Egli, sostiene ancora Battista, diviene virtuoso «imitando e assuefacendosi a esser simile a coloro quali sono iusti, liberali, magnifici, magnanimi, prudenti, constanti, e in tutta

³⁸⁴ Cfr. Id., *De iciarchia*, cit., p. 220: «Ma noi proprio chiameremo virtù solo la vera e sincera bontà».

³⁸⁵ *Ibid.*

³⁸⁶ *Ibid.* Corsivi miei.

vita ben retti dalla discrezione e ragione». ³⁸⁷ Tuttavia, quella imitazione non è vuota di contenuto, come accade invece per la semplice maschera. A quella «imitazione», infatti, prosegue il ragionamento di Alberti,

sussegue el vero buon costume, quale in sé non è altro che pura onestà retta con certo riguardo, e destinazione d'animo parato fuggire ogni biasimo, e pronto di gratificare a tutti contribuendo e accomodando a ciascuno secondo el poter suo e secondo e' meriti loro, e massime dove e quando l'opera sua giovi alla patria sua. ³⁸⁸

La virtù, dunque, non solo come maschera utile a ottenere un consenso tra gli uomini, ma quale *medium* attraverso cui l'uomo riporta alla luce la sua vera e più naturale indole. E il passaggio dalla maschera semplice alla virtù risulta essere fondamentale per il raggiungimento della felicità anche negli scritti albertiani dedicati alle *artes*.

4B.a.

Virtù e *artes*

Nell'analisi dello stretto binomio artificio-virtù, ci pare importante sviluppare un breve confronto tra i due ambiti, quello della *civitas* e quello dell'arte, con particolare riferimento all'architettura.

Anzitutto ci sembra interessante l'idea che Alberti esprime già nell'intercenale *Defunctus*, ma più diffusamente nel *De re aedificatoria*, che ogni costruzione umana, ogni operazione derivata dall'*ars*, seppure ben progettata, sia destinata a svanire. L'arte, anch'essa maschera come lo erano quelle indossate dagli uomini del mito di Caronte, non può perdurare per sempre. «Come facevi a credere», esclama Politropo deridendo l'amico Neofrono in *Defunctus*, «che un'opera in muratura sarebbe stata eterna? Dovevi pur sapere che perfino i monumenti sommi della tradizione culturale vanno soggetti a rovina e

³⁸⁷ *Ivi*, pp. 220-221.

³⁸⁸ *Ibid.*

distruzione».³⁸⁹ Anche le arti sono da considerarsi *finctiones*, inganni per la natura, dietro ai quali l'uomo può nascondere se stesso e le proprie esigenze. Arti, finzioni, maschere, grazie alle quali agli uomini è concessa una modalità di confronto pacifica con la natura. Arti che, per essere efficaci, devono imitare la perfezione insita nelle cose di natura, così come le maschere del *Momus* dovevano essere modellate sull'immagine di coloro che potevano essere ritenuti i cittadini migliori. Un'imitazione che, però, Alberti auspica che sia tutt'altro che superficiale; tutt'altro che un'applicazione posticcia, funzionale a uno scopo meramente puntuale. L'istanza di Alberti architetto e filosofo di *aedificare* se non tenendo conto della *concinnitas* rimanda alla urgenza di trasformare l'artificio, l'intrusione nella natura in un adeguamento sicuro alle leggi di quella. Adeguamento che può risultare efficace solo se apportato fin dal progetto dell'edificio stesso, fin dalla *ratio* in base alla quale il progetto viene delineato. Una *ratio*, quella che sovrintende alla produzione della *res aedificanda*, che non può essere troppo differente da quella che comanda la natura, la *concinnitas*, appunto. Quella finzione, che ogni uomo e la sua arte possono creare, deve avere – si potrebbe dire anticipando Baldassarre Castiglione – una sorta di «sprezzatura», che «nasconda l'arte».³⁹⁰

Così, scriveva Castiglione nel *Libro del cortegiano*, che «si po dir quella essere vera arte che non pare essere arte».³⁹¹ Ad esempio, «alcuni antichi oratori eccellentissimi» erano così abili nell'espone i discorsi che sembrava che «loro porgea la natura e la verità, che lo studio e l'arte».³⁹² Così, a distanza di più di mezzo secolo tra la stesura del *Momus* e la scrittura del *Libro del cortegiano*, e di soli due anni tra le rispettive *editiones principes*, è dichiarata l'esigenza di ricorrere all'uso di una simulazione 'naturale' d'atteggiamenti. Ma a differenza della «sprezzatura» del cortigiano, che necessita solo di *apparire* naturale affinché funzioni, alla

³⁸⁹ Id., *Defunctus*, cit., p. 415. Nel latino (*ivi*, p. 414): «Tunc credidisti macerias constructas manu fore perpetuo duraturas, qui preclarissima litterarum monumenta, summo studio et arte perfecta, tamen ruinam et extremum exitium pati nequaquam ignorare debuisti?»

³⁹⁰ B. Castiglione, *Il libro del cortegiano*, in Venezia, nelle case d'Aldo Romano e d'Andrea d'Asolo suo Suocero, nell'anno MDXXVIII del mese d'aprile. Ed. consultata a cura di E. Bonora, Milano, Mursia, 1972, p. 61.

³⁹¹ *Ibid.*

³⁹² *Ibid.*

maschera del *cives* o dell'*architectus* proposta da Alberti questo non basta; perché sia durevole ed efficace e, soprattutto, perché possa condurre alla felicità (ciò implica che non deve nuocere né agli uomini né alla natura),³⁹³ dovrà essere fondata sull'ordine naturale e coincidere, per quanto è possibile, con esso. Dovrà, in una parola, essere frutto di virtù.

Nel primo capitolo del suo trattato sull'architettura, quindi, Alberti non manca di sottolineare come lo scopo principale dell'esistenza consista nella virtù, alla quale è necessario dedicare le «maggiori cure, fatiche, attenzioni», unico fine, questo, che per il suo valore può richiedere perfino maggiore cura di quella dedicata all'«abitare nel modo migliore con una famiglia felice».³⁹⁴ Proprio questa ricerca della virtù per Alberti deve essere utilizzata su molti piani: sul piano della maschera come *persona* e, parimenti, sul piano dell'artificio inteso come produzione di una *res aedificata, medium* tra la natura e l'uomo. Così come per indossare la maschera del virtuoso l'uomo necessita di recuperare una dimensione genuinamente naturale, così l'architetto, perché la sua costruzione funzioni, «andrà raccogliendo e riponendo nell'animo suo» «tutti quei pregi che si trovano nascosti [...] nelle intime viscere della natura» al fine di «utilizzarli nelle sue opere e conseguire così splendida gloria».³⁹⁵ Non quindi una semplice simulazione della *concinnitas* è quella che va cercando l'artefice di Alberti, non un abile costruttore di 'sprezzature' e costumi, ma un uomo intimamente convinto che la possibilità di conciliazione con la *civitas* e con la natura passi attraverso il più profondo recupero delle leggi naturali.³⁹⁶

³⁹³ Cfr. *supra*, pp. 95-96 e nota 319.

³⁹⁴ Cfr. L.B. Alberti, *De re*, cit., p. 51: «Ut tota in vita nihil apud genus hominum inveniri opiner praeter virtutem, cui maiore cura opera diligentia vacandum sit, quam ut sospite cum familia bene habites».

³⁹⁵ Id., *L'Architettura*, cit., p. 475. Nel latino (Id., *De re*, cit., p. 857): «Eoque pacto non dispersas modo et quasi disseminatas, verum etiam intimis penetralibus, ut ita loquar, naturae conditas laudes omnes ad se colliget animoque concipiet, quas in suis operibus cum mirifico laudis et gloriae fructu conferat».

³⁹⁶ Che l'architettura abbia una propria *dignitas*, la quale non è semplicemente maschera ma è collegata all'essenza dell'ordine naturale lo nota anche Vasilij Pavlovic Zubov (P.V. Zubov, *La théorie architecturale d'Alberti*, «Albertiana», IV, 2001, p. 92): «Pour Alberti, la *dignitas* en architecture est affaire de talent inné ou d'intelligence (*ingenium*); elle est le résultat de la compréhension de l'essence de l'objet. Elle n'est pas un masque artificiel, mais l'adéquation de l'expression à la nature de l'objet; elle est naturelle et logique comme l'adéquation de la forme architecturale au principe de la construction».

Quanto ai due racconti metaforici con i quali si è aperto questo paragrafo, possiamo affermare che, attraverso quelli, Alberti aveva inteso sottolineare da una parte il peso che ha nella vita l'umana *stultitia*, a causa della quale molti individui non riescono a comprendere come la virtù (e non la fortuna) costituisca la via privilegiata per la *felicitas* (questo soprattutto nell'intercenale *Virtus*); inoltre, Alberti aveva voluto rimarcare l'importanza della virtù come strumento di relazione *inter cives* non tralasciando però il fatto che anche questa è una maschera, un velo che è opportuno indossare non solo come mezzo di dissimulazione ma anche come *via* per la riconciliazione con una natura che ha voluto che l'uomo nascesse in ragione della felicità propria e degli altri uomini (soprattutto nel *Momus*).

Per Alberti non esiste un disprezzo della finzione in quanto tale. A questo proposito può essere opportuno ricordare come fosse egli stesso a promuovere attraverso le parole di Adovardo, nell'ultimo dei *libri della Famiglia*, la necessità di uniformare i propri atteggiamenti a quelli altrui. «Così noi imiteremo el cameleonte, animale quale dicono a ogni prossimo colore sé varia ad assomigliarlo», egli scrive, ed esplicita: «Così noi co' tristi saremo severi, co' iocundi festivi, co' liberali magnifici; e quanto dicea Cicerone al fratello, la fronte, el viso, le parole e tutti e' costumi acomodaremo a' loro appetiti».³⁹⁷

Né ci stupisce che Cristoforo Landino avesse definito proprio lo stile di Leon Battista Alberti «nuovo Chameleonta»,³⁹⁸ come a sottolineare l'ampia versatilità

³⁹⁷ L.B Alberti, *I libri della Famiglia*, cit., p. 420.

³⁹⁸ C. Landino, *Comento di Christofophoro Landino Fiorentino sopra la Commedia di Dante Alighieri poeta fiorentino* ed. consultata a cura di P. Procaccioli, Roma, Salerno editrice, 2001, p. 237: «Tornami alla mente lo stile di Baptista Alberto, el quale chome nuovo Chameleonta sempre quello colore piglia el quale è nella cosa della quale scrive». Sulla versatilità in generale delle figura di Leon Battista Alberti, Landino scrive (*ivi*, p. 234): «Ma dove lascio Baptista Alberti, o in che generazione di docti lo ripongo? Dirai tra' physici. Certo affermo lui esser nato solo per investigare e secreti della natura. Ma quale spetie di matematica gli fu incognita? Lui geometra. Lui arithmetico. Lui astrologo. Lui musico et nella prospectiva meraviglioso più che huomo di molti secoli. Le quali tutte doctrine quanto in lui risplendessino manifesto lo dimostrano nove libri *De Architectura* lui divinissimamente scripti, e quali sono referti d'ogni doctrina, et illustrati in somma eloquentia. Scripse *De pictura*. Scripse *De scultura*, el qual libro è intitolato *Statua*. Né solamente scripse, ma di mano propria fece, et restano nelle mani nostre commendatissime opere di pennello, di scalpello, di bulino, et di gecto da llui facte». Sulla metafora del camaleonte in riferimento al *Momus* con alcuni collegamenti alla figura albertiana cfr. A. Di Grado, *Dissimulazioni. Alberti, Bartoli, Tempio*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta–Roma, 1997, pp. 11-41.

che questi era riuscito a maturare anche rispetto agli stili degli scritti che aveva, in tempi diversi, realizzato.

Non è la capacità di adattamento che Alberti critica, ma quella stessa capacità diminuita della Virtù, la migliore e la più efficace, ci pare di potere affermare, di tutte le maschere.

5. IL TEMPO

Nei capitoli precedenti, in particolare in quello dedicato alle basi certe sulle quali costruire una strategia per la felicità, capitolo in cui si evidenziava la distinzione tra beni «propri» e beni «estrinseci»,³⁹⁹ abbiamo riportato come, per Alberti, tra i beni propri vi sia anche il tempo, elemento che ci siamo riservati di esaminare in una sezione a parte del lavoro. La scelta deriva da almeno due ragioni. La prima è che il discorso sull'idea di tempo sviluppato nel pensiero albertiano è particolarmente complesso e ricco di sfaccettature; la seconda (e forse questo è il motivo che più di altri ha incoraggiato a pensare a un capitolo a parte) è che ci pare possibile, almeno per questa nozione, intraprendere un'indagine, seppure parziale, non solo sulla *filosofia* albertiana ma anche sull'applicazione di tale *filosofia* ai metodi di lavoro dello stesso Alberti. In altri termini, proveremo, sempre partendo da quanto Alberti scrive nei suoi lavori, a porre in evidenza come l'autore abbia fatto della possibilità di gestire e di adoperare il tempo una metodologia con la quale scrivere i testi e progettare opere architettoniche.

In ultimo, cercheremo di “chiudere il circolo”. Nel corso di questa tesi abbiamo tentato di comprendere in che misura i «beni propri» possano concorrere all'ottenimento della felicità, e abbiamo posto l'accento, in particolare, sulle funzioni del corpo e dell'animo. Anche a proposito del tempo, terzo e ultimo dei beni propri dell'uomo, avanziamo alcune ipotesi sul contributo di questo bene al raggiungimento di uno dei fini dell'uomo: la felicità. Tali ipotesi, lo anticipiamo, sono vincolate al concetto di virtù come maschera che abbiamo illustrato nel IV capitolo.

³⁹⁹ Cfr. *supra*, pp. 96-103.

5A.

Molteplici concezioni del tempo

«Mai perdere una ora di tempo»: ⁴⁰⁰ tale è la prescrizione di Giannozzo ai giovani della famiglia Alberti. Quasi ossessivamente questo invito ritorna nel dialogo dei *libri della Famiglia*. ⁴⁰¹ Il tempo, «cosa preziosissima», più preziosa di «queste mani e questi occhi», ⁴⁰² appartiene a quei beni che l'uomo considera come inalienabili. Tuttavia, alcune differenze corrono tra questo bene, il corpo e l'animo. Se questi ultimi sono legati all'uomo in modo indissolubile, il tempo, che pure gli appartiene, sfugge senza posa, né ha la possibilità di essere conservato: ⁴⁰³ un bene proprio, dunque, ma che va saputo gestire con maggiore attenzione rispetto agli altri, perché è sì dell'uomo ma non a lui *interno* come l'animo, né dell'animo è custodia, o perfino carcere (così Alberti scrive, dichiarando di rifarsi a Eraclito), ⁴⁰⁴ come il corpo.

Per potere esercitare costantemente la proprietà del tempo, Alberti sostiene

⁴⁰⁰ L.B. Alberti, *I libri della Famiglia*, cit., p. 217.

⁴⁰¹ Cfr., ad esempio *ivi*, p. 216: «Adunque io quanto al tempo cerco adoperarlo bene, e studio di perderne mai nulla»; *ivi*, p. 217: «All'uomo negligente fugge il tempo»; *ibid.*: «Solo vi ricordo a non perdere tempo»; *ivi*, p. 228: «LIONARDO Che chiamate voi famiglia? / GIANNOZZO E' figliuoli, la moglie, e gli altri domestici, famigli, servi. / LIONARDO Intendo. / GIANNOZZO E di questi sai che masserizia se ne vuole fare? Non altra che di te stessi: adoperàlli in cose oneste, virtuose e utili, cercare di conservalli sani e lieti, e ordinare che niuno di loro perda tempo»; *ivi*, p. 229: «Maisí, a questo modo non si lasciono perdere tempo: comandisi a ciascuno cosa quale sappi e possa fare».

⁴⁰² *Ivi*, p. 207.

⁴⁰³ Cfr. *infra*, p. 429.

⁴⁰⁴ L.B. Alberti, *Theogenius*, cit., p. 102: «Quale animo sendo, come affermava Eraclito, purgato da ogni crassitudine e peso della terra, fugge da questo carcere come saetta e vola in cielo». Ma cfr. anche Id., *Apologhi*, cit., p. 33 (apologo n. LIV): «Puer, quom radios solis amplexibus prehendere nequisset, obcludere inter volas manus eos elaborabat. Inquit umbra: "Desine inepte, nam res divinae carcere mortali nusquam detinentur"»; Id. *Profugiorum*, cit., p. 115: «La morte non è altro che uscire d'uno carcere laboriosissimo e d'una assidua fluttuazione e tempesta d'animo», e inoltre si veda anche Id., *Defunctus*, cit., pp. 432, 434: «Ego, cum primum ex illo obscurissimo, tenebrosissimo atque valde horrendo carcere corporis prosilissem ac solutissimum expeditissimumque me iam esse animadvertissem, tunc institueram plerasque, quas vivens ob studiorum assiduitatem nequiveram videre, orbis regiones petere». Corsivi miei. Infine si veda l'affermazione di Momo (Id., *Momus*, cit., p. 217): «Colui che si riveste di un *corpo mortale* va incontro a molti guai, dei quali il più grave e iniquo è di dover sostenere il carcere in se stesso». Nel latino (*ivi*, pp. 48-49): «Namque mortale qui iniverit corpus, cum multa offendet incommoda, tum illud grave atque iniquum urgebit, quod sui ferre carcerem oportebit». Corsivi miei. F. Bacchelli e L. D'Ascia (in *Intercenales*, cit., p. 433) rimandano per l'espressione «carcere corporeo» al *Somnium Scipionis* di Cicerone, e più esattamente al passo (Cicerone, *Somnium Scipionis*, 14): «Imo vero [...] ii vivunt, qui e corporum vinculis tanquam e carcere evolaverunt. Vestra vero quae dicitur vita, mors est».

nella *Famiglia* e, più tardi, nelle *Sentenze pitagoriche*, è necessario «adoperarlo»; in caso contrario questo andrà perduto:⁴⁰⁵ adoperarlo esattamente come potrebbe fare un pescatore che decidesse di sciacquare le mani infangate nell'Arno. Quell'acqua, tutta, sarebbe del pescatore nel momento in cui egli stabilisse di usarla; se però, al contrario, ritenesse opportuno non lavarsi, ecco che l'acqua perderebbe la sua funzione, e il pescatore il suo possesso.⁴⁰⁶ L'immagine di un tempo che scorre come l'acqua del fiume di Firenze non può non richiamare il flusso di un altro fiume: quello del fiume *Bios* dell'intercennale *Fatum et Fortuna*. Questo è il fiume della «vita e tempo»⁴⁰⁷ dei mortali. La sua riva – come si può immaginare – rappresenta il termine della vita.

La metafora della corrente del fiume che conduce la vita incessantemente verso un'unica direzione consente già di formulare alcune ipotesi sulla concezione albertiana del tempo. Tale immagine, infatti, porta a ritenere che Alberti ipotizzi che lo svolgersi del tempo avvenga in una progressione lineare di momenti. Momenti che l'uomo deve sapere vivere al meglio, ma anche occasioni, le quali, di volta in volta, l'individuo può decidere di sfruttare.

Ma la questione non è così semplice. Sull'aspetto della 'forma' del tempo in Alberti ha indagato Giorgio Alberto Cassani nel suo volume *La fatica del costruire. Tempo e materia nel pensiero di Leon Battista Alberti*. Cassani ha voluto evidenziare come la visione di Alberti riguardo al tempo non sia facilmente definibile: a suo giudizio, non è corretto attribuire ad Alberti una concezione del tempo né esclusivamente lineare né esclusivamente ciclica. Per Cassani - e in questo siamo d'accordo - convivono nell'umanista entrambe le possibilità, le quali potrebbero

⁴⁰⁵ Cfr. L.B. Alberti, *I libri della Famiglia*, cit., p. 208: «Perdesi adunque il tempo nullo adoperando, e di colui sarà il tempo che saprà adoperarlo». Cfr. anche Id., *Sentenze pitagoriche* [1462], in *Opere volgari*, a cura di C. Grayson, II, cit., p. 300: «Delle ore concesse a chi vive, continuo si perdon quelle che tu non adoperi».

⁴⁰⁶ L.B. Alberti, *I libri della Famiglia*, cit., p. 208: «GIANNOZZO Se tu avessi te in una barchetta e navigassi alla seconda per mezzo del nostro fiume Arno, e, come alcuna volta a' pescatori accade, avessi le mani e il viso tinti e infangati, non sarebbe tua quella acqua tutta, ove tu la adoperassi in lavarti e mondarti? Vero? Così, se tu non la adoperassi... / LIONARDO Certo non sarebbe mia. / GIANNOZZO Così proprio interviene del tempo. S'egli è chi l'adoperi in lavarsi il sudume e fango quale a noi tiene l'ingegno e lo intelletto immundo, quale sono l'ignoranza e le laide volontà e' brutti appetiti, e adoperi il tempo in imparare, pensare ed essercitare cose lodevoli, costui fa il tempo essere suo proprio; e chi lascia trascorrere l'una ora doppo l'altra oziosa senza alcuno onesto essercizio, costui certo le perde».

⁴⁰⁷ Id., *Fatum et Fortuna*, cit., p. 46: «Is fluvius latine Vita Etasque mortalium dicitur».

essere bene espresse dalla somma di tempo «ciclico oscillatorio» e «lineare irreversibile».⁴⁰⁸ Con ciò si vuole intendere che alla linearità irreversibile dello scorrere della vita fino alla morte si sovrappongono momenti diversi, mutamenti d'animo, variazioni improvvise dello stato di salute del corpo, e l'avvicinarsi di incidenti fausti e infausti nella vita di ciascuno. Non è difficile riconoscere nell'intercenale sopra citata un esempio eloquente proprio in questo senso. Alla fine di quel racconto, il Filosofo protagonista dell'avventura chiarisce, con un breve discorso, quali siano i movimenti del tempo cui è soggetta la vita umana.

Queste sono le parole del protagonista:

Ripensando fra me e me alla visione avuta in sogno, resi grazie al sonno per avermi offerto un'immagine tanto concentrata e perspicua del Fato e della Fortuna. Difatti, se la mia interpretazione è giusta, ho imparato che il Fato non è altro che il corso delle cose nella vita umana, che trascorre secondo un proprio ordine; la Fortuna è più agevole per coloro che al momento della caduta nel fiume hanno a disposizione o intere assicelle o una qualche nave. La Fortuna è invece dura per noi che siamo caduti nella corrente quando era necessario superare l'impeto dell'onda, nuotando senza mai fermarci.⁴⁰⁹

Dall'intercenale si comprende come vi sia, per l'autore, un tempo lineare che scorre senza posa e secondo un proprio ordine, proprio come il fiume verso la sua riva. Quest'ordine è quello irreversibile del *Fatum*. Rispetto a esso l'uomo non può nulla, perché il suo fluire è completamente indipendente da qualsiasi azione umana e indifferente a qualsiasi supplica. Il tempo del *Fatum* descritto nel racconto non è diverso da quello che, in un'altra intercenale, *Fatum et pater infelix*, aveva crudelmente destinato un giovane alla morte, incurante delle ansie e degli stratagemmi adottati dal padre del ragazzo per sottrarlo a essa. «Il Fato guida chi

⁴⁰⁸ A.G. Cassani, *La fatica del costruire*, cit., p. 88.

⁴⁰⁹ L.B. Alberti, *Fatum et fortuna*, cit., pp. 55, 57. Nel latino (*ivi*, cit., pp. 54, 56): «Ac mecum ipse hanc visam in somniis fabulam repetens gratias habui somno, quod eius beneficio fatum et fortunam tam belle pictam viderim. Siquidem, modo rem bene interpreter, 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».

lo asseconda, trascina con violenza chi gli si ribella»: ⁴¹⁰ queste le parole del *pater* che, col passare del tempo, si convinceva che nulla avrebbe potuto arrestare o modificare il tempo di vita già destinato a suo figlio.

Se il corso lineare irreversibile del *Fatum* è già stabilito e su questo non sono ammessi margini d'intervento, pur tuttavia Alberti intravede la possibilità per l'uomo di gestire i segmenti che di quel tempo fanno parte. Egli cioè ritiene attuabile un'azione su quella linearità senza comprometterne il corso, e rendendola così compatibile con le esigenze e gli accadimenti della vita di ciascun uomo.

Ancora nell'intercenale *Fatum et fortuna* è ribadita l'idea di un fluire prestabilito del fato: «“A nessuno è concesso varcare i limiti segnati dalle Parche”, come dicono i sapienti, che descrivono il Fato come concatenazione indissolubile delle cose: ritengono, infatti, che non si possa schivare o interrompere il corso fatale della natura». ⁴¹¹ Il concatenarsi degli eventi è già stabilito, ma all'uomo, come vedremo, è lasciata la possibilità di scegliere come barcamenarsi nelle loro acque: è concesso dunque agli individui non di scrivere il proprio destino, ma di trovare il modo di farsi trascinare da quello senza subire troppi danni. Anche per questa ragione ci appare plausibile che in *Fatum et fortuna* siano descritte molteplici modalità secondo le quali spendere il tempo di vita: in alcune pagine di questa intercenale, Alberti racconta, attraverso un linguaggio figurato, le strategie con le quali gli individui gestiscono il proprio tempo e le proprie vicissitudini. Alcuni uomini, riferisce, sono sospinti dalle acque violente della vita, nascosti dentro degli otri, altri invece, sostiene, preferiscono nuotare con le proprie forze «lungo tutto il corso della vita». ⁴¹² Tra questi ultimi, vi sono coloro che seguono la corrente appoggiandosi a tavolette, oppure che «si tengono aggrappati alle navicelle» che solcano il fiume; altri «stanno seduti in poppa, altri ancora le

⁴¹⁰ Id., *Fatum et pater infelix*, in *Intercenales*, cit., p. 545. Nel latino (*ivi*, cit., p. 544): «Volentes fata ducunt, nolentes trahunt».

⁴¹¹ *Ivi*, p. 547. Nel latino (*ivi*, p. 546): «“Non” quidem “Parcarum impellere metas concessum” est “cuiquam”, ut sapientes aiunt, qui fatum esse describitur quamdam rerum seriem, tamquam cathena, inexplicabilem, quod nature prescriptum prestitutumque ordinem <neminem> vitare aut interpellare posse existiment».

⁴¹² *Ivi*, p. 49. Cfr. nel latino (*ivi*, p. 48): «Meliori iccirco in sorte sunt hi, qui ab ipsis primordis fisi propriis viribus nando hunc ipsum vite cursum peragunt».

riparano quando hanno subito dei danni». ⁴¹³ Alcuni uomini, che sono tra i «mortali peggiori» ⁴¹⁴, nuotano «in mezzo alla paglia» ⁴¹⁵ con la testa che fuoriesce di poco dall'acqua; costoro, «con la loro perversa natura, con i loro depravati costumi non vogliono nuotare, ma si divertono ad impedire agli altri di nuotare con le pagliuzze». ⁴¹⁶ Si trovano, poi, coloro che si poggiano su «vesciche di vetro», ⁴¹⁷ oppure altri che nuotano in una maniera che, a stento, consente di vedere l'«estremità dei piedi». ⁴¹⁸ Ancora vi è chi, munito di «ali e talari», ⁴¹⁹ sorvola agilmente le onde, e chi, seppure dotato di mezzi simili, non riesce a uscire completamente dall'acqua.

Fuori di metafora, svela lo stesso protagonista dell'intercenale, le immagini appena riportate rappresentano lo stile di vita di rapinatori, uomini empi, malvagi, scellerati, impertinenti, inetti, buoni a nulla, dediti all'ozio, sospettosi, invidiosi, avari e cupidi, lussuriosi e ghiottoni oppure, al contrario, riportano le attività di cittadini industriosi, diligenti, rispettosi della fede e della virtù, magnanimi, schietti e puri, disprezzatori delle cose caduche, amanti delle arti liberali, agevolatori del corso della vita altrui. Costoro, tutti, indistintamente, si trovano a vivere e ad amministrare il proprio tempo, *bene o male*; ⁴²⁰ tutti dovranno percorrere la sua linea inarrestabile sopportando inconvenienti, le onde più violente, le perdite di tempo. L'immagine del tempo come fiume placido che scorre senza interruzione diviene quella di un fiume in piena, che implacabilmente volge sempre alla stessa riva; quell'andamento inarrestabile contiene in sé la vicissitudine delle vite di ogni uomo. E la vicissitudine delle cose, la perdita e il recupero del tempo contemplan cadute e risalite, nonché il ripetersi costante di alcuni grandi eventi, come il ciclo di morte e di resurrezione

⁴¹³ *Ivi*, p. 49. Nel latino (*ivi*, p. 48): «Nonnullos ad naviculas inherere, nonnullos insidere ad puppim, nonnullos naviculas ipsas restaurare vehementer gaudeo».

⁴¹⁴ *Ivi*, p. 53. Nel latino (*ivi*, p. 52): «Id quidem genus mortalium pessimum est».

⁴¹⁵ *Ibid.* Nel latino (*ibid.*): «inter paleas».

⁴¹⁶ *Ivi*, p. 53. Nel latino (*ivi*, p. 52): «Nam perversa natura et depravatis moribus prediti cum nolint nare, cum suis paleis gaudent nantibus esse impedimento».

⁴¹⁷ *Ivi*, p. 53. Nel latino (*ivi*, p. 52): «invitreas vesicas».

⁴¹⁸ *Ivi*, p. 55. Nel latino (*ivi*, p. 54): «Postremi vero, quorum vix ultimi pedes intuentur».

⁴¹⁹ *Ivi*, p. 55. Nel latino (*ivi*, p. 54): «alatos cum talaribus».

⁴²⁰ Sulla complessità dell'intercenale *Fatum et Fortuna* soprattutto riguardo alle riflessioni di Alberti sul vivere civile espresse in questa intercenale cfr. P. Marolda, *Crisi e conflitto*, cit., pp. 57–71.

della natura tramite il passaggio delle stagioni. Linearità, dunque, ma compenetrata dalla ciclicità.

Circa la formulazione di un'idea ciclica di tempo negli scritti di Alberti, più di uno studioso ha sottolineato quanto questo pensiero non fosse assente nelle sue opere, e ciò è particolarmente visibile nell'esplicito riferimento alla dottrina del "grande anno" del *Timeo* di Platone⁴²¹ riportata in un lungo passo del *Theogenius*:⁴²²

Affermava Platone, comune sentenza di tutti e' matematici, non prima con sue stelle tornare in simile sito el cielo, che agiratosi per infiniti avvolgimenti anni numero sei e trenta migliara; né però si potrà quell'ora dire simile a questa qual sia più pressa alla fine, più lungi dal principio del mondo. Vedi la terra ora vestita di fiori, ora grave di pomi e frutti, ora nuda senza sue fronde e chiome, ora squallida e orrida pe' ghiacci e per la neve canute le fronti e summità de' monti e delle piaggie. E quanto pronto vediamo ora niuna, come dicea Mannilio poeta, segue mai simile a una altra ora, non agli animi degli uomini solo, quali mo lieti, poi tristi, indi irati, poi pieni di sospetti e simili perturbazioni, ma ancora alla tutta universa natura, caldo el dì, freddo la notte, lucido la mattina, fusco la sera, testé vento, subito quieto, poi sereno, poi piogge, fulgori, tuoni, e così sempre di varietà in nuove varietà.⁴²³

Proprio l'idea, che Alberti accoglie, che vi sia un macroscopico andamento del mondo che ritorna sempre su se stesso (i cieli che si collocano nella medesima posizione dopo un tempo lunghissimo), è a conferma del fatto che egli non sia distante dal sostenere una concezione del tempo di tipo ciclico. Una ciclicità,

⁴²¹ Cfr. Platone, *Timeo*, 39d: «È possibile capire che il numero perfetto del tempo compie l'anno perfetto quando tutte le otto rivoluzioni prendono la medesima velocità e ritornano al punto di partenza secondo la misura del cerchio dell'identico che procede in modo costante»

⁴²² Sul tema della *vicissitudo*, cfr. ancora A.G. Cassani, *La fatica del costruire*, cit., pp. 37-53, e, in particolare, per alcune considerazioni legate alla *vicissitudo* e al 'grande anno', vedi *ivi*, p. 88. Secondo Paolo Marolda, i passi del *Theogenius* che si richiamano al 'grande anno' platonico e alla teoria stoica dell'*anacyclosis* contrastano con la nozione di tempo espressa come bene «autonomo, da vivere in maniera attiva e dinamica». In questo modo, sempre secondo Marolda, Alberti avallerebbe, almeno in questo scritto, la scomparsa di «un principio di responsabilità» per lasciare spazio al "fatale e ascritto ordine". Cfr. P. Marolda, *Crisi e conflitto*, cit., p. 95.

Cesare Vasoli ricorda come quella stessa dottrina platonica che «postula il ritorno del cielo alle posizioni astrali delle origini [...] nell'infinita ripetizione di vita e di morte, di distruzione e di nascita [...] è la stessa che determina il passare e il ripetersi delle stagioni, le trasformazioni della terra, il mutare dei continenti [...]» e corrisponde all'«immagine dolente dell'uomo, mai contento della sua condizione, assurdamente desideroso di godere della felicità degli dei e immerso in un universo dove tutto è sempre in moto». Cfr. C. Vasoli, *Alberti e la cultura filosofica*, cit., p. 16.

⁴²³ L.B. Alberti, *Theogenius*, cit., pp. 87-88.

questa, che tuttavia è ridotta a *oscillazione* perché la vicissitudine degli eventi naturali, sottoposti a una loro propria ripetitività, interviene a frammentare in piccoli segmenti il macro-andamento circolare degli eventi. Ma quegli stessi microcicli convivono con il tempo che scorre *linearmente* e fatalmente per ogni essere vivente: le stagioni si avvicendano e ritornano sempre identiche, ma le anime e i corpi che vivono quelle stagioni non tornano più (ciclicità interna a linearità). Certo, i vecchi *animanti* lasciano spazio ai nuovi, ma le singole vite, abbandonato questo mondo, attraversato completamente il fiume *Bios*, non hanno più possibilità di riaffacciarsi alla vita e cominciare daccapo un nuovo ciclo. Ogni vita, terminato il proprio corso, si riduce a divenire solamente *umbra*⁴²⁴ (linearità interna a ciclicità).

Un tempo, quello che l'umanista descrive nei passi presi in considerazione, che appare indifferente rispetto alle azioni individuali; tempo il cui flusso macina incurante l'andamento dei giorni, delle stagioni, dei grandi cicli di vita e morte degli uomini e degli animali. Un tempo, come quello del Fato, che pare piegare gli uomini a un assecondamento forzato degli eventi. Eppure, per Alberti – lo si è anticipato -, il tempo non è un'entità così astratta e ingestibile; nella sua filosofia, quel tempo, quasi tiranno rispetto ai grandi mutamenti, può essere domato e volto a favore dell'individuo che bene lo gestisce. L'amministrazione del tempo non coincide con la pretesa di cambiare il corso degli eventi, ma con la consapevolezza di sapere modulare nel modo migliore possibile la temporalità di cui ogni individuo può godere nell'arco della propria vita. Se il fanciullo dell'intercenale *Fatum et pater infelix* non poteva prolungare il termine della propria vita rispetto a quanto gli era stato predetto dagli astri, non di meno poteva gestire il tempo della *sua* vita nel modo migliore. Visto in quest'ottica, il tempo perde la dimensione di entità altra e separata rispetto alla particolarità delle azioni e degli eventi, e torna, al contrario, a essere bene proprio; si presta a essere gestito e usato a vantaggio di chi lo adopera, proprio come poteva fare il pescatore dell'Arno, il quale era capace di *usarne* l'acqua prescindendo dal fatto che il fiume avesse un corso indifferente rispetto alle sue proprie sorti.

⁴²⁴ Id., *Fatum et fortuna*, cit., p. 46: «Ut vides, ripe quisquis inheserit, illico iterum in umbram evanescit».

5B.

Amministrare il tempo

Tra le indicazioni suggerite diffusamente negli scritti albertiani e che riguardano, appunto, l'istanza di gestire il tempo e gli accadimenti della vita che all'interno di esso si avvicendano, vi è quella di *adattarsi* al corso degli eventi. Per questo Alberti ritiene sia necessaria, in molti casi, la capacità di sopportazione per reggere l'alternarsi nel tempo di avvenimenti fausti e infausti. Sopportazione e tempo divengono non di rado, per Alberti, un binomio inseparabile. Non a caso, *Patientia* (*Sopportazione*), è uno tra i titoli delle *Intercenales* ove è proprio la Sopportazione in persona a rivolgersi all'uomo e a cantare per lui la canzone di *Cronos*, come a indicare, appunto, il facile connubio tra la *sopportazione* stessa e il *tempo*.

L'intercenale si apre con le considerazioni di Sopportazione, la quale si mostra meravigliata per il numero di calamità che affliggono la vita umana, e giunge a ritenere che gli dei abbiano creato gli uomini unicamente per dare sfogo alla propria collera. Sua madre, Necessità, la interroga su quale sia il metodo seguito per consolare le persone afflitte dalle disgrazie, e la figlia spiega che il metodo adoperato consiste – come dicevamo – nel cantare una canzone che Crono le aveva insegnato.

La cantilena recita come segue:

Smettila una buona volta di lamentarti, sventurato! Anche Tizio e Caio, persone esemplari, hanno patito senza meritarsele le stesse disgrazie che sono capitate a te; tu conosci i limiti della condizione umana, impara a conservare il tuo equilibrio nella buona e nella cattiva fortuna.⁴²⁵

I consigli della giovane dea non sono differenti dalle considerazioni di Niccola di Messer Veri de' Medici, uno dei protagonisti del *Profugiorum*. Egli sostiene l'impossibilità di «vetare da noi tanto male se non col *tempo*, cioè col straccare quella

⁴²⁵ Id., *Patientia*, in *Intercenales*, cit., p. 65. Nel latino (*ivi*, p. 64): «Desine tandem, desine, infelix, queri; sic et ille bonus atque item ille paria indigne admodum mala perpessi sunt; teque nunc iam hominem ut natum sentis, omnem fortunam eque ferendam disce».

forza de' cieli e della natura *sofferendola*». ⁴²⁶ Entrambe le considerazioni, sia quella di *Patientia* che quella del *Profugiorum*, portano a ritenere utile, come strategia per il superamento dei turbamenti della vita, il fermo controllo dei moti dell'animo, controllo ausiliato dall'implacabile scorrere del tempo. Questo metodo, che Alberti aveva probabilmente ripreso dalla filosofia stoica e del quale non nega mai la validità, può però essere integrato e portato da una condizione caratterizzata da un atteggiamento, per così dire, 'passivo' (sopportazione), a uno più attivo. Nello stesso *Profugiorum ab aerumna*, Agnolo, in accordo con quanto sostenuto da Niccola, ritiene che si debba «sopportare senza contumacia ciò che possa avvenire» e aggiunge:

Stima che in te potranno le avversità quanto poterono in ciascuno degli altri uomini. Con questo premeditare che tu se' mortale e che ogni duro caso può avvenirti, asseguiremo quel che molto si loda presso de' prudenti, quali ne ricordano: diamo opera ch'e' tempi passati e questi presenti giovino a que' che ancor non vennero, e ricordianci che ne' tempi della seconda fortuna prepariamo e' rimedi contro l'avversità. ⁴²⁷

Sebbene le affermazioni contenute in *Patientia* e in *Profugiorum* siano nei contenuti molto vicine, la seconda frase citata del *Profugiorum* aggiunge un elemento nuovo. Alla *sopportazione* si unisce la possibilità di preparare un terreno migliore per le generazioni future, cioè Alberti considera che a partire dalle esperienze del passato e del presente sia possibile non solo passivamente resistere e assecondare l'andamento altalenante e capriccioso degli eventi, ma intravedere anche una possibilità di impegno e di *azione* da parte del genere umano. Il tempo, come abbiamo sottolineato qualche pagina sopra, è un bene che va usato, e del quale l'uomo deve imparare a "fare masserizia".

Si è visto come nel pensiero di Alberti fosse presente un'idea di tempo che scorre indipendentemente dalla volontà e da ogni desiderio umano e come, allo stesso momento, egli riconoscesse all'uomo la possibilità di fare uso di quello stesso tempo, come se fosse sua proprietà e come se questi avesse su di esso la possibilità di pieno controllo.

È proprio nel discorso di Giannozzo nella *Famiglia* – lo ricordiamo - che l'idea di gestire il tempo è molto presente ed è proprio da queste pagine che si

⁴²⁶ Id., *Profugiorum*, cit., p. 110. Corsivi miei.

⁴²⁷ *Ivi*, p. 123.

può comprendere come Leon Battista Alberti ritenesse possibile e doveroso fare masserizia di un bene che, seppure sfuggente, poteva essere amministrato al pari del corpo o dell'animo, che sfuggenti non sono. Un'idea, questa, che si allontanava dalla concezione medievale di tempo come dono di Dio, e che riconosceva a questa una dimensione fortemente umana.⁴²⁸

La particolarità del bene-tempo, rispetto agli altri due (corpo e animo), viene riconosciuta immediatamente da Lionardo, il quale, interloquendo con Giannozzo, ricorda proprio come egli fosse riuscito a raccontare della «masserizia [...] dell'animo e di quella del corpo»; contemporaneamente - si evince dal colloquio - Lionardo si dimostra scettico sulla possibilità di svolgere quella stessa operazione sul *tempo*, e ciò perché «il tempo al continuo fugge, né puossi conservare».⁴²⁹ È appunto Giannozzo a rassicurarlo portando come esempio la propria esperienza personale. Anzitutto, per non essere perso (e quindi per poterne fare masserizia), quel tempo deve essere *adoperato*, e non in cose vili ma in «esercizii lodati», fuggendo «il sonno e l'ozio»; infatti «il sonno, il mangiare e queste altre simili posso io recuperare domane e soddisfarle, ma le stagioni del tempo no».⁴³⁰ L'impossibilità di riappropriarsi del tempo perduto sta nel fatto che ogni cosa segue una propria stagione, che va rispettata e sfruttata prima che sia troppo tardi. Così, nota Giannozzo, «le semente, le piante, e' nesti, fiori, frutti e ogni cosa alla stagione sua pronto si ti porge: fuori di stagione non senza grandissima fatica si ritruovano», ed è appunto per questo motivo che «si vuole osservare il tempo, e secondo il tempo distribuire le cose, darsi alle faccende».⁴³¹ Nella pratica, Giannozzo racconta di organizzarsi in questa maniera: «La mattina

⁴²⁸ Cfr. R. Romano, A. Tenenti, *Introduzione*, in L.B. Alberti, *I libri della Famiglia*, cit., pp. XI-XV. Riguardo al tema del possesso del tempo, tra gli altri aspetti, Ruggero Romano e Alberto Tenenti ricordano come alle porte del Trecento si dibatteva ancora sulla liceità o meno di fare commercio del tempo, considerato allora come bene, 'roba' di Dio e non dell'uomo. A questo proposito, notiamo che nel II libro della *Famiglia*, Alberti sorvola abilmente sul problema della vendita del tempo, dichiarando che il commerciante *vende* la propria *fatica* e non la roba, cfr. L.B. Alberti, *I libri della Famiglia*, cit., p. 173: «Già poiché in verità el vendere non è se non cosa mercennaria, tu servi alla utilità del comperatore, paghiti della fatica tua, ricevi premio sopraponendo ad altri quello che manco era costato a te. In quel modo adunque vendi non la roba, ma la fatica tua; per la roba rimane a te commutato el danaio; per la fatica ricevi il soprapagato». Sul questo tema cfr. J. Le Goff, *Tempo della chiesa e tempo del mercante*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 3-23.

⁴²⁹ L.B. Alberti, *Il libri della Famiglia*, cit., p. 216.

⁴³⁰ *Ivi*, p. 217.

⁴³¹ *Ibid.*

ordino me a tutto il dí, il giorno seguio quanto mi si richiede, e poi la sera inanzi che io mi riposi ricolgo in me quanto feci il dí. Ivi, se fui in cosa alcuna negligente, alla quale testé possa rimediarmi, subito vi supplisco: e prima voglio perdere il sonno che il tempo, cioè la stagione delle faccende». ⁴³²

La descrizione di Giannozzo si riferisce a una gestione molto concreta del tempo: l'organizzazione pratica della giornata secondo ritmi ben scanditi, progettati con dovuto anticipo.

Secondo Giorgio Alberto Cassani la descrizione della programmazione del tempo fatta da Giannozzo rimanda all'attività di progettazione del *De re aedificatoria*, che comporta che l'*architectus* debba: «prevedere in anticipo tutto ciò che potrà accadere durante l'edificazione di una fabbrica, anticipare i possibili accadimenti futuri, con un lungo lavoro di meditazione, di ripensamento, di verifiche su modelli». ⁴³³ Non solo siamo d'accordo nel ritenere che questo aspetto sia riconducibile all'idea albertiana di masserizia annunciata dal discorso di Giannozzo, ma la riflessione di Cassani ci porta più facilmente a rendere espliciti almeno due livelli di "masserizia del tempo" presenti negli scritti albertiani. Un primo livello, più generale, che si concretizza nella prescrizione di cogliere il tempo che continuamente sfugge e di adoperarlo con cura, cioè portando avanti azioni lodevoli; il secondo livello è più particolare, o – se si vuole – più personale: è il livello della masserizia applicata a un campo – l'architettura - del quale Leon Battista Alberti si sentiva padrone e studioso o, ancora, è un esempio di quell'uso *proprio* del tempo che non più Giannozzo, ma egli stesso evidentemente praticava.

5B.a

Amministrare il tempo: il recupero dell'antico

Negli scritti di Alberti vi sono molteplici segnali di come egli avesse tradotto l'indicazione di usare il tempo come un bene proprio che può essere

⁴³² *Ibid.*

⁴³³ G.A. Cassani, *La fatica del costruire*, cit., p. 67.

gestito «bene e male» e come più «pare e piace».⁴³⁴ A questo proposito, ritorniamo brevemente sul concetto del *Profugiorum ab aerumna* che abbiamo riportato all'inizio di questo paragrafo, con il quale l'autore sostiene che sia necessario fare in modo che le esperienze fatte nei tempi passati e nei tempi presenti non vadano perdute, ma, al contrario, siano di vantaggio per le generazioni future.⁴³⁵ Quest'idea è ribadita anche nel *Theogenius*, ove Alberti si mostra convinto che un dialogo costante e un continuo giovamento possano essere tratti anche da quel tempo che ormai è scorso, ma del quale gli antichi avevano saputo fare masserizia, tramandando a generazioni anche molto lontane esperienze e saperi.⁴³⁶ Basti pensare al discorso di Genipatro riportato da Teogenio nell'ultima parte del primo libro dell'opera omonima. In questa sezione dello scritto, Genipatro affronta un discorso relativo al dolore provocato dall'accadere dei casi avversi e in particolare dalla perdita dei propri cari. Dalle sue parole emerge come fossero state proprio la «voce e ammonizione de' sapientissimi filosofi», e le «ragioni e documenti ottime e santissime»⁴³⁷ contenute in quelle parole, a sorreggerlo nelle situazioni sfavorevoli della vita. Per questi motivi, Genipatro poteva, con ragione, dichiarare facilmente di soffrire più la perdita di antichi filosofi, come «Omero, Platone, Cicerone, Virgilio» o di altri «quasi infiniti dottissimi stati uomini», rispetto alla scomparsa di parenti prossimi; questi, infatti, pur se temporalmente più vicini, non avevano saputo, al contrario degli altri, insegnargli alcuna «dottrina a bene e beato vivere».⁴³⁸ Dunque, un dialogo costante con *l'antiquitas* non solo è possibile per Alberti, ma può essere più utile e fruttuoso di un confronto con parenti poco virtuosi.

È proprio a partire da questa dimensione di 'uso proprio' del tempo, declinata nel recupero del passato, che Alberti si muove secondo una linea

⁴³⁴ Cfr. *supra*, nota 128.

⁴³⁵ Cfr. *supra*, nota 427.

⁴³⁶ A proposito di un'analisi sul tema della prudenza come mezzo per districarsi tra la *vicissitudo* della vita Giorgio Alberto Cassani (G.A. Cassani, *Tempo e materia*, cit., p. 24) nota che in: «Alberti la "prudenza" o "consiglio", consiste dunque, come nella sentenza platonica di Diogene Laerzio, nel saper connettere e "congiungere" insieme passato, presente e futuro; nel saper prevedere e progettare quest'ultimo sulla base dell'esperienza del passato e dei bisogni del presente».

⁴³⁷ L.B. Alberti, *Theogenius*, cit., p. 82.

⁴³⁸ *Ibid.*

tipicamente rinascimentale.⁴³⁹ L'operazione di Alberti rispetto all'antichità fu quella di recuperarla in funzione delle esigenze presenti e di quelle future, di riconsiderare i precetti antichi fino anche a superarli.

E proprio il proposito di recuperare il passato e di gestire la storia come un bene che non appartiene ad altri se non all'uomo, permette ad Alberti di applicare quest'idea anche dal punto di vista della costruzione letteraria e delle arti.

Non stupisce, allora, l'uso costante, intrecciato, dichiarato e non dichiarato di fonti latine e greche che Alberti propone nei suoi scritti. Un recupero di conoscenze antiche e tra loro differenti, ma tutte utili, ancora, per il *bene vivere* degli uomini, e ancora più utili se collegate tra loro tanto da dare, a partire dal già noto, informazioni nuove. Informazioni, delle quali Alberti non reputa di fare un uso solo privato, ma, piuttosto, di ricomporle per fornire ausilio agli uomini, ritenendole giovevoli per il consolidamento e la *felicitas* della famiglia e della *civitas* della quale la famiglia stessa fa parte. Tra i suoi scritti vi sono norme per i *principes* affinché amministrino bene lo stato, o precetti per i cittadini che condividono costantemente spazi e vita della *civitas*. Idee nuove, quelle espresse negli scritti di Alberti, ma che – lo ripetiamo – trovano il loro fondamento nei *precepta* di antichi filosofi. Non in ultimo, se le ipotesi sostenute nel II capitolo della tesi sono corrette, ci pare possibile ritenere che proprio l'idea che l'artificio e le *artes* (quali strumenti per la felicità) siano iscritti nel processo di *entelechia* dell'uomo sia derivata concettualmente dalla filosofia di Aristotele, che Alberti ha rielaborato e utilizzato quasi sotterraneamente, ma diffusamente, nella sua filosofia.

Ci pare inoltre significativo che lo stesso concetto di uso 'proprio' del tempo, espresso ne *I libri della Famiglia*, sia ripreso dall'antichità, dalle lettere di Seneca a Lucilio: l'autore latino sembra infatti anticipare l'apprensione di Giannozzo verso la necessità di adoperare il tempo per scongiurare il rischio di lasciarlo scorrere inutilmente. «Fa così, o mio Lucilio», suggerisce Seneca, «rivendica la piena signoria di te stesso, e serba per te il tempo che fin'ora ti era

⁴³⁹ Per Cecil Grayson (C. Grayson, *Alberti e l'antichità*, «Albertiana», II, 1999, p. 32), la peculiarità di Alberti, rispetto agli altri umanisti della prima metà del secolo XIV, che «si dedicarono a recuperare, assimilare e imitare il patrimonio greco romano», fu quella di non cercare mai «se non nella continuità umana, di considerarli o ricostruirli storicamente nell'età che fu loro».

portato via, o andava perduto. [...] La perdita di tempo che più ci fa vergogna» - prosegue la lettera - è «quella che avviene per nostra negligenza». A queste considerazioni segue il consiglio di dare «un'occupazione a tutte le tue ore», giacché «tu dipenderai meno dal domani se avrai saputo bene usare dell'oggi», congiunto alla necessità di ribadire che mentre «tutto è esteriore a noi [...] solo il tempo è veramente nostro. La natura ci ha dato il possesso di questa sola cosa fuggente e instabile: ma ognuno che voglia ce la può togliere». ⁴⁴⁰

Per Cesare Vasoli il caso di Alberti «è una prova della ricchezza di quel 'ritorno' quattrocentesco che non si limitò ad alcuni *auctores*, né 'privilegiò' soltanto talune dottrine». ⁴⁴¹ Tra le sue conoscenze, non sappiamo se dirette, ci riferisce ancora Vasoli, c'erano, ad esempio, la *Geographia* di Tolomeo e l'*Historia Naturalis* pliniana. Alberti aveva sondato, tramite le traduzioni di Bruni, le opere aristoteliche di carattere etico-politico, ma aveva letto anche il *De rerum natura* di Lucrezio e le *Institutiones* di Quintiliano; con probabilità aveva avuto modo di venire a contatto con la filosofia platonica del *Fedone*, del *Gorgia*, di una parte del *Fedro*, dell'*Apologia di Socrate*, del *Critone*, delle *Epistole*, di parte del *Simposio* e della *Repubblica*. Tra gli altri filosofi che si reputa che egli non ignorasse, vi sono Sesto Empirico e Diogene Laerzio (*Vitae philosophorum*). Alcune delle riflessioni sulla morte, ad esempio, Alberti doveva averle tratte anche da Epicuro (come dichiara esplicitamente nel *Theogenius*), ⁴⁴² la cui filosofia aveva potuto apprezzare attraverso le *Vite* di Laerzio tradotte dal Ambrogio Traversari e dalle pagine del *De voluptate* di Lorenzo Valla. ⁴⁴³

⁴⁴⁰ Seneca, *Lettera a Lucilio*, I, 1: «Ita fac, mi Lucili, vindica te tibi, et tempus, quod adhuc aut auferebatur aut subripiabatur aut excidebat, collige et serva. [...] Turpissima tamen est iactura, quae per negligentiam fit. [...] Fac ergo, mi Lucili, quod facere te scribis, omnes horas complectere. Sic fiet ut minus ex crastino pendeas, si hodierno manum inieceris. [...] Omnia, Lucili, aliena sunt, tempus tantum nostrum est: in huius rei unius fugacis ac lubricae possessionem natura nos misit, ex qua expellit quicumque vult».

⁴⁴¹ C. Vasoli, *Alberti e la cultura filosofica*, cit., p. 19.

⁴⁴² L.B. Alberti, *Theogenius*, cit., p. 102: «Quasi la morte nulla tiene in sé tanta acerbità se non quanto l'aspetti. Argomentava qui l'Epicuro filosofo in questo modo: quella che presente non perturba, aspettato non debba offendere, e la morte, quando noi siamo, ella non v'è, quando ella sarà, noi restaremo d'essere».

⁴⁴³ C. Vasoli, *Alberti e la cultura filosofica*, cit., p. 22.

Ancora, riteniamo che Alberti abbia letto Plutarco e alcuni dialoghi lucianei.⁴⁴⁴

Così, in un noto passo dei *Profugiorum*, Alberti descrive la tecnica del “mosaico”, che consiste nella scomposizione di parti di costruzioni già esistenti col fine di dare forma, con la ricomposizione di quelli, a una nuova opera.⁴⁴⁵ Allo stesso modo, asserisce Alberti nel *Profugiorum*, avviene per le «cose letterarie», le quali «sono usurpate da tanti, e in tanti loro scritti adoperate e disseminate, che oggi a chi voglia ragionarne resta altro nulla che solo el raccogliere e assortirle e poi accoppiarle insieme con qualche varietà dagli altri e adattezza dell'opera sua, quasi come suo istituto sia imitare in questo chi altrove fece el pavimento».⁴⁴⁶

Alberti riteneva di potere applicare questo criterio alle lettere, e reputava che potesse essere valido anche nel campo delle *artes*. Per Alberti, infatti, le Arti, come ad esempio l'architettura e la pittura, mostrano un forte richiamo con il passato, non solo perché dal passato possono concretamente trarre materia per la costruzione dell'opera (ciò vale soprattutto per *l'ars aedificandi* nel caso di recupero di porzioni di edifici sulle quali o con le quali costruire nuovi *aedificia*), ma anche perché le *artes* comportano e sono continuamente capaci di rivelare, nel loro realizzarsi, storie, competenze e cadute sommatesi in un tempo lunghissimo. Partire dal pregresso nella realizzazione di un'opera è, per Alberti, operazione fondamentale; prendere visione diretta di ciò che i romani hanno costruito e che i posteri possono ancora studiare con i propri occhi è elemento di grande

⁴⁴⁴ Cfr. *Ivi*. Per le persistenze lucreziane in Alberti, soprattutto nel *Momus*, nel *Theogenius* e nelle *Intercenales Defunctus* e *Religio* cfr. D. Canfora, *Alberti e Lucrezio*, in *Alberti e la tradizione*, cit., pp. 269-286. M. Regoliosi ha invece condotto un lavoro sulle fonti e la ricomposizione di queste nei *Libri della Famiglia*, in particolare modo per il I e per il IV libro, ove ha potuto riconoscere la presenza di elementi del *Fedone* di Platone, della *Ciropeia* di Senofonte, degli *Adelphoi* di Terenzio, dell'*Institutio Oratoria* di Quintiliano, del *De liberis educandi* di Plutarco, del *De officiis* di Cicerone (per il I libro) e del *Laelius* ciceroniano (soprattutto per il IV libro): cfr. M. Regoliosi, *Montaggio di testi nella Famiglia*, cit., pp. 211-240. Una ricostruzione generale sulle principali fonti utilizzate da Alberti nei suoi scritti si trova anche in C. Grayson, *Alberti e l'antichità*, cit., pp. 34-41. Segnaliamo inoltre che in *Leon Battista Alberti. La biblioteca di un umanista*, cit., pp. 389-510 vi è un'intera sezione, intitolata *I libri posseduti e letti*, nella quale studiosi diversi hanno ricostruito la composizione della biblioteca di Alberti, con l'elenco (corredato di fotografie) degli scritti che l'umanista custodiva nella propria biblioteca (biblioteca materiale) e di quelli che aveva anche utilizzato quale fonte per i propri testi (biblioteca reale).

⁴⁴⁵ Sul tema della scrittura come mosaico in Alberti vedi R. Cardini, *Mosaici. Il «nemico» dell'Alberti*, Roma, Bulzoni, 1990.

⁴⁴⁶ L.B. Alberti, *Profugiorum*, cit., p. 161.

importanza, così come di grande valore è il lavoro di Vitruvio (seppure nel *De re aedificatoria* sia espresso disappunto riguardo all'incomprensibilità di molte parti dell'opera vitruviana),⁴⁴⁷ unico trattato di architettura superstite dall'antichità.

L'esigenza di scrivere un trattato sull'arte *aedificatoria* nasce, per Alberti, proprio dall'istanza di preservare le conoscenze degli antichi che, col tempo, si andavano perdendo. Quelle conoscenze erano custodite in trattati d'arte, dei quali, tuttavia – come si è visto – Alberti denunciava la scomparsa «per le avversità dei tempi e degli uomini»,⁴⁴⁸ ma erano altresì tramandate da esempi di opere antiche, da teatri o templi dai quali, confida l'autore al lettore, si può apprendere «come da insigni maestri». ⁴⁴⁹ Tuttavia anche questi - Alberti è costretto a considerare - «di giorno in giorno vanno in rovina». ⁴⁵⁰ A ciò si aggiungeva l'amara constatazione che gli architetti andavano ispirandosi «a novità sciocche e stravaganti, anziché ai criteri già largamente sperimentati nelle opere migliori». ⁴⁵¹ Per porre rimedio dunque a una storia ricca di insegnamenti che si andava disfacendo, Alberti racconta di avere «incessantemente [...] rovistato, scrutato, misurato, rappresentato con schizzi»⁴⁵² tutto quello che ha

⁴⁴⁷ Cfr. Id., *L'Architettura*, cit., p. 231: «Vitruvio: scrittore certo assai competente, ma tanto guastato nei suoi scritti e mal ridotto nei secoli, che in molte parti vi si notano alcune imperfezioni. Non solo; il suo eloquio non è curato; sicchè i Latini dicevano ch'è voluto apparir greco, i Greci latino. Il fatto, tuttavia, basta da sé a provare che il suo linguaggio non è latino né greco; sicché per noi è come se non avesse scritto nulla, dal momento che egli scrisse in modo a noi non comprensibile». Nel latino (Id., *De re*, cit., p. 441): «Vitruvium superstitem haberemus, scriptorem procul dubio instructissimum, se dita affectum tempestate atque lacerum, ut multis locis multa desint et multis plurima desideres. Accebat quod ista tradidisset non culta: sic enim loquebatur, ut Latini Graecum videri voluisse, Greci locutum Latine vaticinentur; res autem ipsa in sese porrigenda neque Latinum neque Graecum fuisse testetur, ut par sit non scripsisse hunc nobis, qui ita scripserit, ut non intelligamus».

⁴⁴⁸ L.B. Alberti, *L'Architettura*, cit., p. 231. Nel latino cit., Id., *De re*, p. 441: «temporum hominumque iniuria».

⁴⁴⁹ L.B. Alberti, *L'Architettura*, cit., p. 232. Nel latino (Id., *De re*, cit., p. 441): «optimis professoribus». Secondo Sandro De Maria, in Alberti comincia a emergere una tendenza di tipo metodologico che andrà consolidandosi durante il Cinquecento, cioè la tendenza a riconoscere il primato dell'osservazione, della visione diretta dei *monumenta* sulla tradizione scritta. Cfr. S. De Maria, S. Rambaldi, *Leon Battista Alberti archeologo*, in *Leon Battista Alberti umanista e scrittore*, Atti del convegno internazionale del Comitato Nazionale VI centenario della nascita di Leon Battista Alberti, Arezzo, 24-25-26 giugno 2004, a cura di R. Cardini e M. Regoliosi, Firenze, Polistampa, 2007, p. 133.

⁴⁵⁰ L.B. Alberti, *L'Architettura*, cit., p. 232. Nel latino (Id., *De re*, pp. 441, 443): «in dies deleri».

⁴⁵¹ Id., *L'Architettura*, cit., p. 232. Nel latino (Id., *De re*, cit., pp. 443): «novis ineptiarum deliramentis potius quam probatissimis laudatissimorum operum rationibus delectari».

⁴⁵² *Ibid.* Come è noto, i disegni architettonici di Alberti non ci sono mai pervenuti. Rimane a oggi un unico esemplare, autografo di Alberti, appunto, nel quale si distingue la pianta di un edificio termale con le indicazioni, sempre autografe, degli ambienti nei quali la struttura era suddivisa.

potuto, e ciò per potersi «impadronire e servire di tutti i contributi possibili che l'ingegno e la laboriosità umana»⁴⁵³ gli offrivano. Tale discorso di Alberti, architetto e umanista, non era volto al plauso incondizionato di una sapienza antica insuperata e insuperabile, ma intendeva piuttosto incoraggiare l'idea di una preziosità di conoscenze pregresse che andavano indubbiamente recuperate, ma non per questo pedissequamente riproposte.

Sono gli stessi motivi che l'autore esprimeva già nel primo dei dieci libri della sua opera: gli schemi con i quali gli antichi progettavano le opere d'arte non dovevano essere accolti «tali e quali», «quasi fossero leggi inderogabili»; semmai, sosteneva, dovevano essere il «punto di partenza» sulla cui base «approntare soluzioni nuove» con le quali conseguire «una gloria pari alla loro o, se possibile, anche maggiore».⁴⁵⁴ Come ha notato Salvatore Settis, tra il Duecento e il Cinquecento il repertorio e lo stile dell'arte si andarono rinnovando profondamente, avendo come punto di riferimento lo stile antico. «Come da un nuovo testo “classico” emerso da una biblioteca monastica potevano trarsi nuovi vocaboli e nuovi artifici del discorso, così», osserva Settis, «un sarcofago visto in una chiesa poteva suggerire (secondo le norme puntualmente indicate da L.B. Alberti) nuovi “membri” – gesti, attitudini, schemi – da aggiungere alla propria “composizione”».⁴⁵⁵

Ciò che va preservato non è, quindi, per Alberti teorico dell'arte, il semplice *monumentum* dell'antichità, il ricordo 'archeologico' di un passato lontano; quello che egli cerca è la possibilità di un confronto *vivo* con l'antico, riconoscendo a questo la capacità di modularsi nel tempo e di interloquire col presente, come facevano Omero, Platone e Cicerone con Genipatro nel *Theogenius*. Per questa

Per questo disegno cfr. L. Bertolini, *Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ashburnham 1828, Appendice* in Leon Battista Alberti. *La biblioteca di un umanista*, cit., pp. 367-368. Su questo disegno, e sul confronto, da punto di vista architettonico, con gli antichi edifici romani ha scritto anche A. Grafton, *Leon Battista Alberti. Master builder of the Italian Renaissance*, New York, 2000; tr. it. *Leon Battista Alberti. Un genio universale*, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 298-342.

⁴⁵³ L.B. Alberti, *L'Architettura*, cit., p. 232. Nel latino (Id., *De re*, cit., p. 443): «Ergo rimari omnia, considerare, metiri, lineamentis picturae colligere nusquam intermittebam, quoad funditus, quid quisque attulisset ingenii aut artis, prehenderem atque pernoscerem».

⁴⁵⁴ Id., *L'Architettura*, cit., p. 38. Nel latino (Id., *De re*, cit., p. 69): «non quo eorum descriptionibus transferendis nostrum in opus quasi astricti legibus hereamus, sed quo inde admoniti novis nos proferendis inventis contendamus parem illis maioremve, si queat, fructum laudis assequi».

⁴⁵⁵ S. Settis, *Futuro del classico*, Torino, Einaudi, 2004, p. 58.

ragione, le *artes* non possono essere una mera riproduzione di ciò che furono in principio, perché questo significherebbe renderle mute, giacché la loro *storia* verrebbe negata. Così come le giornate di ogni individuo e le vite umane sono soggette al tempo e alle vicissitudini, allo stesso modo le *artes*, che maturano insieme agli uomini, sono legate a mutamenti e, inevitabilmente, hanno una loro storia. Alle opere, alle pitture, agli edifici, alle statue, spetta il compito di raccontare quella storia. *L'ars aedificatoria* ha una propria *istoria*, e il mutamento degli stili architettonici che avviene nei luoghi e nel tempo tramanda e restituisce, secondo Alberti, l'evoluzione e il succedersi delle necessità e delle aspirazioni dei popoli.⁴⁵⁶ Ed è, per Alberti, «dall'esempio degli antichi, dai consigli degli esperti, e

⁴⁵⁶ L.B. Alberti, *L'Architettura*, cit., pp. 237-239: «Quanto all'architettura essa ebbe [...] la sua rigogliosa giovinezza in Asia; in seguito si affermò in Grecia; da ultimo trovò in Italia la sua splendida maturità. Mi sembra infatti verosimile che i re asiatici, ricchissimi com'erano e con molto tempo a disposizione [...] si siano convinti dell'opportunità di avere edifici assai grandi e fastosi [...]. I risultati furono, oltre che imponenti, gradevoli. In seguito, pensando forse che oggetto delle lodi fosse la vastità degli edifici, e soprattutto che fosse degno del potere regio realizzare opere impossibili per i privati, i re presero gusto alle costruzioni colossali [...] fino all'idea pazzesca d'innalzare piramidi.[...] Passò in seguito l'architettura in Grecia, terra piena d'uomini di grande ingegno e dottrina; la popolazione amava assai adornare il proprio paese, e tra gli altri edifici attuati si distinse in modo particolare il tempio. Per il quale tennero d'occhio inizialmente le costruzioni assire ed egizie, e dopo un esame accurato si resero conto che in questo genere di lavori è da apprezzare in misura maggiore il contributo dell'artefice che quello del re e delle sue ricchezze. [...] In tal modo i Greci decisero che in tali imprese fosse proprio compito il tentar di superare quei popoli, non già nei doni della fortuna, che non era possibile, sì nella potenza dell'ingegno, per quanto stava in loro. Cominciarono dunque a desumere i fondamenti dell'architettura, come di tutte le altre arti, dal seno stesso della natura, e ad esaminare, meditare, soppesare ogni elemento con la massima diligenza e oculatezza. [...] Così si regolarono i Greci. In Italia, da principio, l'innato senso del risparmio suggerì agli abitanti di strutturare l'edificio nello stesso modo che un organismo animale. [...] Ma, conquistato l'impero mondiale, arsero quanto i Greci dal desiderio di abbellire il paese e la sua capitale. [...] Tutto il paese pullulò di ingegni innumerevoli che si dedicarono alla nostra disciplina: mi risulta che si trovarono a Roma nello stesso periodo settecento architetti [...] D'altra parte l'ininterrotta pratica del costruire edifici fece sì che l'architettura venisse sondata in ogni sua parte». Nel latino (Id., *De re*, cit., pp. 451, 453, 455): «Aedificatoria, quantum ex veterum monumentis percipimus, primam adolescentiae, ut sic loquar, luxuriam profudit in Asia; mox apud Graecos floruit; postremo probatissimam adeptam est maturitatem in Italia. Sic enim mihi fit veri simile: reges illos rerum affluentia et ocio abundantes [...] quod esse opus tectis grandioribus et pariete honestiore intelligerent [...]. Praestitit opus admirationem atque etiam gratiam.

Inde, quod laudari vasta fortassis opera sentirent, quodque in primis regium esse munus arbitrentur ea facere, quae privati non possent, operum immanitate delectari [...] usque pyramidum extollendarum [...]

Succesit Graecia. Ea quidem, quod ingeniis bonis atque eruditis floreret et flagraret cupiditate ornandi sui, cum caetera tum et templum in primis faciendum curavit. Hinc coepit Assyriorum Aegyptiorumque opera diligentius spectare, quoad intellexit quidem in istiusmodi laudari magis artificum manus quam opes regias [...]. Ex ea re suas esse partes instituit Graecia suscepto in opere id conari, ut quos fortunae opibus aequare non possent, hos, quoad in se esset, ingenii dotibus superaret: coepitque uti caeteras artes sic et hanc aedificatoriam ipso ex naturae gremio

da una pratica continua [che] s'è ricavata un'esatta conoscenza dei modi in cui opere meravigliose venivano condotte, e da questa conoscenza si sono dedotte delle regole importantissime; le quali non possono essere in guisa alcuna trascurate da chi vuole [...] costruire in modo non incompetente».⁴⁵⁷

Se l'*ars aedificatoria* ha un proprio passato che può essere raccontato e dal quale, a giudizio di Alberti, non si può prescindere, la *pittura* non solo ha una propria storia,⁴⁵⁸ seppure molto poco sia stato tramandato di essa,⁴⁵⁹ ma, a sua volta, ha il compito e la possibilità di trasmettere e narrare *istorie*. La pittura ha in sé un «forza divina», perché riesce a far rivivere anche coloro che sono morti da «molti secoli»,⁴⁶⁰ tanto che il volto di colui che ormai non esiste più, grazie all'*ars* pittorica, «vive lunga vita».⁴⁶¹ La «grandissima opera» del pittore, allora, non è quella di rendere sulla tavola un «colosso»⁴⁶² - è ancora specificato nel trattato - ma quella di tradurre sulla tavola, appunto, la *istoria*. Con ciò Alberti rivendicava alla pittura la capacità di trasmettere al proprio fruitore non un messaggio statico, morto, ma *vivo*, cioè «in moto».⁴⁶³ In altre parole, Alberti riconosce al pittore la competenza di restituire sulla tavola i «movimenti d'animo» e «i movimenti del corpo»⁴⁶⁴ cui ogni uomo è soggetto durante il corso della propria vita.

Ancora un'altra affermazione contenuta nel *De pictura* ci pare di rilievo e

petere atque educere, totamque tractare, totamque pernoscere, sagaci solertia prospiciens perpendensque. [...] Hae illi.

Italia tum primum pro innata frugalitate sic statuebat, in aedificio non secus atque in animante convenire [...] Sed parto imperio gentium cum non minore quam Graecia ornandae urbis studio et sui flagraret [...]. Cumque incredibili ingeniorum copia, qui in ea re exercerentur, abundaret, septingentos invenio Romae una fuisse architectos, quorum opera vix satis pro eorum meritis laudamus. [...] Caeterum aedificandorum operum cura et sollicitudine nusquam intermissa ita discussam reddidit artem hanc aedificatoriam».

⁴⁵⁷ L.B. Alberti, *L'Architettura*, cit., p. 241. Nel latino (Id., *De re*, cit., p. 457): «Itaque superiorum exemplis et peritorum monitis et frequenti usu, admirabilium operum efficiendorum absolutissima cognitio, ex cognitione praecepta probatissima deprompta sunt; quae qui velint [...] non ineptissimi esse aedificando, prorsus neglexisse nulla ex parte debeant».

⁴⁵⁸ Id., *De pictura*, cit., p. 46: «Secondo la sentenza de' poeti, quel Narciso convertito in fiore essere della pittura stato inventore [...] Diceva Quintiliano ch'è pittori antichi soleano circoscrivere le ombre al sole, e così si trovò questa arte cresciuta. Sono chi dicono un certo Filocle egitto, e non so quale altro Cleante furono di questa arte tra i primi inventori. Gli Egizi affermano tra loro bene anni se' milia».

⁴⁵⁹ Cfr. *ivi*, pp. 46, 48.

⁴⁶⁰ *Ivi*, p. 44.

⁴⁶¹ *Ibid.*

⁴⁶² *Ivi*, p. 60.

⁴⁶³ *Ivi*, p. 64.

⁴⁶⁴ *Ivi*, p. 71.

riconduce all'immagine della storia che, al pari di un mosaico, si compone di frammenti, i quali, ancorché piccoli, se bene abbinati, possono restituire un intero che diversamente rimarrebbe sconosciuto. Secondo l'autore, per ottenere in pittura *quel* risultato, quell'*intero*, cioè l'*istoria*, è necessario dipingere non solo i *corpi* che sono parti di quell'intero, della storia, ma anche «parte de' corpi i membri, parte de' membri la superficie»,⁴⁶⁵ come se Alberti lasciasse intendere ai suoi lettori che ogni momento della storia comprende sempre in sé, come il corpo con le membra e le membra con le superfici, altre parti, più frammentate e di minore durata, ma sempre utili e indispensabili alla costruzione di una storia complessiva. Anche sotto questo punto di vista, dunque, il presente, per Alberti, diviene una ricomposizione di frammenti del passato; una ricomposizione e giustapposizione di elementi che, come già si è notato, comportano in sé un messaggio nuovo e soprattutto la certezza di una comunicazione *attiva*, basata sul dialogo tra ciò che è raffigurato (seppure questo appartenga a un lontano passato) e il soggetto fruitore. Infatti, la *pictura*, in quanto *cosa viva*, non solo riproduce i movimenti degli animi e dei corpi, ma essa stessa genera *movimento*⁴⁶⁶ nell'animo e nel corpo di chi la osserva, per una simpatetica relazione con le espressioni e i gesti di coloro che vi sono raffigurati.⁴⁶⁷

Dunque, il tempo e il suo scorrere sono rappresentati anche attraverso le arti. *Litterae* e *artes* sono, per Alberti, strumenti che permettono di dialogare con un tempo passato, anche molto remoto. Forse non consentono di conservare il tempo, azione impossibile da praticare secondo la tesi di Lionardo nella *Famiglia*, ma, nell'ambito della masserizia di quel bene, sono capaci di ricondurre gli uomini alla conoscenza di esperienze passate, a utili *exempla* sulla base dei quali gestire al meglio i beni (animo, corpo e tempo) nel presente.

⁴⁶⁵ *Ivi*, p. 60.

⁴⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 70: «Poi moverà l'istoria l'animo quando gli uomini ivi dipinti molto porgeranno suo proprio movimento d'animo».

⁴⁶⁷ Cfr. *supra*, nota 171.

5C.

La “chiusura di un circolo”

Se le ipotesi riguardo al rapporto tempo/*artes* fino a ora proposte possono essere considerate valide, se si ammette, cioè, come possibile la connessione tra l'amministrazione del tempo e la costruzione delle arti, ci appare che possa essere considerata lecita un'altra supposizione (che, per la verità, è sottesa a tutto il lavoro), la quale riguarda il tema della maschera e della virtù e il loro rapporto con il tempo. Si reputa che, come le arti, anche la maschera, che con quelle ha una forte connessione, sia strumento tramite il quale si rende attuabile una gestione del tempo.

Specifichiamo fin da ora che la maschera non si configura come mezzo per intervenire sul tempo lineare del *Fatum*, giacché esso, come si è già notato sopra, scorre in modo *lineare e irreversibile* verso una meta stabilita e lo fa al di là di ogni aspirazione e azione umana. Tra l'altro - vale la pena notarlo - è proprio al termine della vita di ognuno (termine *fatalmente* stabilito), che le maschere si sciolgono perdendo ogni funzione. La maschera, dunque, non può interagire con il *fatum* ma è, allo stesso tempo, strumento attraverso il quale destreggiarsi tra i movimenti oscillatori della vita, tra le necessità che continuamente sollecitano una relazione più facile e amichevole *inter cives*. Proprio per queste ragioni, essa ha la prerogativa di intervenire nell'amministrazione di quel tempo che l'uomo può chiamare suo *proprio*, e che anche non compete più al *fatum* gestire, ma all'uomo stesso.

Tra tutte le maschere - si è già visto - quella del virtuoso è la più efficace nel giovare all'uomo per la costruzione di una dimensione diversa da quella di una belligeranza più o meno costante tra cittadini. Ciò avviene perché il virtuoso è capace di richiamare a sé, impiegando al meglio il proprio tempo (con l'esercizio costante in opere lodevoli), la natura che apparteneva all'uomo all'inizio della sua storia, e che le condizioni esterne lo avevano costretto ad affiancare a un'altra natura, del tutto diversa se non opposta.

Stanti queste premesse, la *masserizia* del tempo intesa come *attività del virtuoso*, porta a considerare che *l'adoperare* il tempo si concretizzi non solo in

un'ottima gestione dei programmi giornalieri (come faceva Giannozzo) e di esercizio in cose lodevoli. La *persona* (maschera) virtuosa con la sua pratica in cose «magnifice e ample»,⁴⁶⁸ permette di fare ritorno, anche solo idealmente, a un momento originario e felice della storia dell'uomo. In altre parole, ci sembra che Alberti proponga, attraverso il concetto di maschera declinato in particolare in quello di virtù, la concretizzazione di un uso 'proprio' del tempo, cioè di un uso lasciato a discrezione dell'uomo. Un recupero che, tra l'altro, avviene anche attraverso la formazione sugli insegnamenti indicati dagli *antichi* filosofi che, a propria volta, gestirono il tempo tanto da tramandare, assai filantropicamente, utili precetti ai posteri.

All'inizio di questo lavoro avevamo premesso come la necessità della costruzione di un *artificio* fosse strumentale, per Alberti, al superamento di una condizione di originaria indigenza per il genere umano. Avevamo altresì specificato come, allo stesso tempo, il tentativo di cambiamento di uno stato iniziale fosse incentrato non solo su tale aspetto, ma anche sull'istanza di raggiungere i tre scopi che la natura aveva prescritto agli uomini come fini della loro propria vita, cioè l'«usare le cose, essere virtuoso, e diventare felice».⁴⁶⁹

L'idea che tra gli usi propri del tempo Alberti possa riconoscere anche quello di un ritorno, ancorché solo ideale, a uno stato di originaria bontà dell'uomo, ci porta a concludere che quei tre fini dichiarati dall'umanista sono finalmente raggiungibili dal genere umano. Il virtuoso, infatti, può diventare (o riscoprirsi) tale proprio perché gli è consentito attingere a quella primitiva caratteristica che egli conserva in una remota parte di sé. Un ritorno al passato, inteso, appunto, come ricostruzione della virtù e che si può concretizzare solo attraverso l'*usare bene* quei beni suoi propri. In questa fase di riappropriazione di un'indole originaria, come abbiamo già anticipato, l'uso della maschera diventa essenziale. Infatti, per l'uomo che all'inizio della sua storia ha fatto

⁴⁶⁸ L.B. Alberti, *I libri della Famiglia*, cit., p. 58: «Voglionsi adunque e' garzoni dal primo di usarli tra gli uomini ove e' possino imparare più virtù che vizio, e fino da piccioli cominciarli a fare virili usandogli ed essercitandogli in cose quanto nella loro età si possa magnifice e ample». Cfr. anche *supra*, nota 238.

⁴⁶⁹ Cfr. *supra*, nota 238.

dell'artificializzazione di se stesso la modalità di relazione con l'esterno, la maschera, declinata nella *virtù*, si viene a configurare come strumento necessario per mantenere tutte le prerogative positive della propria indole senza con ciò perdere le peculiarità legate all'utilizzo di strumenti artificiali (ad esempio, *le artes*) che, seppure frutto della mente umana, rientrano nel *naturale* processo di sviluppo delle capacità del genere umano.

Soddisfatte queste condizioni, cioè l'adoperare correttamente i beni propri e divenire virtuosi, si delinea, quasi come naturale conseguenza, la realizzazione del terzo fine della vita: il raggiungimento della felicità. Una felicità duratura, dunque, perché non fondata sui beni effimeri della fortuna, e anche una felicità *profonda* e con un carattere *fortemente umano* (nonostante Alberti dichiarare ne *I libri della Famiglia* che colui che reca dispiacere agli uomini dispiace anche a Dio, e perciò non può definirsi felice). *Profonda*, dunque, perché affonda le sue radici nell'indole originaria dell'uomo; *fortemente umana* perché quella conquista non si raggiunge se non con l'esercizio e la messa all'opera di beni propri dell'uomo e delle *artes* che a essi sono connesse.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI ALBERTI

Trattati d'arte

ALBERTI L.B., *L'Architettura*, tradotta in lingua fiorentina da Cosimo Bartoli, Gentilhomme, et Academico Fiorentino, in Venetia, appresso Francesco Franceschi, Senese, 1565

ALBERTI L.B., *De re aedificatoria libri decem*, a cura di G. Orlandi e P. Portoghesi, Milano, il Polifilo, 1966

ALBERTI L.B., *L'Architettura*, Milano, il Polifilo, 1989

ALBERTI L.B., *L'art d'édifier*, texte traduit du latin, présenté et annoté par P. Caye e F. Choay, Paris, Edition du Seuil, 2004

ALBERTI L.B., *De Pictura* (volgare) in Id., *Opere volgari*, a cura di C. Grayson, III, Bari, Laterza, 1973, pp. 7-106

ALBERTI L.B., *De Pictura* (latino) in Id., *Opere volgari*, a cura di C. Grayson, III, Bari, Laterza, 1973, pp. 9-107

ALBERTI L.B., *De statua*, ed. a cura di M. Collareta, Livorno, Sillabe, 1999

Trattati morali

ALBERTI L.B., *Dello amministrare la ragione*, in *Opuscoli morali di Leon Battista Alberti gentil'huomo fiorentino*, in Venetia, appresso Francesco Franceschi senese, 1568

ALBERTI L.B., *I libri della Famiglia*, a cura di R. Romano e A. Tenenti, Torino, Einaudi, 1972

ALBERTI L.B., *I libri della Famiglia*, a cura di R. Romano e A. Tenenti, nuova ed. a cura di F. Furlan, Torino, Einaudi, 1994

ALBERTI L.B., *Theogenius*, in Id., *Opere volgari*, II, a cura di C. Grayson, Bari, Laterza, 1966, pp. 55-106.

ALBERTI L.B., *De iciarchia*, in Id., *Opere volgari*, II, a cura di C. Grayson, Bari, Laterza, 1996, pp. 187-286.

ALBERTI L.B., *Profugiorum ab aerumna*, in Id., *Opere volgari*, II, a cura di C. Grayson, Bari, Laterza, 1966, pp. 107-183.

ALBERTI L.B., *Sentenze pitagoriche* in Id., *Opere volgari*, II, a cura di C. Grayson, Bari, Laterza, 1966, pp. 299-300.

Commedie e racconti

LEONIS BAPTISTAE ALBERTI FLORENTINI *Momus*, Romae, Iacobus Mazochius, 1520

ALBERTI L.B., *Momus o del principe*, ed. a cura di G. Martini, Bologna, Zanichelli, 1942

ALBERTI L.B., *Le intercenali*, a cura di I. Garghella Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1998

ALBERTI L.B., *Intercenales*, a cura di F. Bacchelli e L. D'Ascia, Bologna, Pendragon, 2003

ALBERTI L.B., *Apologhi*, a cura di M. Ciccuto, Torino, Aragno, 2003

Lettere e opuscoli amatori

ALBERTI L.B., *De amore*, in Id., *Opere volgari* a cura di C. Grayson, III, Bari, Laterza, 1973, pp. 249-266.

ALBERTI L.B., *Deifira*, in Id., *Opere volgari*, III, Bari, Laterza, 1973, pp. 223-248.

ALBERTI L.B., *Ecatonfilea*, in Id., *Opere volgari*, III, Bari, Laterza, 1973, pp. 197-219

Altri scritti

ALBERTI L.B., *Il testamento di Leon Battista Alberti. Il manoscritto Statuti Mss. 87 della Biblioteca del Senato della Repubblica 'Giovanni Spadolini'*, a cura di E. Bentivoglio, Roma, Gangemi, 2005

ANONIMO, *Leonis Baptistae de Albertis vita*, ed. a cura di R. Fubini e A. Menci Gallorini, «Rinascimento», ser. 2, 12 (1972), pp. 68-78

ANONIMO, *Vita di Leon Battista Alberti*, in *Opere Volgari*, Firenze, Tipografia Galileiana, 1843, pp. XCI-CIX.

FONTI

ARISTOTELE, *De animalibus*, in *Aristotelis Opera omnia*, Parisiis, Editore Ambrosio Firmin Didot, Institutum Franciae Typographo, 1854

ARISTOTELE, *De partibus animalium*, in *Aristotelis Opera omnia*, Parisiis, Editore Ambrosio Firmin Didot, Institutum Franciae Typographo, 1854

ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di C.A. Viano, Torino, Utet, 1974

ARISTOTELE, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Bari, Laterza, 1997

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Milano, BUR, 1998

AVERLINO A. detto il Filarete, *Trattato di Architettura* (1464), a cura di A.M. Finoli e L. Grassi, Milano, il Polifilo, 1972

CASTIGLIONE B., *Il libro del cortegiano*, a cura di e. Bonora, Milano, Mursia, 1972

CICERONE, *De legibus*, traduzione e note di A. Resta Barrile, Bologna, Zanichelli, 1972

CICERONE, *Orator*, a cura di G. Norcio, Torino, Utet, 2000

CICERONE, *De natura deorum*, Milano, BUR, 2007

ESIODO, *Teogonia*, a cura di A. Colonna, Torino, Utet, 1977

ESOPPO, *Favole*, a cura di C. Benedetti, Milano, Mondadori, 1996

SANSOVINO F., *Venetia città nobilissima et singolare descritta da Sansovino con nove et copiose aggiunte di Giustinian Martinioni*, in *Venetia*, appresso Stefano Curti, MCDLXIII

FILELFO F., *Dissertazioni fiorentine sull'esilio* (1440), ed. consultata in *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di E. Garin, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi Editore, 1952, pp. 495 - 516

VASARI, G. *Le vite de' più eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani, da Cimabue insino a' tempi nostri*, Firenze, Lorenzo Torrentino, 1550. Ed. consultata, a cura di L. Bellosi e A. Rossi, Torino, Einaudi, 1986

LANDINO C., *Comento di Christofophoro Landino Fiorentino sopra la Commedia di Dante Alighieri poeta fiorentino*» ed. consultata a cura di P. Procaccioli, Roma, Salerno editrice, 2001

OVIDIO, *Metamorfosi*, a cura di N. Scivoletto, Torino, UTET, 2000.

LUCREZIO, *De rerum natura*, a cura di A. Schiesaro, Torino, Einaudi, 2003

PINDARO, *Le pitiche*, a cura di B. Gentili P. Angeli Bernardini E. Cignano e P. Giannini, Milano, Mondadori, 1995

PLATONE, *Timeo*, ed. consultata a cura di G. Lozza, Milano, Mondadori, 1994.

PLATONE, *Repubblica*, a cura di F. Sartori, Roma - Bari, Laterza, 2005

SENECA, *Lettere a Lucilio*, testo e versione di B. Giuliano, Bologna, Zanichelli, 1986

SCAMOZZI V., *L'idea dell'architettura universale*, Venetia, V. Scamozzi, 1615

UGO DI SAN VITTORE, *Didascalicon*, traduzione italiana di V. Liccaro, Milano, Rusconi, 1987

VITRUVIO, *De Architectura*, a cura di P. Gros, Torino, Einaudi, 1997

LETTERATURA SECONDARIA

AA.VV., *I libri posseduti e letti*, in *Leon Battista Alberti. La biblioteca di un umanista*, Firenze, Mandragora, 2005, pp. 389-510

ACIDINI C., *Alberti, il Della Pittura, i pittori: appunti fiorentini*, in *L'uomo del Rinascimento. Leon Battista Alberti e le arti a Firenze tra ragione e bellezza*, a cura di C. Acidini e G. Morolli, Firenze, Mandragora/Maschietto editore, 2006, pp. 19-25.

ACIDINI C., *La corona del Certame*, in *L'uomo del Rinascimento. Leon Battista Alberti e le arti a Firenze tra ragione e bellezza*, a cura di C. Acidini e G. Morolli, Firenze, Mandragora/Maschietto editore, 2006, pp. 121-123

ANGELINI A., *L'Architettura come «ombra d'un sogno»*, in *Il pensiero simbolico nella prima età moderna*, a cura di A. Angelini e P. Caye, Firenze, Olschki, 2007, pp. 59-97

BENIGNI P., *Tra due testamenti: riflessioni su alcuni aspetti problematici della biografia albertiana*, in E. Bentivoglio (a cura di), *Il testamento di Leon Battista Alberti. Il*

- manoscritto Statuti Mss. 87 della Biblioteca del Senato della Repubblica 'Giovanni Spadolini'. I tempi, i luoghi, i protagonisti*, Roma, Gangemi, 2005, pp. 73-80
- BERTOLINI L., *Leon Battista Alberti*, «Nuova informazione bibliografica» 2/04, Bologna, il Mulino, 2004, pp. 245-287.
- BERTOLINI L., *Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ashburnham 1828 Appendice in Leon Battista Alberti. La biblioteca di un umanista*, Firenze, Mandragora, 2005, pp. 367-368
- BERTOLINI L., *La data della Sòfrona e del De Amore di Leon Battista Alberti*, «Schede Umanistiche», 1, 2005, pp. 238-248.
- BERTOLINI L., *Il Certame coronario*, in *L'uomo del Rinascimento. Leon Battista Alberti e le arti a Firenze tra ragione e bellezza*, a cura di C. Acidini e G. Morolli, Firenze, Mandragora/Maschietto editore, 2006, pp.119-120
- BERTOLINI L., *Per la biblioteca greca dell'Alberti*, in *Leon Battista Alberti. La biblioteca di un umanista*, Firenze, Mandragora, 2005, pp. 101-104
- BORSI F., *Leon Battista Alberti, L'opera completa*, Milano, Electa, 1996⁵
- BORSI S., cfr. *Testimonianze biografiche in L'uomo del Rinascimento. Leon Battista Alberti e le arti a Firenze tra ragione e bellezza*, a cura di C. Acidini e G. Morolli, Firenze, Mandragora/Maschietto editore, 2006, pp. 73-75
- BORSI S., *Momus o del Principe. Leon Battista Alberti, i papi, il giubileo*, Firenze, Edizioni Polistampa, 2006
- BOSCHETTO L., *Leon Battista Alberti e Firenze*, Firenze, Olschki, 2000
- BOSCHETTO L., *Nuove ricerche sulla biografia e gli scritti volgari*, «Interpres» 20, 2001, 180-212
- BULGARELLI M., *Rappresentazione, natura e artificio nell'opera di Alberti*, in *Leon Battista Alberti. Teorico delle arti e gli impegni civili del «De re aedificatoria»*. Atti dei convegni internazionali del Comitato Nazionale VI centenario della nascita di Leon Battista Alberti, Mantova 17-19 ottobre 2002 e Mantova 23-25 ottobre 2003, II, a cura di A. Calzona, F.P. Fiore, A. Tenenti, C. Vasoli, Firenze, Olschki, 2007, pp. 571-603.
- BURCKHARDT J., *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Basilea, 1860. (Tr. it. *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Firenze, Sansoni, 1943).
- BURROUGHS C., *Alberti, Bruni, Vitruvio: Polemiche e divergenze sulla questione delle origini*, in *Leon Battista Alberti teorico delle arti e degli impegni civili del «De re aedificatoria»*, a cura di A. Calzona, F.P. Fiore, A. Tenenti, C. Vasoli, II, Firenze, Olschki, 2007, pp. 517-536

CANFORA D., *Alberti e Lucrezio*, in *Alberti e la tradizione: per lo smontaggio dei mosaici albertiani*. Atti del convegno internazionale del Comitato Nazionale VI centenario della nascita di Leon Battista Alberti, Arezzo, 23-24-25 settembre 2004, a cura di R. Cardini e M. Regoliosi, Firenze, Polistampa, 2007, pp. 269-286

CARDINI R., *Mosaici. Il «memico» dell'Alberti*, Roma, Bulzoni, 1990

CARDINI R., *Alberti e i libri*, in *Leon Battista Alberti. La biblioteca di un umanista*, Firenze, Mandragora, 2005, pp. 21-36

R. CARDINI, *Alberti a Firenze*, in R. Cardini e M. Regoliosi (a cura di) *Alberti e la cultura del Quattrocento*. Atti del convegno internazionale del Comitato Nazionale VI Centenario della Nascita di Leon Battista Alberti, Firenze, 16, 17, 18 dicembre 2004, Firenze, Polistampa, 2007, pp. 223 -266.

CARENA C., *Uomini e animali nella fisiognomica antica*, in *La metamorfosi del ritratto*, Firenze, Olschki, 2002, pp. 13-32.

CAROLI F., *Storia della fisiognomica. Arte e psicologia da Leonardo a Freud*, Milano, Leonardo, 1998

CASSANI A.G., *La fatica del costruire. Tempo e materia nel pensiero di Leon Battista Alberti*, Milano, Unicopli, 2004²

CASSANI A.G., *Et flores quidem negligitis: saxa admirabimur? Sul conflitto natura-architettura in L.B. Alberti*, «Albertiana», vol. VIII, 2005, pp. 57-83.

CASSIRER E., *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, ed. italiana *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Milano, La Nuova Italia, 2001

CATANORCHI O., *Tra politica e passione. Simulazione e dissimulazione in Leon Battista Alberti*, «Rinascimento», XLV, 2005, pp.137-177.

CATANORCHI O., *Appunti sulla misoginia albertiana*, in «Bruniana & Campanelliana», XII, 1, 2006, pp. 157-165

CILIBERTO M., *L'occhio di Atteone. Nuovi studi su Giordano Bruno*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2002

CILIBERTO M., *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2005

DE MARIA S., RAMBALDI S., *Leon Battista Alberti archeologo in Leon Battista Alberti umanista e scrittore*, atti del convegno internazionale del Comitato Nazionale VI centenario della nascita di Leon Battista Alberti, Arezzo, 24-25-26 giugno 2004, a cura di R. Cardini e M. Regoliosi, Firenze, Polistampa, 2007, pp. 123 -163.

DI GRADO A., *Dissumulazioni. Alberti, Bartoli, Tempio*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta–Roma, 1997

DONATI G., *Léon Battista Alberti: vie et theorie*, Liège-Bruxelles, Mardaga, 1989

FLASCH K., *Nicolò Cusano e Leon Battista Alberti*, in *Leon Battista Alberti e il Quattrocento. Studi in onore di Cecil Grayson e Ernst Gombrich*, atti del convegno internazionale, Mantova, 29 - 31 ottobre 1998, a cura di I. Chiavoni, G. Ferlisi, M.V. Grassi, Firenze, Olschki, 2001, 371-380

FUBINI R. E MENCI GALLORINI A., *L'Autobiografia di Leon Battista Alberti. Studio ed edizione*, «Rinascimento», ser. 2, 12 (1972), pp. 21-66

FURLAN F., *Studia albertiana. Lectures et lecteurs de Leon Battista Alberti*, Torino, Aragno, Paris, Vrin, 2003

E. GARIN, *Leonardo Bruni: politica e cultura*, in *Leonardo Bruni cancelliere della repubblica di Firenze*, Atti del convegno (Firenze, 2-29 ottobre 1987), Firenze, Leo Olschki editore, 1990, pp. 3-14

GARIN E., *Venticinque intercenali inedite e sconosciute di Leon Battista Alberti*, «Belfagor», XIX, n. 4, luglio 1964, pp. 379-396.

GARIN E., *Il pensiero di Leon Battista Alberti e la cultura del Quattrocento*, «Belfagor», 27, 1972, pp. 501-521.

GARIN E., *Il pensiero di Leon Battista Alberti: carattere e contrasti*, «Rinascimento», 12, 1972, pp. 3-20.

GARIN E., *Studi su Leon Battista Alberti in Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Bari, Laterza, 1975, pp. 131-196

GRAFTON A., *Leon Battista Alberti. Master builder of the Italian Renaissance*, New York, 2000; tr. ita *Leon Battista Alberti. Un genio universale*, Roma-Bari, Laterza, 2003

GRAYSON C., *Alberti e l'antichità*, «Albertiana», II, 1999, pp. 31-41.

KRISTELLER P.O., *Il sistema moderno delle arti*, ed. it. a cura di P. Bagni, Firenze, Uniedit, 1977

LE GOFF J., *Tempo della chiesa e tempo del mercante*, Torino, Einaudi, 1977

MANCINI G., *Vita di Leon Battista Alberti*, Roma, Bardi Editore, 1971

MAROLDA P., *Crisi e conflitto in Leon Battista Alberti*, Roma, Bonacci Editore, 1988

MASSALIN P., *Una nuova fonte sulla nascita dell'Alberti: Il ms. Conv. Sopp. I ix 3 della Bibl. Nazionale di Firenze*, «Albertiana», VII, 2004, pp. 237-246

MASSALIN P., *Gli Alberti: "gente sode e ricche"*, in *L'uomo del Rinascimento. Leon Battista Alberti e le arti a Firenze tra ragione e bellezza*, a cura di C. Acidini e G. Morolli, Firenze, Mandragora/Maschietto editore, 2006, pp. 51-55

MCLAUGHLIN M., *Alberti e le opere retoriche di Cicerone*, in R. Cardini e M. Regoliosi (a cura di) *Alberti e la tradizione: per lo smontaggio dei mosaici albertiani*, atti del convegno internazionale del Comitato Nazionale VI centenario della nascita di Leon Battista Alberti, Arezzo, 23-24-25 settembre 2004, a cura di R. Cardini e M. Regoliosi, Firenze, Polistampa, 2007, pp. 181-210.

MOROLLI G., *Il cantiere e l'idea: la res aedificatoria fra ars e ratio*, in *L'uomo del Rinascimento. Leon Battista Alberti e le arti a Firenze tra ragione e bellezza*, a cura di C. Acidini e G. Morolli, Firenze, Mandragora/Maschietto editore, 2006, pp. 41-50

PANZA P., *Leon Battista Alberti. Filosofia e teoria dell'arte*, Milano, Guerini e Associati, 1999.

PAOLI M., *L'idée de Nature chez Leon Battista Alberti (1404-1472)*, Paris, Honoré Champion Éditeur, Paris, 1999

PAOLI M., *Leon Battista Alberti 1404-1472*, Paris, Les Étudiants de l'imprimeur, 2004; ed. ita. M. Paoli, *Leon Battista Alberti*, Torino, Bollati Boringhieri 2007

PONTE G., *La datazione del Theogenius di Leon Battista Alberti*, «Convivium», n.s. XXIII, 1955, pp. 150-174

PONTE G., *Lepidus e Libripeta*, «Rinascimento», XII, 1972, pp. 237-265.

REGOLIOSI M., *Montaggio di testi nella Famiglia*, in R. Cardini e M. Regoliosi (a cura di) *Alberti e la tradizione: per lo smontaggio dei mosaici albertiani*, atti del convegno internazionale del Comitato Nazionale VI centenario della nascita di Leon Battista Alberti, Arezzo, 23-24-25 settembre 2004, a cura di R. Cardini e M. Regoliosi, Firenze, Polistampa, 2007, pp. 211-241.

RINALDI R., *«Melancholia Christiana». Studi sulle fonti di Leon Battista Alberti*, Firenze, Olschki, 2002

ROSSI G., *Lo scaffale giuridico nella biblioteca di Leon Battista Alberti in Leon Battista Alberti. La biblioteca di un umanista*, Firenze, Mandragora, 2005, pp. 165-174

SCALINI M., *Lo Stemma degli Alberti in L'uomo del Rinascimento. Leon Battista Alberti e le arti a Firenze tra ragione e bellezza*, a cura di C. Acidini e G. Morolli, Firenze, Mandragora/Maschietto editore, 2006, p. 55

SETTIS S., *Futuro del classico*, Torino, Einaudi, 2004

SIMONCINI S., *L'avventura di Momo nel Rinascimento*, in «Rinascimento», serie 2, vol. XXXVIII, 1998, pp. 405-454

SINISGALLI R. nel *Il nuovo De pictura di Leon Battista Alberti*, Roma, Edizioni Kappa, 2006

VASOLI C., *Alberti e la cultura filosofica*, in R. Cardini e M. Regoliosi (a cura di) *Alberti e la cultura del Quattrocento*. Atti del convegno internazionale del Comitato Nazionale VI Centenario della Nascita di Leon Battista Alberti, Firenze, 16, 17, 18 dicembre 2004, Firenze, Polistampa, 2007, pp. 19-56.

VESCOVO P., *La Virtù e i papagioni. Dosso Dossi e lo pseudo Luciano (Leon Battista Alberti)*. «Lettere italiane», 51:3, Firenze, Olschki, luglio/settembre, 1999, pp. 418-433.

ZUBOV V.P., *La théorie architecturale d'Alberti*, «Albertiana», IV, 2001, pp. 87-98