

1. La cultura come fondamento della comunità e della società e il ruolo prioritario della poesia

Gianvincenzo Gravina (1664-1718) è preoccupato per le sorti della cultura del suo tempo. In un passo del *Discorso di Bione Crateo sopra l'Endimione di Erilo Cloneo* (1692) si leggono affermazioni che non lasciano spazio a dubbi riguardo allo stato d'animo che caratterizza il pensatore calabrese (come è noto, Gravina era nativo di Roggiano, nei pressi di Cosenza), secondo cui «si sono da volgari insegnamenti sparsi semi di vane e odiose questioni di pure voci, dalle quali non senza commiserazione e doglia veggiamo aggirate e sconvolte le menti di tanti scrittori [...] che perderon la vita dietro a mille ciance e vane controversie»¹. Sin dalla fase giovanile, dunque, Gravina evidenzia un certo disagio per i fenomeni deteriori che dominano la scena culturale e sociale italiana, mentre, per contro, si fa strada in lui il bisogno di trovare soluzioni adeguate alle questioni più pregnanti e urgenti della sua epoca.

L'inquietudine si coglie già in quella che viene considerata la sua prima opera, il *De lingua etrusca dialogus* (1690), nella quale utilizzando la maschera di Callidoro, l'autore roggianese immagina di rispondere ad un fantomatico interlocutore di nome Lesbonico. Al centro dell'attenzione vi è la questione della ricerca di una lingua comune, della quale l'Italia è ancora sprovvista, che non abbia soltanto la necessità di porsi come strumento di comunicazione fra persone appartenenti ad aree regionali diverse, ma che sia invece soprattutto veicolo di espressione di profondi significati a livello culturale, sociale e civile. Si intravede, così, uno dei tratti più caratteristici della personalità di Gravina, ossia la tendenza a far coincidere la cultura con tutto quel sistema di imprescindibili valori etici, visti come l'ossatura portante dell'intera società.

La preferenza accordata da Gravina alla lingua toscana (in primo luogo a quella fiorentina) si deve al fatto che essa è l'unica fra le lingue italiche ad essere assunta al rango di lingua letteraria, grazie al contributo di autori come Dante²,

¹ G. Gravina, *Discorso di Bione Crateo sopra l'Endimione di Erilo Cloneo* (d'ora in poi *Discorso sopra l'Endimione*), in Id., *Scritti critici e teorici*, a cura di A. Quondam, Bari, Laterza, p. 52.

² Il richiamo di Gravina a Dante, in passato, è stato oggetto di forti semplificazioni agiografiche e biografiche (si prenda come esempio F. Balsano, *La Divina Commedia giudicata da Gian Vincenzo Gravina* [1867], Roggiano Gravina [CS], 1988). Fortunatamente, nel corso della seconda metà del Novecento il dantismo di Gravina è stato affrontato in maniera decisamente più critica da autori come Badaloni, Ghisalberti, Quondam, i quali hanno avviato un ripensamento delle pagine che l'autore calabrese dedica a Dante. Più recentemente, il rapporto Gravina-Dante è stato approfondito da studiosi come A. Placella, *Gravina e l'universo dantesco*, introduzione di F. Lomonaco, Napoli, Guida, 2003; F. Lomonaco, *Dante in Gravina e Vico: a proposito di una recente interpretazione*, in *La filosofia generosa. Studi in onore di Anna Escher Di Stefano*, a cura di F. Coniglione - R. Longo, Acireale (CT)-Roma, Bonanno, 2006, pp. 399-410; Id., *Introduzione a G. Gravina, Della Ragion Poetica*, a cura e con introduzione di F. Lomonaco, Scisciano (NA), 2021, pp. XIV-XX. Occorre sottolineare il fatto che Gravina, soprattutto per quel che riguarda l'accusa di rozzezza e di oscurità della lingua, opera una decisa rivalutazione di Dante, in questo allineandosi ad un altro calabrese, Tommaso Campanella. In particolare, la complessità del mondo dantesco e il forte travaglio speculativo che il fiorentino opera tra scienza, poesia, teologia e filosofia sono evidenziati con grande cura da Gravina che oltrepassa, così, la lettura semplicistica dei grammatici pedanti, atta a considerare Dante secondo regole

Petrarca e Boccaccio. Per tale ragione, essa, avvalendosi pure dell'apporto dell'Accademia della Crusca, supera la dimensione locale e può essere ritenuta lingua colta al pari di quella greca e di quella latina, fermo restando che queste ultime possiedono però un grado di solennità ineguagliabile per qualsiasi lingua moderna³. Secondo Gravina, il successo del fiorentino sugli altri volgari non deve intendersi come un semplice diritto di primogenitura, ma deve essere inquadrato come una scelta culturale ben precisa, derivante dal prezioso lavoro dei suoi scrittori, capaci di trarre esempio dai greci e dai latini⁴. Ben vengano pure scrittori provenienti da altre aree regionali⁵, purché la lingua comune che ne deriva sia al passo con i tempi e possieda un quadro normativo di riferimento formulato dai poeti e dagli scrittori, al fine di risultare chiara ed efficace sotto il profilo di quei valori civili che occorre promuovere ed estendere in modo ampio e coinvolgente⁶.

Che il problema di un corretto e limpido uso della lingua sia legato a questioni morali e civili lo dimostrano, del resto, le riflessioni che Gravina effettua nell'ambito dell'opera intitolata *Hydra Mystica sive de corrupta morali*

astratte e fuorvianti. Sull'argomento mi permetto di segnalare pure G.A. Gualtieri, *Gian Vincenzo Gravina tra estetica, etica e diritto. Dialoghi, discorsi, trattati*, Venezia, Marsilio, 2021, pp. 17-27.

³ Non casualmente, Gravina qualche anno più tardi scriverà il *De lingua latina dialogus* (1696), manifestando tutto il suo interesse per il classicismo ed evidenziando una forte critica alle invasioni barbariche, ree di aver causato una dolorosa frattura nella continuità della tradizione linguistica latina, sanata solamente con l'acquisizione dei discendenti dei barbari alla romanità (sull'argomento si veda G. Costa, *Le antichità germaniche nella cultura italiana da Machiavelli a Vico*, Napoli, Bibliopolis, 1977, pp. 235-243, in particolare pp. 236-237). Secondo Gravina un confronto fra le lingue volgari e le lingue greca e latina sarà improponibile, fino a quando non si chiarirà che vi è un rapporto di filiazione fra le prime e le seconde, le cui strutture devono fungere da esempio; nel dialogo, infatti, Gravina pone in bocca ad Emmanuel Marti le seguenti parole: «Cum illa et origine et auctoritate et dignitate linguis caeteris antecellat maxime, ac tanto caeteris praestet quanto proli parentes rivis flumen. Neque vernaculae, quae a latina tanquam a capite perfluunt, retineri et conservari possent, nisi ad latinam atque inde ad graecam, quae omnium fons est et origo revocarentur» (G. Gravina, *De lingua latina dialogus*, in *Scritti critici e teorici*, cit., p. 127).

⁴ «Scriptores tantummodo discrimina linguarum constituunt [...]. At principes scriptorum et insignes, qui caliginem tenebricosae illius aetatis et barbariem, qua olim Italia obruebatur, excusserint, e Florentia prodierunt, iidemque cultum et orationis ornamenta, ex Latinorum et Graecorum fontibus ad suam linguam primi deduxerunt» (G. Gravina, *De lingua etrusca dialogus*, in Id., *Scritti critici e teorici*, cit., p. 17).

⁵ «ut Torquatum Taxum neapolitanum redigendum curet in umerum auctorum, quorum libris recte pureque scribendi regulae ac exempla concluduntur» (ivi, p. 13).

⁶ Non casualmente, Gravina cita Orazio Rucellai, autore dei *Dialoghi Filosofici*, che nei suoi scritti evidenzia uno stile di scrittura agile e naturale, capace di coinvolgere il lettore. Rucellai, infatti, per Gravina «Cum enim cunctas summi oratoris virtutes solute scribendo expresserit, adeo in poetica etiam facultate se extulit, ut in sublimi illo dicendi genere, quo more nostrorum poetarum divina et supra rationis vires locata mira carminum felicitate panduntur, vicerit innumeros, cesserit nemini». Proseguendo, per l'autore calabrese Rucellai «Amplius enim scriptor est, lenis et facilis ac summa cum suavitate sublimis, cujus reconditas exquisitasque sententias mollis et pellucens vestit oratio, quae tam pura est, ut nihil liquidius, ita libere fluit, ut numquam adhaerescat, nec quidquam tam tenerum quam illius comprehensio verborum» (ivi, p. 21).

doctrina dialogus (1691), nella quale egli precisa l'importanza di superare le «verborum ambages»⁷ con le quali i nemici della fede avevano manipolato la religione cattolica. Il dialogo, che vede come protagoniste le figure di *Haeresis* e *Casuistica*, tende ad incentrarsi sin da subito sulle forme e sulle modalità della comunicazione, con particolare riferimento ai fenomeni religiosi⁸; la ritualità deve avere, infatti, con i moti dell'animo la stessa relazione che intercorre fra gesti e voce quando si parla, ponendosi in sintonia con il modo in cui Gesù diffuse sulla terra la vera nozione di divinità e non essere fine a se stessa, perseguendo lo scopo di catturare l'attenzione degli uomini attraverso elementi esteriori e vani:

Hinc assueti sunt homines temperare pravis cupiditatibus – afferma infatti Gravina –, devovere se humilem victimam Deo, atque illos ritus exterius assumere qui animi motum interiorem exprimerent, quique pios sensus consequerentur, non aliter ac motus et gestus disserentis vocem comitantur: cum exteriores actus, si sint a virtute ac pia mentis affectione divulsi, non aliud reputentur quam umbrae luce cassae ac detracto nucleo cortices⁹.

Cristo è riuscito a ricondurre uomini empi alla virtù, grazie alla luminosa semplicità della sua eloquenza, senza minimamente contemplare l'uso di una verbosa e deleteria retorica¹⁰. L'affermarsi di un'empia letteratura fondata sulle complicazioni e sulle astrusità deve essere ascritta ai cattivi interpreti che hanno artatamente elaborato oscure manipolazioni dei testi¹¹, impedendo una lettura semplice e naturale delle Sacre Scritture.

Se da un lato i seguaci di *Haeresis* usarono una fraudolenta eloquenza, atta non ad insegnare i veri precetti virtuosi di Cristo, ma a dominare sugli uomini, impedendo loro di giungere ad una corretta conoscenza delle cose, dall'altro *Casuistica* utilizza gli stessi metodi e gli stessi criteri, spingendosi persino oltre e andando ad intaccare il cuore stesso della Chiesa. *Casuistica* ha superato le efferatezze compiute da *Haeresis*, poiché ha compreso che gli strumenti da

⁷ G. Gravina, *Hydra Mystica sive de corrupta morali doctrina dialogus* (d'ora in poi *Hydra Mystica*), in Id., *Scritti critici e teorici*, cit., p. 25.

⁸ *Haeresis*, ad esempio, afferma: «Omnis enim eorum temporum religio versbatur in his quae oculoas auresque percellunt, ac tandem permovent sensus, quacque manibus potius quam contemplatione ac mentis intentione comprehenduntur. Hinc erat ut deorum notio numquam nisi humilibus involuta figuris, cogitantibus occurreret. Hinc humanae naturae contagiones diis ipsis affingebantur, cumque illis communicabantur humanarum voluntatum motus et studia [...], sed qui mortalium affectiones traherent ad deos» (ivi, p. 28).

⁹ Ivi, p. 30.

¹⁰ «Ea enim est hujus religionis vis et natura, ut quae ad bene agendum excitandamque pietatem sunt constituta praecepta, item quae ad imprimendas veras rerum divinarum notiones, a quibus humana vita ad rectitudinem justitiamque dirigitur, sunt evulgata aequae possint in sapientum ac in imperitorum pectora demitti: sunt enim insigni facilitate et miris verborum luminibus a Christo prolata» (ivi, pp. 30-31).

¹¹ «Hinc illi interpretes, qui humanae tantum sapientiae viribus confidentes in Scripturae sensu pervadere voluerunt, gradum sibi sublimiorem inter fideles elevarunt, tanquam ad id quod Christus mortalium fidei commiserat, lumen ipsi sapientia sua et non potius tenebras inventorum novitate ac obscuritate vocabulorum offunderit» (ivi, p. 32).

utilizzare non sono le false dottrine, bensì gli opportuni modi con cui si conducono i ragionamenti, trasformando l'eloquenza da semplice strumento in fine dell'azione.

Gravina specifica, così, che una delle principali cause del pensiero moderno consiste nell'uso capzioso e distorto della retorica che si ripercuote negativamente sulla politica, sulla società e sulla morale. L'intero destino della religione finisce col saldarsi alle modalità con cui viene condotta l'eloquenza. La retorica viene messa sotto accusa dall'autore calabrese, in quanto a causa della sua speciosità, basata su parole vuote che stupiscono coloro che le ascoltano senza accrescerne la conoscenza, *Haeresis* e *Casuistica* minacciano direttamente sia la religione sia la società nel suo complesso:

Sunt hae mirabilium verborum congeries, moles obscurissimorum vocabulorum, barbararum et constrepentium vocum acervus, quibus inflatur mentes, non replentur, quassantur, non devinciuntur, agitantur denique, non instruuntur. Hae veritati, tanquam aggeres, sunt appositae; hae vineae sunt et balistae et catapultae, hi cuniculi, quibus non modo religio sed et humana ratio tandem expugnatur. His mentes convolvuntur in turbinem, ac longe inter strepitus inanium controversiarum agitatae in vastissimum Probabilitas oceanum demerguntur¹².

Questo puntare al dominio politico, usando una cattiva retorica, piuttosto che utilizzare un linguaggio semplice, ma capace di stimolare la ragione, porta inevitabilmente, secondo Gravina, alla rovina della cultura e della società. In questo senso, il pensatore roggianese evidenzia un'ottica mentalistica, che vari interpreti hanno spesso sottolineato, inserendolo fra gli aderenti alla «filosofia della luce»¹³. Il baricentro dell'attenzione si sposta, dunque, da una disputa di carattere teologico ad una questione di tipo linguistico e culturale, nella quale emerge il ruolo indispensabile dell'educazione e della cultura nella costruzione di una società moderna e progredita.

In quegli anni Gravina sente la necessità di mettere meglio a fuoco il discorso riguardante l'importanza della cultura e coglie l'occasione offerta da Alessandro Guidi, con il suo *Discorso sopra l'Endimione*, per soffermarsi sul tema del rinnovamento della poesia. Il tema non è di secondaria rilevanza, poiché si pone in controtendenza con l'impostazione complessiva del pensiero moderno, che, come è noto, aveva posto l'esigenza di mettere in risalto i procedimenti matematici e quantitativi, a cominciare dalla loro impostazione metodologica, relegando tutte le altre discipline, poesia compresa, ad un ruolo secondario e subalterno. Tale concezione aveva buon gioco anche a causa della decadenza che la poesia aveva subito per colpa delle esagerazioni del periodo barocco. Il *Discorso sopra l'Endimione*, allora, diventa l'emblema di una rinnovata poesia che,

¹² Ivi, p. 42.

¹³ Si vedano, al riguardo, le ben note interpretazioni di N. Badaloni, *Introduzione a Vico*, Milano, Feltrinelli, 1961, pp. 227-286 e A. Quondam, *Filosofia della luce e luminosi nelle Egloghe del Gravina*, Napoli, Guida, 1970.

ponendosi nella scia dei progressi del secolo, abbia la forza di collocarsi sullo stesso piano della scienza.

Influenzato dalle idee di Gregorio Caloprese, Gravina sente il bisogno di recuperare un rapporto stretto fra la poesia e la filosofia, il cui legame si era interrotto nel corso del Seicento, a tutto vantaggio della retorica. Come afferma Claudio Scarpati, nel XVII secolo si era prodotto «lo spostamento dell'attenzione dal $\mu\bar{\nu}\theta\omicron\varsigma$ alla $\lambda\acute{\epsilon}\xi\varsigma$ »¹⁴, generando interesse per il solo rilievo stilistico di un'opera, a discapito dell'edificio tematico e dei significati che una poesia poteva e doveva esprimere. Gravina comprende che lo smarrimento nel quale si trova l'arte è dovuto all'abbandono dei profondi significati sapienziali di cui era intessuta la poesia del mondo antico. Ciò ha comportato un dirottamento dei componimenti verso l'esteriorità e verso le mistificazioni più deteriori. Il pensatore calabrese, quindi, si cimenta in primo luogo in un'analisi della situazione, giungendo alla conclusione che il malcostume non ha risparmiato nessuno, nemmeno gli eruditi, che si sono abituati a perdersi in chiacchiere vane e inutili¹⁵.

Si è perduta così la capacità di stabilire un discrimine fra ciò che è vero e ciò che è falso, col risultato di far proliferare la mediocrità e l'opportunismo. Gravina invita, a tal fine, a riconsiderare l'importanza della mente umana, nella quale è racchiusa la fonte di ogni sapere, al fine di superare l'*impasse* culturale in cui versa la poesia:

Il fonte del sapere umano vive nella mente umana istessa, e la cognizione del vero congiunta col sano giudizio non sorge tanto dal numero e dalla varietà delle idee, quanto dall'intelligibil sito ed ordinamento di esse. Ciascuno porta in sé la selce da poter trarne le scintille, ma risveglia l'ascosa fiamma solo chi sa per dritto filo reggere e condurre il suo intelletto per entro l'intricato labirinto dell'idee confuse, disponendole in giusta semetria ed in luogo proprio, formando di esse la misteriosa piramide con la quale gli antichi saggi la scienza umana e la natura delle cose simboleggiarono¹⁶.

Sotto accusa vi sono pure i critici, incapaci di cogliere i fatti pregnanti e profondi, anche perché costoro si sono abituati a perdersi in vaniloqui fondati

¹⁴ C. Scarpati, in C. Scarpati - E. Bellini, *Il vero e il falso dei poeti. Tasso Tesaurus Pallavicino Muratori*, Milano, Vita e Pensiero, 1990, p. 44.

¹⁵ «Non senza commiserazione e doglia veggiamo aggirate e sconvolte le menti di tanti scrittori, dotti per altro e sopra il volgare uso eruditi, che perderon la vita dietro a mille ciance e vane controversie, le quali è cosa malagevole definire, perché non si ravisa in esse cagione da disputare» (G. Gravina, *Discorso sopra l'Endimione*, cit., p. 52).

¹⁶ *Ibidem*.

su una inutile e improduttiva retorica¹⁷, anziché avvicinarsi alla filosofia che porterebbe invece l'arte ad accostarsi alla scienza¹⁸.

La disabitudine a considerare la poesia alla stregua di un'arte produttiva ha generato pure la sua identificazione solamente con tutto ciò che è elevato e sublime, producendo, come conseguenza, un allontanamento dalla realtà¹⁹. In questo modo, la poesia ha finito col mettere da parte un fattore fondamentale: l'osservazione dei sensi, che è indispensabile per rappresentare la natura. Gravina, ovviamente, non intende affatto sostenere che gli artifici usati dagli artisti non siano importanti, anche perché è grazie ad essi se i poeti producono stupore e meraviglia, attivando così i processi conoscitivi; egli però vuole rimarcare il fatto che gli artifici diventano positivi quando, parallelamente, accentuano il legame con il vero e con il mondo reale²⁰. La grandezza dell'artista, in altre parole, consiste nel saper trovare il giusto equilibrio fra finzioni, realtà e capacità di innalzare l'animo dei fruitori, consentendo a questi ultimi di sfuggire, sia pure per un breve lasso temporale, alla gabbia della corporeità²¹.

Nello scagliarsi contro la poesia sublime, Gravina prende di mira soprattutto le concezioni del Barocco, basate su studiate esagerazioni e sull'esaltazione dell'apparenza. Il letterato roggianese, invece, considera la poesia essenziale nel processo educativo e sottolinea come nel far questo i poeti debbano necessariamente contemplare la possibilità di estendere il loro raggio d'azione pure al mediocre e al basso, superando la convinzione che sia poesia solo ciò che attiene al sublime ed abbia il precipuo scopo di suscitare piacere nei suoi fruitori²².

L'intento di Gravina, del resto, è quello di adoperare la poesia come veicolo di istruzione in un'ottica civile e sociale. Partendo dal presupposto che un animo buono e ben educato non ha bisogno di approfondire la conoscenza

¹⁷ «Di questa schiera sono i critici, che con la vanità delle loro lunghe dispute hanno malamente governate le buone arti e sono stati assai mal consigliati a chiudere i confini di esse nelle osservazioni fatte sopra l'opere fino a' lor tempi uscite alla luce» (G. Gravina, *Discorso sopra l'Endimione*, cit., p. 53).

¹⁸ «E certamente saggio ed utile provvedimento sarebbe stato, se si fosse lasciato in arbitrio de' filosofi sì fatto esame, secondo i principi delle scienze ed al tenor del dritto e del convenevole, aggiungendo sempre ed accrescendo forza alla dottrina con le nuove e perpetue osservazioni» (*ibidem*).

¹⁹ G. Gravina, *Discorso sopra l'Endimione*, cit., pp. 53-54.

²⁰ *Ivi*, pp. 54-55.

²¹ «E tali invenzioni non solo ne' poemi sono lodevoli, ma altresì necessarie per la novità e meraviglia che generano, con la quale eccitando l'attenzione, e traendo l'animo dalle terrene cose, lo sollevano sopra se stesso, sicché si rende più libero e spedito da quei legami, co' quali la natura corporea avvolgendoci, ritarda il nostro volo verso la contemplazione del puro e dell'eterno, essendo questa una delle utilità alle quali è indirizzata la poesia, oltre il raro e nobile diletto che da lei piove» (*ivi*, p. 55).

²² «Perciocché non solamente i buoni, né le sole virtù, sono quelli che il poeta dee rappresentare, né dee formarsi le nature degli uomini a suo modo, per renderle capaci di quelle perfezioni e vestirle di quelle spoglie che in noi mortali son più tosto desiderate che riconosciute, né quella sola parte dee prendere a narrare che porta seco dello splendido e del sublime, ma dee [...] assegnar la sua parte anche al mediocre ed al basso» (*ibidem*).

delle leggi e delle regole di una comunità, in quanto riesce a seguirle naturalmente, essendo incline al giusto e al facile apprendimento delle cose, l'attenzione del filosofo calabrese si concentra soprattutto sulla maggioranza composta da illetterati, ai quali è preclusa la possibilità di avere nozione diretta delle leggi e del vivere in società²³. La poesia diventa il viatico che deve consentire al volgo, attraverso espedienti adeguati, di assimilare quei concetti che ben diversamente rimarrebbero appannaggio dei sapienti e degli eruditi.

Con tali riflessioni Gravina dimostra un grande senso di apertura – per molti versi insolito in un uomo di rango elevato del suo tempo – verso le masse incolte, evidenziando il desiderio di inserirle in un percorso pedagogico mirante ad istruirle, per renderle partecipi delle scelte sociali e politiche dello Stato. Si può dire che il pensatore di Roggiano abbia quasi inteso favorire il passaggio del volgo dal grado di suddito a quello di cittadino dotato di consapevolezza e che non sia mero e semplicistico strumento passivo, incapace di comprendere i processi sociali. Ovviamente, Gravina sa che è piuttosto lunga la strada della perfetta integrazione sociale delle masse popolari, ma ciò non toglie che egli si ponga il problema di costruire una struttura comunicativa che abbia la finalità di iniziare il volgo all'istruzione per coinvolgerlo nella complessa struttura della società moderna. Secondo questa visione, l'autore calabrese dimostra di non avere pregiudizi di tipo antropologico nei confronti delle classi di bassa estrazione, giudicandole idonee ad assimilare qualsiasi tipo di significato. Non vi è una differenza di natura fra le menti degli eruditi e quelle degli illetterati; la differenza sussiste nel fatto che le menti dei sapienti sono allenate alla conoscenza e facilmente accolgono anche i concetti più complicati, mentre lo stesso non vale per le menti volgari, che hanno bisogno di artifici e di accorgimenti che possano favorire la penetrazione dei significati delle cose.

Si è portati a ritenere che per Gravina non si possa avviare una vera e propria società moderna se non si ingloba nel tessuto socio-politico anche la componente costituita dai ceti più bassi; questi, tuttavia, per poter accedere all'opportunità di diventare parte attiva dello Stato, devono compiere un decisivo salto qualitativo sotto il profilo culturale.

La «favola», esplicitandosi come struttura portante della poesia, diventa veicolo di assimilazione del volgo al tessuto sociale, essendo, al contrario della poesia secentesca e barocca, un contenitore di verità, che talvolta non sono immediatamente percepibili, ma che occorre scoprire attraverso uno scavo attento e complesso²⁴, per consentire il quale è necessaria la presenza del saggio che possiede la cultura adeguata a cogliere le sfumature complicate che si

²³ «Anzi essendo le leggi e le regole del governo ordite non tanto per li buoni e per i saggi, che son pochi e tali che per virtù propria si piegano al giusto, quanto per legar la maggior parte, la quale è composta di condizioni basse e di persone d'imperfetti costumi e di grosso conoscimento» (G. Gravina, *Discorso sopra l'Endimione*, cit., p. 56).

²⁴ «E chi guarderà fisso dentro la tessitura di quegli ordigni, osserverà che il vero sta dentro le favole e troverà che alle volte le storie di veri nomi tessono false cose e finti fatti, e, all'incontro, le favole perlopiù sotto finti colori e falsi nomi delineano eventi veri, e naturali affezioni ed esprimono i veri geni de' principi, de' magistrati e d'ogni persona» (*ibidem*).

nascondono in alcune favole e con la sua abilità pedagogica alimenta una forza persuasiva tale da coinvolgere il popolo, educandolo alla comprensione dei concetti e delle regole basilari della società.

La centralità della cultura nella costruzione della società è messa in evidenza, dunque, dalla figura del sapiente che si erge al di sopra di tutti, grazie alla capacità di elaborare quelle strategie comunicative di cui si parlava poco fa. È il sapiente che provvede a rendere la favola e la poesia come un tutt'uno, giocando sui processi intellettivi che caratterizzano le «menti volgari», rendendole atte ad assimilare le verità del mondo reale. Queste, come Gravina attesta nel suo capolavoro, il *Della Ragion Poetica* (1708), non possono essere espresse attraverso astrazioni, ma dovranno tradursi in «sembianza corporea», perché solo allora «troveranno l'entrata nelle menti volgari, potendo incamminarsi per le vie segnate dalle cose sensibili; ed in tal modo le scienze pasceranno dei frutti loro anche i più rozzi cervelli»²⁵.

Poesia e favola stringono, allora, in un nodo inestricabile la conoscenza e il senso civico che dovrà svilupparsi negli uomini, avvalendosi di un elemento di grande importanza: l'immaginazione. Gravina dimostra di condividere a suo modo gli esiti del dualismo cartesiano, affidando la dimensione gnoseologica non alla ragione e ai processi astrattivi, ma all'immagine, che, essendo dotata di una buona dose di corpulenza, è in grado di innescare una particolare tensione emotiva nel fruitore. Facendo tesoro delle lezioni del cugino Gregorio Caloprese²⁶, Gravina si impegna nel far risaltare una prospettiva teorica basata sui meccanismi psicofisiologici delle immagini e sulle loro ripercussioni nell'ambito di un certo tipo di automatismo corporeo²⁷.

²⁵ G. Gravina, *Della Ragion Poetica*, cit., p. 21.

²⁶ Cfr. G. Caloprese, *Opere*, a cura di F. Lomonaco e A. Mirto, Napoli, Giannini, 2004, pp. 23, 57, 167 e sgg. In modo particolare, Gravina riprende da Caloprese la tendenza ad indagare in modo accurato e realistico l'intrico dei comportamenti razionali ed affettivi e della loro concreta dimensione fisiologica che Caloprese aveva messo a fuoco rifacendosi alle vedute antropologiche e gnoseologiche cartesiane (cfr. E. Nuzzo, *Verso la «Vita civile»: antropologia e politica nelle lezioni accademiche di Gregorio Caloprese e Paolo Mattia Doria*, Napoli, Guida, 1984, pp. 74-75). Va ricordato, per giunta, il fatto che Caloprese svolge un importante ruolo nel liberare la fantasia e l'immaginazione dai vincoli di una «letteratura immaginosa», dedita solamente alle piacevolezze e alla pomposità, che erano requisiti richiesti dal mondo Barocco. Sull'argomento si vedano, in particolare, P. Giannantonio, *Il problema della fantasia nella poetica di Gregorio Caloprese*, in «Filologia e letteratura», 8, 1962, pp. 434-448; D. Consoli, *Realtà e fantasia nel classicismo di Gian Vincenzo Gravina*, Milano, Bietti, 1970. A proposito della polemica ingaggiata da Caloprese contro la retorica verbosa e improduttiva e contro il marinismo, cfr. R.A. Syska-Lamparska, *Letteratura e scienza. Gregorio Caloprese teorico e critico della letteratura*, introduzione di F. Lomonaco, Napoli, Guida, 2005, pp. 137-174.

²⁷ Sull'argomento risultano di particolare interesse le riflessioni contenute in F. Lomonaco, *Introduzione a G. Gravina, Della Ragion Poetica*, cit., pp. X-XII, per il quale, fra l'altro, «[u]n notevole punto di riferimento nella formazione letteraria e filosofica di Gravina furono certo le *Sposizioni* (1694) delle *Rime* di Giovanni Della Casa». Non bisogna dimenticare che negli stessi anni in cui Gravina sviluppa queste considerazioni, sotto l'influenza di una corrente di «meccanicismo occasionalista», si diffonde una spiccata propensione a valorizzare le potenzialità positive del corporeo, con particolare attenzione alle passioni e alla varietà dei sentimenti umani. Secondo tale visione, il corporeo, quando opportunamente educato, può

Il processo immaginativo non viene più inquadrato come attinente alla *pars inferior* dell'anima, secondo uno schema che aveva avuto fortuna quantomeno da Aristotele in poi, ma viene focalizzato come fattore che funge da tramite fra i moti passionali e gli attributi della mente²⁸ e che assume un'importanza fondamentale nello sviluppo della conoscenza. In questo senso, allora, non risulta affatto irrazionale il prodursi del fatto poetico alla stregua di «un delirio, che sgombra le pazzie»²⁹, poiché tale azione rientra pienamente in quel «mirabile incanto» che favorisce un sensato rapporto del poeta con gli altri uomini.

Il poeta è colui che sa disporre le immagini in modo tale che il vero possa calarsi nelle menti volgari. Egli fa sì che l'immaginazione (o la fantasia) produca una sorta di incantesimo, trasformando i concetti universali afferenti al vero in fattori sensibili, in modo tale che essi siano facilmente assimilabili dal volgo³⁰. Non è chi non veda come tali riflessioni graviniane avrebbero, per certi versi, influenzato Giambattista Vico che ne farà tesoro nell'elaborazione della teoria degli «universali fantastici»³¹, aggiungendo però, come è noto, rispetto a

essere convogliato verso l'acquisizione di una prospettiva socializzante (cfr. E. Nuzzo, *Verso la «Vita civile»: antropologia e politica nelle lezioni accademiche di Gregorio Caloprese e Paolo Mattia Doria*, cit., p. 115).

²⁸ F. Lomonaco, *Introduzione* a G. Gravina, *Della Ragion Poetica*, cit., p. XII.

²⁹ G. Gravina, *Della Ragion Poetica*, cit., p. 20.

³⁰ Cfr. F. Lomonaco, *Introduzione* a G. Gravina, *Della Ragion Poetica*, cit., p. XIII. Si considerino, inoltre, le riflessioni di Tiziana Carena, per la quale, parlando di Gravina, «[l']arte contribuisce alla 'vita civile' proprio in virtù del diletto, dell'entusiasmo che provoca, per il delirio euforizzante prodotto dalla poesia. Ecco quindi, l'individuo cogliere i semi della verità filosofica e religiosa, per farli germogliare in forme nuove» (T. Carena, *Critica della ragion poetica di Gian Vincenzo Gravina. L'immaginazione, la fantasia, il delirio e la verosimiglianza*, Milano-Udine, Mimesis, 2001, p. 49).

³¹ Senza con questo voler intendere il riferimento ad un fantomatico e semplicistico «precursorio», affermato in passato soprattutto da B. Barillari, *Gianvincenzo Gravina come precursore del Vico*, Genova - Roma - Napoli - Città di Castello (PG), Dante Alighieri, 1942, che segue un'ottica poco controllata sotto il profilo critico e che non tiene conto delle notevoli differenze fra i due pensatori (sull'argomento cfr. F. Lomonaco, *Filosofia, diritto e storia in Gianvincenzo Gravina*, presentazione di Paolo Rossi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, pp. 2-4; Id., *Croce e l'estetica del Gravina*, in G. Cacciatori - G. Cotroneo - R. Viti Cavaliere [a cura di], *Croce filosofo*, Atti del Convegno internazionale di studi in occasione del 50° anniversario della morte [Napoli-Messina, 26-30 novembre 2002], 2 voll., Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2003, t. II, pp. 455-474). Mi si consenta di citare pure G.A. Gualtieri, *Vico e la virtù*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», LIII, 2023, pp. 207-251, in particolare pp. 214-216 nota. È appena il caso di ricordare che lo stesso Croce si oppose alle tesi di Barillari, sostenendo che Gravina «[p]recursore sarà stato in quanto il Vico, riprendendo le stesse questioni, le risolse in modo perfettamente opposto» (B. Croce, *Di alcuni giudizi sul Gravina considerato come estetico*, in *Raccolta di studii critici dedicata ad Alessandro D'Ancona festeggiandosi il XL anniversario del suo insegnamento*, Firenze, Barbera, 1901, p. 461); con Croce si allinea pure Salvatore Battaglia, affermando come il rapporto Gravina-Vico sia pari a quello sussistente «fra il teorico e il critico, fra lo speculativo e il letterato, tra chi frequenta il mondo delle idee e chi invece intende qualificarsi come lettore di poesia e interprete della cultura» (S. Battaglia, *La critica classicista di Vincenzo Gravina*, in «Filologia e Letteratura», XVII, 1971, 4, pp. 446 e sgg.). Per quanto concerne, in particolare, la poesia, è noto che mentre Gravina considera il genere poetico inerente al concetto di «sapienza riposta», Vico tende invece a farne l'espressione della

Gravina una forte attenzione alla visione genetica dell'uomo e della società. Gravina, invece, è molto attento alla ridefinizione delle prerogative del poeta che deve giocare con i moti passionali che si agitano nell'anima, la quale «in quel punto abbraccia la dignità e la bellezza immaginata come vera e presente. Donde avviene che per lo più gli uomini sognano con gli occhi aperti»³².

La carenza di autori moderni capaci di estrinsecare tali complesse riflessioni fa sì che Gravina si rivolga al repertorio storico, che vede in Omero e Dante i paradigmi fondamentali di riferimento per una concezione della poesia concepita alla stregua di una tensione fra universalità del vero e varietà delle impressioni³³. Sono stati proprio il vate greco e quello fiorentino a produrre gli esempi più autorevoli in questo senso, il primo considerato «il mago più potente e l'incantatore più sagace, poiché si serve delle parole, non tanto a compiacenza degli orecchi, quanto ad uso dell'immaginazione e della cosa, volgendo tutta l'industria all'espressione del naturale»³⁴, il secondo ricordato come colui che «abbracciò tutta l'università delle cose, tanto in generale quanto in particolare, tanto scientifiche quanto comuni»³⁵.

L'idea di cultura che Gravina afferma, pertanto, cerca di dare una risposta convincente alla crisi epistemologica che si affaccia fra Seicento e Settecento³⁶, dovuta all'incalzare di un sapere esclusivamente astratto e matematizzante. Il pensiero del filosofo calabrese, pur guardando a Cartesio e alla filosofia moderna³⁷, non esclude completamente il ricorso all'antico e alla filosofia platonica e ciceroniana, facendosi portatore di un sapere congetturale e probabile, nel quale le novità della modernità convivono con le riflessioni sull'uomo³⁸ e su quelle attività umane emarginate dai *novatores*³⁹. Non deve

lingua e del pensiero primitivo, decisamente lontano dal legame di dipendenza con la scienza al quale si riferisce Gravina.

³² G. Gravina, *Della Ragion Poetica*, cit., p. 9.

³³ È pienamente condivisibile quanto afferma Annarita Placella, per la quale «[l]a stessa *Ragion Poetica*, dove è esposta in maniera sistematica, nei primi tredici capitoli del secondo libro, la critica dantesca di Gravina, non è una storia della letteratura, ma un'opera di estetica sull'"idea eterna" della poesia; non sono passati in rassegna tutti gli autori, ma solo quelli (tra i greci, latini e italiani) che rispecchiano, nelle loro opere, "la vera idea della poesia"» (A. Placella, *Gravina e l'universo dantesco*, cit., pp. 21-22).

³⁴ G. Gravina, *Della Ragion Poetica*, cit., p. 12.

³⁵ Ivi, p. 157.

³⁶ Cfr. F. Lomonaco, *Le Orationes di G. Gravina: scienza, sapienza e diritto*, Napoli, La città del sole, 1997, p. 22.

³⁷ Sono, al riguardo, pienamente condivisibili le affermazioni di Fabrizio Lomonaco, per il quale «[a]ffascinato dai modelli della cultura classico-umanistica, Gravina si avvicina ai testi di Descartes, preoccupandosi di trovare un punto medio tra il rispetto della tradizione e le nuove esigenze della *ratio* umana» (F. Lomonaco, «*Scienza*» e «*prudenza*» nelle *Orazioni di Gianvincenzo Gravina*, in «*Bollettino filosofico*», XII, 1995, pp. 113-144, citazione a p. 117).

³⁸ A proposito delle novità presentate dal pensiero graviniano, Lomonaco acutamente osserva che «[l]ungi dall'essere malefici, gli incantesimi della poesia vestono di sensibile il vero per rappresentarlo all'uomo che adesso si volge come a un valore che gli appartiene. Il riconoscimento del nesso tra *vita civile* e *ragion poetica* induce la riflessione sulla realtà umana ad accogliere un nuovo criterio di *certezza*, capace di evitare gli esiti del rigorismo giansenistico-

perciò stupire se ciò che risalta è un «nuovo modello di scienza umana»⁴⁰ che studia l'uomo a partire dalla sua interiorità, con riferimenti di tipo agostiniano-malebranchiano. Ciò che connota le indagini graviniane è una sorta di conflitto fra l'esigenza di un controllo razionale delle passioni e la consapevolezza che queste ultime non possono essere sradicate⁴¹, se non si vuole concepire l'uomo come un essere disincarnato e fuori da qualsiasi riferimento alla realtà⁴².

La poesia diventa la chiave di emancipazione della cultura, mediante l'acquisizione di un importante concetto, il verosimile, attraverso il quale, ponendosi all'incrocio di diverse tradizioni di pensiero, derivanti da autori come Caloprese, Messere, Cicerone, Ludovico Castelvetro, nonché i citati Omero e Dante, Gravina non intende riferirsi né a qualcosa di empirico né a qualcosa di astratto, ma ad una via di mezzo che il poeta costruisce sapientemente per dar vita ad una *factio* produttiva e finalizzata al superamento dell'edonismo secentesco. È allora possibile sostenere che Gravina – e con lui un po' tutta la cultura meridionale del periodo compreso fra Seicento e Settecento – amplia la sfera d'azione della poesia (e più in generale dell'arte) e la finalizza al bene collettivo e al perfezionamento della comunità, spostando il gioco di emozioni che deriva dalla fruizione dell'opera da una semplice e sterile piacevolezza ad una solida funzione sociale e civile.

Il procedimento si fonda sull'attitudine dell'artista a cospargere di novità il mondo reale, favorendo quello scarto percettivo che serve a richiamare l'attenzione su quei dati della realtà che sfuggono all'osservazione comune⁴³. In questo senso, il campo di interesse della poesia non è il falso, ma semmai il finto, che è frutto dell'elaborazione di un autore che manifesta un certo grado di approssimazione al vero⁴⁴:

arnauldiano di matrice cartesiana e, nello stesso tempo, di resistere alle tentazioni del pensiero libertino» (F. Lomonaco, *Introduzione* a G. Gravina, *Della Ragion Poetica*, cit., p. XXIX).

³⁹ Ivi, pp. 22-28.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Saggiamente, Pietro Piovani, a proposito della «ragion poetica» graviniana, ha sostenuto che l'autore calabrese attesta «con baluginante incerta consapevolezza, nell'autonomia della ragione della poesia le ragioni di una nuova e diversa "ragione", quindi un'altra misura dell'arricchita razionalità, fecondamente aiutata dalla rinnovata problematicità razionalistica eppure potenzialmente avversa all'esclusivismo intellettualistico» (P. Piovani, *Scandagli critici*, a cura di G. Di Costanzo e F. Lomonaco, introduzione di G. Galasso, Napoli, Morano, 1986, p. 103).

⁴² Cfr. C. Cantillo, *La ragione delle passioni: poesia, affetti e «vita civile» nella prospettiva estetica di Gianvincenzo Gravina*, in M. Venturi Ferriolo (a cura di), *La polifonia estetica*, Atti del II Convegno internazionale dell'Associazione italiana per gli studi di estetica (Salerno, 1-2 giugno 1995), Milano, Guerini, 1996, pp. 89-99, in particolare p. 98.

⁴³ Relativamente alla questione del rapporto fra le questioni affrontate da Gravina e la realtà G. Bàrberi Squarotti afferma la presenza di un «non realismo» e di un «non naturalismo» (G. Bàrberi Squarotti, *Appunti per il Gravina*, in «Letteratura», VIII, 1960, pp. 46-48, 95-113, in particolare pp. 97-113).

⁴⁴ Cfr. R. Lo Bianco, *Gian Vincenzo Gravina e l'estetica del delirio*, Palermo, Centro Internazionale Studi di Estetica, 2001, pp. 61-72.

Perciò il poeta consegue tutto il suo fine per opera del verisimile, e della naturale, e minuta espressione: perché così la mente, astraendosi dal vero, s'immerge nel finto, e s'ordisce un mirabile incanto di fantasia. Quindi è che si recano a gran vizio nella poesia gl'impossibili, che non sono sostenuti dalla possanza di qualche nume, e gli affetti, costumi, e fatti inverisimili, o non confacenti al genio, ed indole della persona, che s'introduce, ed al corso del tempo, che si prescrive: perché si fatte sconvenevolezze, con apportar a noi l'immagine di cosa contraria alla favola, che s'espone, ci destano, e ci fanno accorgere del finto⁴⁵.

Da questo punto di vista, Gravina prende le distanze dal pur ammirato Cartesio, poiché la poesia non può indurre all'errore, come sostiene il filosofo francese, ma, legandosi all'immaginazione, è esplicitazione di una costruzione della mente avente una propria funzione conoscitiva⁴⁶. Per questa ragione, il poeta non può ingannare se il suo prodotto rispetta quei requisiti che già erano stati espressi efficacemente da autori come Omero e Dante⁴⁷. In questo senso, secondo Gravina il poeta può aspirare ad avere quel ruolo educativo e sociale di cui si parlava all'inizio. L'uomo di cultura deve uscire dalle corti principesche e dai circoli ristretti per diventare intellettuale impegnato a risollevare le sorti della società e dello Stato.

⁴⁵ G. Gravina, *Della Ragion Poetica*, cit., pp. 10-11.

⁴⁶ Parlando del ruolo dell'immaginazione e del suo ruolo nel pensiero moderno, Manuela Sanna, sostiene che essa «può davvero farci incorrere in errore, e il secolo moderno, mentre da una parte e per la prima volta mette insieme il binomio immaginario-falso, dall'altra fornisce anche la possibilità di un corretto uso dell'immaginazione attraverso una forma collaborativa tra esercizio dell'intelletto ed esercizio della fantasia. Questa alleanza tra le due facoltà viene stabilita anche grazie alla formulazione di uno stabile principio di continuità all'interno del sistema percettivo, che non prevede interruzione di sorta. L'immaginazione non si può considerare in sé causa di errore, quanto piuttosto la si può considerare come una facoltà incapace di escludere proprietà di esistenza a realtà che sente come presenti ma che di fatto non lo sono» (M. Sanna, *Immaginazione*, Napoli, Guida, 2007, p. 46). Sull'argomento, comunque, vi sono vari contributi, fra i quali si ricordano i seguenti: M. Fattori - M. Bianchi (a cura di), *Phantasia-Imaginatio*, Atti del V Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 9-11 gennaio 1986), Roma, Edizioni dell'ateneo, 1988; M. Ferraris, *L'immaginazione*, Bologna, Il Mulino, 1996.

⁴⁷ Un'efficace analisi sul rapporto sussistente fra poesia e vita civile è offerto da Alexander Bertland, che, confrontando Gravina e Vico, ascrive le indagini dei due pensatori al concetto di «maraviglia». L'Autore porta comunque all'evidenza sia le differenze fra i due filosofi sia la comune attenzione per il mito. Per quanto concerne Gravina, Bertland sottolinea in particolare come il letterato roggianese «argues that because mythic thinkers could not develop philosophical concepts, they had to rely exclusively on sense perception». Gravina, dunque, fa risaltare la prerogativa propria degli antichi poeti di insegnare le verità della conoscenza, favorendo l'istituzione di valori etici, attraverso i miti. Nel rimarcare il compito del «sense perception» all'interno dell'opera graviniana, Bertland fa notare come ciò avvenga senza che vengano meno, nell'erudito calabrese, sia l'appartenenza alla «filosofia della luce» sia la simpatia per il cartesianesimo. Infatti, egli afferma che «This claim is in accord with his position as a philosopher of light and his adherence to Cartesian certainty» (A. Bertland, *Wonder, Politics, and the Founding of Civilizations in Gravina's Della Ragione Poetica and Vico's Scienza Nuova*, in «Lumen», 39, 2020, pp. 213-238).

2. Iurisprudentia, auctoritas e potestas nello sviluppo della società e della politica: il compito fondamentale del sapiente

Gravina avverte il bisogno di contribuire alla costruzione della coesione sociale che reputa basilare nella formazione dello Stato. In questo senso, il letterato roggianese mostra una buona dose di autonomia rispetto al pensiero moderno, che è sostanzialmente volto ad esaltare l'individualità di ciascun soggetto, manifestando così una visione atomistica della società⁴⁸. Per Gravina, invece, l'uomo possiede una tendenza alla socialità che deve essere stimolata e incoraggiata. Non hanno alcuna ragion d'essere, perciò, tutte quelle teorie che, allineandosi a quanto affermato da autori come Hobbes, sostengono una visione pessimistica della società e portano verso l'adozione di un modello assolutistico e oppressivo nei confronti dei cittadini.

Il maturarsi di queste convinzioni va di pari passo con il rafforzarsi dell'interesse per un nuovo modo di intendere la *iurisprudentia*, che Gravina vede non più come disciplina eminentemente pratica, ma come una guida scaturente dalla relazione delle parole col pensiero e con la filosofia⁴⁹. In altri

⁴⁸ In questo senso, Gravina evidenzia ulteriormente una maturazione dei principi calopresiani, tendenti ad oltrepassare il diffuso individualismo ed utilitarismo che caratterizzano il pensiero moderno. Soprattutto, il «renatista» Caloprese riconosce nel senso di religiosità dell'uomo un collante sociale e politico di rilevante efficacia. Caloprese, infatti – come afferma Enrico Nuzzo –, «andava alla sostanza del pensiero politico moderno, ad un tempo “convenzionalistica”, “atomistica” ed “egoistico-utilitaria”. La prima, decisiva ferita, inferta nel cuore della filosofia politica classica, era consistita nel dissociare, sequestrare, la dimensione dell'uomo politico da un “ordine” metafisico (un ordine “cosmico” o “provvidenziale”). Il cartesiano Caloprese, beninteso, non procedeva certamente alla rifondazione teorica di un tale ordine, limitandosi a mostrare le enormi conseguenze negative sul piano “civile” dell'eventuale perdita del nesso uomo-provvidenza, ed inoltrandosi quindi nella indispensabile confutazione del canonico maestro dei negatori della provvidenza, Epicuro» (E. Nuzzo, *Verso la «Vita civile»: antropologia e politica nelle lezioni accademiche di Gregorio Caloprese e Paolo Mattia Doria*, cit., pp. 146-147). Si vedano pure le idee espresse nella *Lettura sopra la Concione di Marfisa a Carlo Magno, contenuta nel Furioso al Canto trentesim'ottavo, fatta da Gregorio Caloprese nell'Accademia degl'Inferiati di Napoli nell'anno 1690*, Napoli, presso Antonio Bulifon, 1691, p. 65, in cui Caloprese sottopone ad una serrata critica le concezioni utilitaristiche di impronta machiavelliano-hobbesiana, rivendicando all'uomo un'innata benevolenza che verrebbe, invece, sottaciuta da coloro i quali sostengono che «l'huomo, sì come essi suppongono, non guarda ad altro bersaglio, che a quello dell'utile, e del diletto, senza punto curare all'honesto, o al giusto». Occorre ricordare che, in quegli anni, al centro della meditazione della filosofia politica, vi erano i motivi conflittuali ed egoistici, riassumibili nella tematica dell'«amor proprio»; tali questioni erano inoltre connesse con il fenomeno della «crisi della morale comunitaria», la cui diffusione si ebbe soprattutto in Francia (cfr. il ben noto testo di P. Bénichou, *Morales du grand siècle* [1948], Paris, Gallimard, 1988), ma che ebbe risonanza anche a Napoli e in Italia (cfr. E. Nuzzo, *Verso la «Vita civile»: antropologia e politica nelle lezioni accademiche di Gregorio Caloprese e Paolo Mattia Doria*, cit., pp. 154-159).

⁴⁹ Si coglie, del resto, uno stretto legame fra la poesia e il diritto in Gravina, soprattutto quando nel *Della Ragion Poetica* il filosofo roggianese afferma «Non dee recar meraviglia se la poesia, la quale appo gli antichi a tanto onore ascendea, che si professava sin da i magistrati, e legislatori, come Solone, Sofocle, e Cicerone, ed altri; tra noi sia divenuta trattenimento da fanciulli, e donnicciuole, e persone sfaccendate; perché niun mestiero può ritener la sua stima, quando si scompagna dalla utilità, e necessità civile, e si riduce solo al piacere degli orecchij:

termini, per il pensatore roggianese la *iurisprudentia* rappresenta la quintessenza dell'accomodarsi del pensiero alle esperienze della pratica, unendosi al proposito di tenere d'occhio le variabili che intervengono nella quotidianità e nella storia⁵⁰. Da ciò si deduce che, se è vero che la giurisprudenza trae giovamento dal legame con la filosofia, è altrettanto vero che pure la filosofia può trarre solo benefici dall'unione con la giurisprudenza, poiché solamente così può gettare uno sguardo effettivo sulla realtà umana, approfondendone la conoscenza.

Gravina concepisce lo studio della giurisprudenza in chiave scientifica: essa è lo strumento adatto a comprendere l'uomo e la sua storia⁵¹. Ragion per cui, il diritto viene da lui analizzato nel suo concreto divenire e correttamente interpretato in relazione ai vari momenti storici. Sotto la spinta dei pensatori del mondo antico da lui prediletti – Cicerone e Platone – e sotto lo stimolo dei suoi maestri – Caloprese, Biscardi, Messere –, Gravina intraprende una puntuale indagine sulle principali caratteristiche della giurisprudenza⁵², finendo col comprendere che essa è una disciplina molto più ampia e complessa di quanto ritengano alcuni giudizi definitivi contenuti nei testi giuridici.

L'autore calabrese scopre, in tal modo, che ogni ordinamento legislativo è intrinsecamente dotato di una *ratio* che lo sostiene e lo alimenta; al tempo stesso, ad ogni cambio di governo corrisponde una modificazione del concetto stesso di *iurisprudentia*. All'apparato del diritto, poi, si connette anche una trasformazione di tipo linguistico, per cui il linguaggio funge da ponte tra gli avvenimenti concreti e la legge stessa. Di conseguenza, Gravina finisce con l'adottare un approccio filologico al fine di poter effettuare uno scavo approfondito nei significati delle parole che si depositano nella storia e nell'esistenza umana⁵³.

come si è appo noi ridotta tanto la musica, quanto la poesia: la quale appo gli antichi era fondata nell'utilità comune, ed era scuola da ben vivere, e governare. In modo che in poetico suono si porgeano anche le leggi, sì perché più vivamente nella memoria s'imprimessero, e coll'usanza del canto si conservassero [...]. Sicché nell'origin sua la poesia è la scienza delle umane, e divine cose convertita in immagine fantastica, ed armoniosa» (G. Gravina, *Della Ragion Poetica*, cit., pp. 124-126). Per ulteriori approfondimenti cfr. C. Cantillo, *Storicità e mondo umano nell'estetica di Gravina*, in G. Cacciatore - G. Cantillo (a cura di), *Lo storicismo e la sua storia. Temi, problemi, prospettive*, Milano, Guerini, 1997, pp. 69-79.

⁵⁰ Sull'importanza che assumono la giurisprudenza e la politica in Gravina si prenda in esame, fra gli altri, C. San Mauro, *Gianvincenzo Gravina giurista e politico. Con un'appendice di scritti inediti*, introduzione di F. Lomonaco, Milano, Franco Angeli, 2016.

⁵¹ Cfr. C. Ghisalberti, *Gian Vincenzo Gravina. Giurista e storico*, Milano, Giuffrè, 1962.

⁵² Riguardo al retroterra culturale di Gravina, si rimanda in particolare ai testi seguenti: E. Nuzzo, *Verso la «Vita civile»: antropologia e politica nelle lezioni accademiche di Gregorio Caloprese e Paolo Mattia Doria*, cit.; M. Venturi Ferriolo, *Filosofia, poesia e vita civile in Gregorio Messere: un contributo alla storia del pensiero meridionale tra '600 e '700*, Napoli, Morano, 1996; R.A. Syska-Lamparska, *Letteratura e scienza. Gregorio Caloprese teorico e critico della letteratura*, cit, in particolare pp. 43-74.

⁵³ Si veda, in merito, la *Lettera di Gianvincenzo Gravina ad Antonio Magliabechi* (1697), in A. Quondam - M. Rak (a cura di), *Lettera dal Regno ad Antonio Magliabechi*, 2 voll., Napoli, Guida, 1978-1979, vol. II, p. 675.

Ragion per cui, la filologia, insieme con la sapienza e con l'eloquenza, concorre alla conoscenza del diritto e ad una accurata indagine sull'uomo e sulla realtà in cui l'uomo vive⁵⁴. Si spiega così come mai, col trascorrere del tempo, attraverso questo intreccio di filologia, *sapientia* ed *eloquentia*, venga sempre più accrescendosi l'interesse, da parte del pensatore roggianese, per la *ratio civilis* e per l'elaborazione di un'idea di Stato adeguata a rispondere alla complessità del mondo moderno. L'attenzione per la *iurisprudentia*, dunque, rafforza in Gravina l'impegno nello studio della filosofia politica e delle forme di governo fondamentali.

Argomento principe è un po' quello riguardante il potere, che è inammissibile sia gestito in modo tirannico e irrazionale. D'altro canto, la storia, secondo Gravina, presenta un modello di riferimento a cui ispirarsi, ossia l'antica Roma, nella quale si estrinseca un'immagine equilibrata della *potestas*. Questa, infatti, a parere dello studioso calabrese, nell'impero romano non si identifica *in toto* con la forza e con l'uso delle armi, ma fa leva pure sulla capacità, che i Romani possiedono, di trasmettere i valori più significativi ai popoli conquistati. Soprattutto, lo Stato romano ha saputo legittimarsi contemperando il momento istituzionale con quello sapienziale. Lo *ius* romano, perciò, non è dovuto ad un sapiente legislatore, ma alla costruzione di un sistema politico di lunga durata, nel quale alcune strutture create in età repubblicana vengono ad innestarsi nelle novità del periodo imperiale, favorendo una solidità strutturale di notevole spessore.

Uno dei problemi che maggiormente affiorano nella filosofia graviniana, inoltre, è quello afferente al tema della *libertas*, che, per certi versi, è legato al concetto di *auctoritas* e al modo in cui quest'ultima si concretizza nella società. Anche in questo caso la Roma dei Cesari funge da modello, poiché per Gravina, al suo interno, l'*auctoritas*, incarnata dal senato, è tutt'uno con la *libertas*, dando vita ad un sostanziale equilibrio dei poteri⁵⁵. Ben lungi dal sostenere l'identificazione fra *auctoritas* e *potestas*, infatti, il filosofo roggianese propende per una visione dello Stato romano nella quale è solo quest'ultima ad essere detenuta dal *princeps*.

Del resto, già nell'*Hydra Mystica* Gravina distingue i due termini, allorché, parlando dell'affermarsi di un'empia letteratura, basata sulle complicazioni e sulle astrusità, a causa dei cattivi interpreti, i quali hanno oscurato la corretta interpretazione dei testi sacri per scopi politici, sostiene che uno degli effetti

⁵⁴ Cfr. F. Lomonaco, *Filosofia, diritto e storia in Gianvincenzo Gravina*, cit., pp. 40-41.

⁵⁵ A differenza di altri interpreti, Gravina non ritiene che il *princeps* abbia accentrato tutto il potere nelle sue mani; la situazione sarebbe più complessa e per poterla comprendere occorrerebbe tener conto del fatto che il senato fu una forza dotata di un certo peso politico (cfr. G. Gravina, *Originum juris civilis libri tres*, [Napoli, Felice Mosca, 1713], ora nell'edizione a cura di F. Lomonaco, 2 voll., presentazione di Fulvio Tessitore, Napoli, Liguori, 2004, vol. I, pp. 113-114). Il letterato calabrese si avvale della testimonianza di un'iscrizione conservata in Campidoglio, nella quale si sostiene che l'imperatore era stato investito del suo potere dal senato e dal popolo: «Haec autem ex pluribus magistratibus collecta potestas Principi tradita Senatus, populique decreto, ut mea fert opinio, confirmabatur. Cujus decreti fragmentum esse arbitror illud Capitolium, quod legis Regiae nomine producitur» (ivi, p. 156).

negativi sia stato il sostituirsi dell'*imperium* (cioè della *potestas*) all'*auctoritas*, con la conseguenza dell'affermazione di *Haeresis*, ossia il protestantesimo⁵⁶.

Nella Roma imperiale, secondo Gravina, il *princeps* non è al di sopra delle leggi, ma rispetta il *corpus* legislativo dello Stato e vi si sottomette grazie all'atto del giuramento⁵⁷, che rappresenta un notevole vincolo istituzionale per la salvaguardia del bene comune⁵⁸.

Più in generale, la *potestas*, dunque, non viene esercitata in conseguenza della totale alienazione dell'*imperium* in favore del sovrano, ma è effetto di una delega che viene affidata al monarca e che può essere revocata nel momento in cui fallisce lo scopo per cui è sorta. Alla base di tutto, perciò, vi è una volontà da parte dei cittadini di stipulare un patto col regnante, senza che vengano meno i presupposti del principio di libertà individuale⁵⁹. Conseguentemente, la *potestas* deve trovare un bilanciamento nell'*auctoritas*, ossia in una struttura che non sia solo espressione del potere, ma anche di altre componenti di carattere storico, culturale e sociale, come ad esempio la tradizione e il rispetto della religione; inoltre, essa deve essere fondata sul rispetto delle norme e delle regole su cui si regge la comunità, per garantire l'affermazione della *ratio civilis*. Si può, di conseguenza, ritenere che l'*auctoritas* precede il potere e lo legittima, anche perché essa non si basa né sulla forza né sulla persuasione, ma sul riconoscimento e sul rispetto della comunità⁶⁰. È quindi ammissibile ipotizzare che per Gravina l'*auctoritas* implichi sì una gerarchizzazione della società, ma che sia legata ad una forma di rispetto per chi detiene legittimamente il potere, non per chi ne fa un uso improprio e smodato.

Sostanziali risultano le differenze fra Gravina e il più significativo degli esponenti del giusnaturalismo, Ugo Grozio, poiché mentre quest'ultimo assume come base di partenza l'unità dello Stato, per la cui inviolabilità risulta legittimata qualsiasi forma di governo, persino l'assolutismo, Gravina pone

⁵⁶«Cum hac via inter fideles ad summam existimationem perveniretur, sensim dominandi cupido suborta est ac, ut plerumque accidit, qui animos nominis auctoritate tenuerunt eos tandem oppresserunt imperio. Cum igitur ad dominationem multi contenderent, et ad eam doctrina duceret alius alium in literis et Scripturarum intelligentia superare conabatur, ut fide magis apud populum emineret. Hinc ortae dissensiones et partium studia, hinc discordiae frequentes et jurgia, cum quisque Scripturam ad se traheret quasi mente Deum concepisset ac non per Christi praedicationem, sed per os interpretum. Dei verbum esset erupturum» (G. Gravina, *Hydra Mystica*, cit., pp. 32-33).

⁵⁷ Cfr. P. Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, Il Mulino, 1992.

⁵⁸ Su tali questioni, interessanti risultano le riflessioni contenute in F. Lomonaco, *Filosofia, diritto e storia in Gianvincenzo Gravina*, cit., pp. 167-174.

⁵⁹ Ivi, pp. 171-173.

⁶⁰ In una disamina attenta sul concetto di autorità, Hannah Arendt sostiene quanto segue: «l'autorità viene di solito scambiata con un modo di esercitare il potere o la violenza. Eppure essa esclude qualsiasi coercizione esteriore: dove s'impiega la forza, l'autorità ha fallito. D'altra parte l'autorità è incompatibile con la persuasione, che presuppone eguaglianza e richiede un processo di argomentazione [...]. Se si vuole definire l'autorità occorre dunque distinguerla sia dalla coercizione, sia dalla persuasione» (H. Arendt, *Che cos'è l'autorità?* [1954], Milano, Garzanti, 2023, p. 9).

invece come fondamento indiscutibile la presenza della libertà, sostenuta dal consenso degli individui che decidono di stipulare un contratto col sovrano per formare una solida struttura statale e politica. Le idee formulate dal pensatore roggianese hanno perciò come presupposto la costituzione responsabile delle singole volontà in un ordine comune, allo scopo di tutelare l'utilità di ciascun cittadino. Ration per cui, è indispensabile che vi sia un *consensus gentium* che garantisca l'affermazione di un potere sovrano che, a sua volta, si faccia garante del bene comune⁶¹. Non è chi non veda come queste riflessioni si pongano in contrasto con l'idea di Ration di Stato che, al contrario, propugna la necessità che il sovrano si sottragga alla regola delle leggi⁶².

La legge, per Gravina è strumento di mediazione fra la *libertas* e l'*imperium*. Essa, infatti, tutela il cittadino dall'arbitrio del *princeps*, moderando, al tempo stesso, gli eccessi del singolo individuo che potrebbero scadere nella licenza, qualora oltrepassassero determinati limiti. Si collocano in tale contesto le prese di posizione del letterato calabrese sia contro la tirannide sia contro l'anarchia, considerate entrambe pericolose, la prima per la forte concentrazione del potere nelle mani di uno solo, la seconda perché rappresenta il ritorno allo stato di natura, nel quale la ragione viene calpestata e sottomessa agli istinti bestiali.

Le degenerazioni in cui incorre il potere tirannico inducono Gravina a giustificare una sorta di diritto di resistenza, che deve essere considerato non come incitamento alla ribellione, bensì come ulteriore attenzione alla tutela del diritto e al suo conformarsi alla *ratio iuris*⁶³. In un certo senso, l'autore

⁶¹ In questa sede, tuttavia, non si approfondiscono altre questioni che distinguono i due autori. Tanto per cominciare, sarebbe necessario porre all'attenzione la differenza fra l'impostazione rigorosamente razionalistica di Grozio, tendente ad affermare, tra l'altro, un ordine ontologicamente immanente alla natura, e la posizione di Gravina, per il quale la natura umana è pervasa pure da passioni. Per il letterato calabrese, la *lex* non scaturisce naturalmente, ma viene imposta attraverso un'azione normativa, nella quale si ammette un'evoluzione dovuta allo stesso divenire dell'uomo. Ration per cui, ad una iniziale *lex promiscua* si sostituirà, nel corso del tempo, una *lex solius mentis*. Tali riflessioni graviniane influenzeranno il Vico del *De Uno* che stabilirà la distinzione fra *ius naturale prius* e *ius naturale posterius* (su questo tema si prendano in considerazione le attente indagini di F. Lomonaco, *Diritto naturale e storia. Note su Gravina e Vico*, in «Archivio di storia della cultura», XIII, 2000, pp. 27-51, in particolare pp. 27-30; mi si consenta di citare pure G.A. Gualtieri, *Diritto naturale ed equità nella «scienza» di Giambattista Vico*, in «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine», XXXIV, 2022, 66, pp. 95-109, soprattutto pp. 96-98).

⁶² D'altro canto, come è noto, Gravina evidenzia pure un forte antimachiavellismo, sostituendo alla visione pessimistica del «segretario fiorentino» una concezione che guarda con grande speranza alla *ratio* presente nell'uomo, nella quale si radicano il diritto e l'esigenza di eticità della società (cfr. F. Lomonaco, *Filosofia, diritto e storia in Gianvincenzo Gravina*, cit., p. 77; E. Nuzzo, *Tra 'frode' e autoinganno. Aspetti e figure del machiavellismo e dell'antimachiavellismo nella cultura napoletana ai tempi di Vico*, in Id., *Il declino della quiete. Tra aristotelismo politico e Ration di Stato a Napoli dal primo Seicento a Vico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2014, pp. 261-315).

⁶³«Ubi enim homines mutuo compulsi metu convenerunt in civitatem, portio suae sit quisque reipublicae, cujus commodum privatorum criminibus rescissum, eorundem ets poena sarcendum, ut exemplo alieni supplicii a publica salute, quae singulos tuetur, novorum criminum pericula propulsentur. Ideo conditis legibus et imperio constituto, rei administrandae

roggiano, attraverso l'elaborazione di tale prerogativa attribuita al popolo, vuole ribadire la necessità che gli individui siano partecipi il più possibile alla vita comunitaria, svolgendo il loro ruolo di cittadini attivi e non di passivi sudditi. Si potrebbe quindi sostenere l'esistenza di un'affinità, limitatamente a questo concetto, fra Gravina e Locke, visto che anche quest'ultimo ammette: 1) la presenza di un contratto stipulato fra popolo da una parte e sovrano dall'altra; 2) l'illegittimità di un potere assoluto; 3) il diritto di resistenza nel momento in cui vengono meno, da parte del regnante, le finalità per le quali gli è stato conferito il potere⁶⁴.

Aderendo al principio aristotelico dell'opposizione ad ogni forma di eccesso, al fine di salvaguardare la virtù⁶⁵, Gravina ricerca una via intermedia che tuteli tanto l'autorità del principe quanto i diritti dei cittadini. In questo senso, non è affatto fuori luogo asserire che l'autore calabrese sia alla ricerca della *mesotes*, ossia di una moderazione atta ad eliminare i pericoli derivanti da ciò che è estremo, allineandosi a quanto propugna, negli stessi anni, Paolo Mattia Doria, che nella *Vita civile* (1709) ripensa ai compiti alti della politica, in relazione alle condizioni, alle esigenze e ai valori diffusi nella società. È da escludere, quindi, che Gravina aderisca all'idea di un governo della moltitudine, giudicato pericoloso in quanto incline ad assegnare alla plebe incolta e incapace di darsi un ordine la direzione dello Stato. Sotto questo profilo, la sua opera manifesta una buona dose di realismo che si sostanzia nella necessità di un impegno costante e consapevole sul piano politico⁶⁶.

ratio quaerenda fuit, unde publica potestas vel in multitudine constitit, vel ad optimates ascendit, vel conedit in principe, vel tributis communi consensu partibus per singulos ordines permeavit. Quae potestas ad communem utilitatem publica voluntate instituta, si publicae salutis detrimento et singulorum injuria vel ad unius vel ad paucorum utilitatem detorqueatur, eodem revolvitur. Abest enim a tyrannide consensus universorum, sine quo nullum ratum est et justum imperium. Unde quod commodo civium fieri ossit, licebit sane rempublicam a praedone repetere, ne cunctorum opes et salus paucorum aut unius cupiditatibus vel libidinibus deveantur. Etenim res est sacrosancta libertas et divini juris, quippe humanae a Deo implicata naturae, ut eam tentare scelus sit, impium circumvenire, occupare nefarium. Et contra, publicae utilitatis causa jus est principibus atque potentioribus legum vim armis et auctoritate restituere, si justam libertatem effusiori licentia multitudo corruperit» (G. Gravina, *Specimen prisca juris*, in *Scritti critici e teorici*, cit., pp. 86-87).

⁶⁴ Locke, infatti, afferma che «l'autodifesa è una parte della legge di natura, né può essere negata alla comunità, neppure contro il re, ma il vendicarsi su di lui in nessun modo dev'esserle permesso, poiché ciò non è conforme a quella legge. Perciò, se il re dimostri ostilità non soltanto a qualche persona privata, ma si ponga contro il corpo della società, di cui egli è il capo, e con un intollerabile maltrattamento tiranneggi crudelmente tutto intero o una parte considerevole del popolo, in questo caso il popolo ha il diritto di resistergli e di difendersi dall'offesa, ma ciò dev'esser fatto con quest'avvertenza, ch'esso non faccia che difendersi, e non attenti al suo principe» (J. Locke, *Secondo trattato del governo civile* [1689], in L. Pareyson [a cura di], *Due trattati sul governo e altri scritti politici di John Locke*, Torino, Utet, 1982, p. 402).

⁶⁵ Vedi Aristotele, *Etica nicomachea*, 2 voll., introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta, vol. I, II, 8, vv. 11-15, Milano, Fabbri, 2001, p. 126.

⁶⁶ È d'altro canto risaputo che quanto Gravina esprime nelle sue opere sia il frutto dell'incalzare della difficile situazione politica del tempo. Al riguardo, Carla San Mauro, parlando del filosofo calabrese, afferma quanto segue: «Che la sua visione politico-giuridica rispecchi il clima di grande fermento della società napoletana è cosa evidente. La vita

La preferenza accordata al genere tragico si deve proprio a tale caratteristica: la tragedia è preferibile tanto alla commedia quanto all'epica per lo sfondo politico che essa sottende e per il suo maggiore aderire all'interesse comune. Messa da parte l'idea platonica di affidare solo ai filosofi il ruolo di governanti, data la carica utopistica in essa contenuta, Gravina confida nel ruolo fondamentale del sapiente, non inteso come governante, ma come equilibrato consigliere. Solo quest'ultimo, infatti, riesce a collocarsi al di sopra delle potenziali mire assolutistiche dei sovrani e dei possibili impulsi irrazionali del popolo. Soprattutto, il sapiente conosce meglio di chiunque altro il valore della libertà. È questo il motivo per cui preferisce andare incontro alla morte, sfidando la forza cieca del potere, piuttosto che rinunciare all'affermazione del proprio pensiero indipendente e critico.

Le tragedie scritte da Gravina intorno al 1712 (*Andromeda*, *Appio Claudio*, *Palamede*, *Papiniano*, *Servio Tullio*), nel ribadire il compito pregnante del sapiente, hanno proprio lo scopo di far emergere il bisogno di realizzare una società equa e giusta, nella quale si affermino gli ideali di razionalità e i principali valori etici. È in relazione a questo aspetto, del resto, se la figura del sapiente, alla quale si faceva riferimento quando si parlava della poesia, svolge un ruolo morale e civile indispensabile, dovendo fungere da modello di riferimento per le persone comuni e per tutti i cittadini, indipendentemente dal rango sociale di appartenenza.

Nel *Palamede*, ad esempio, Gravina si focalizza sullo scontro fra sapiente e potere, ossia fra un uomo libero e conscio di doversi battere per far valere il principio del bene comune e un tiranno individualista, egocentrico e dedito solo al proprio utile. Il dialogo fra Achille e Palamede, che caratterizza la scena seconda dell'opera, risulta significativo ed eloquente sia al fine di comprendere lo stato d'animo in cui si trova il sapiente sia per capire il senso di sfiducia che lo attanaglia, relativamente all'autonomia di pensiero del volgo:

Ben'io porrei me stesso in abbandono,/ quando la greca libertà potessi/ col mio certo periglio stabilire:/ ma stolto sarei, s'andar volessi/ senza speme del regno a certa morte [...] E 'l popolo tu credi,/ ch'abbia altra volontate,/ di quella, che gl'imprime il più potente:/ che con forza, e con fraude il cangia, e/ volge,/ come fuoco i metalli, o 'l vento l'onde?/ Credi la turba stolta/ distinguer servitù da libertate,/ quando la servitù lucro le porge? E [...] tosto i Greci crederanno giusto/ quel che grato udiranno essere al Cielo:/ come giusto han creduto, alma/ innocente,/ per detto di Calcante, offrire a morte⁶⁷.

intellettuale a Napoli si risvegliò di colpo dietro l'urto di nuove forze politiche e sociali e trovò un notevole stimolo proprio nel ceto civile meridionale, la cui ascesa aveva impresso un nuovo timbro alla cultura di allora, che fece proprio il pensiero cartesiano, ripudiando la tradizionale filosofia aristotelico-scolastica» (C. San Mauro, *Gianvincenzo Gravina e il De Romano Imperio liber secundus*, introduzione di F. Lomonaco, Napoli, Guida, 2004, pp. 38-39).

⁶⁷ G. Gravina, *Palamede*, in C. Guaita, *Per una nuova estetica del teatro. L'Arcadia di Gravina e Crescimbeni*, Roma, Bulzoni, 2009, pp. 222-223.

Tuttavia, Gravina non si sofferma soltanto su questi aspetti, ma cerca di esaminare le varie sfaccettature del rapporto individuo-società. Nell'*Appio Claudio* viene messa in scena l'attenta riflessione sul modo in cui il potere può cambiare l'individuo portandolo, in alcuni casi, alla corruzione e alla degenerazione. Il potere che non è temperato dal buon senso, infatti, può cambiare in peggio l'uomo, generando in lui, insieme col senso di impunità, pure quello legato ad una sorta di delirio di onnipotenza. Appio, coadiuvato da Marco, il suo consigliere, manifesta le tipiche caratteristiche di un animo corrotto: smania di potere, ambizione sfrenata, dissolutezza. Nella scena prima dell'Atto primo, dialogando con il suo interlocutore, Numitore, il personaggio di Icilio, senza mezzi termini, tratteggia la figura di Appio nel modo seguente:

D'Appio nel mansueto, e dolce stile,/
 pareva de' Claudj la Superbia estinta,
 quando prima recammo a lui l'impero,
 a fine di compor le nostre leggi;
 alla cui santiata ei corrispose
 con la bontà dell'opre, in sul prim' anno;
 sinché 'l primiero Imperio non distese
 nel seguente anno, col favor del popolo,
 che con prieghi, e lusinghe raccogliea:
 or col riso allettando, or col saluto,
 ed or drizzando il suo favor col guardo,
 a chi prendea la mano, a chi ponea
 la destra sua al capo, o su le spalle;
 a chi della salute domandava
 di qualche infermo figlio, o pur del padre,
 ed a chi ricordava il beneficio
 ch'ei ricevuto avea dai lor maggiori;
 a chi lodava la virtù degli Avi;
 a chi applaudiva il militar valore;
 e, qual di sé scordato, a noi pareva
 memore sol della virtute altrui.
 Col povero dei pubblici gravami,
 col pianto fuor degli occhi si dolea;
 e poi col ricco, forse condannava
 la legge, che divide i campi al povero.
 Ma rimesso da noi nel sommo Impero,
 sembrò serpente sotto i fiori ascoso,
 dagli occhi, e dalla bocca il suo veleno,
 tanto celò la crudeltà nativa!⁶⁸

A differenza di quanto in seguito affermerà Rousseau, ossia che l'uomo è naturalmente buono ma è la società a corromperlo, Gravina non esclude che l'animo umano sia di per sé preda di un'indole cattiva; nondimeno, esso può subire ulteriori processi degenerativi a causa del modo distorto di intendere il potere. Indifferente alle richieste espresse dal saggio Valerio, che auspica un maggior coinvolgimento popolare nelle decisioni politiche, il tiranno Appio sostiene invece che la plebe vada solo tenuta a freno, facendole credere di agire in suo favore, allo scopo di perseguire il proprio utile. L'arrogante Appio, infatti, afferma che

Io che da' miei maggiori, e da me stesso,
 ho de' plebei la conoscenza vera,
 né mi lascio portar dall'aura loro;
 caricar voglio l'insolente plebe,
 ed avvezzarla a sofferenza acerba,
 per poi scemarle parte del gravame,
 e parer di riportarla in libertate;
 sicché creda impetrar sommo favore,
 quando è sottratta da maggior fatica;
 come colui, ch'avvezzo a maggior peso,
 si crede, col minore andar leggiero⁶⁹.

Nel *Servio Tullio*, poi, Gravina si concentra sul contrasto fra il tiranno, con i suoi bisogni sfrenati, e il sapiente, inquadrato come un eroe che combatte

⁶⁸ G. Gravina, *Appio Claudio*, in C. Guaita, *Per una nuova estetica del teatro*, cit., p. 274.

⁶⁹ Ivi, p. 284.

strenuamente per affermare principi di equità e giustizia⁷⁰. Il sapiente deve lottare sia contro la protervia del regnante sia contro l'immatùrità politica del volgo, incapace di tenere un atteggiamento coerente e di aderire ai valori di rettitudine morale. Nella scena quarta dell'Atto terzo, uno dei protagonisti, Sergio, si esprime con parole chiare e incisive, affermando:

Se penetrasse mai la gratitudine/ entro il pensier dell'incostante popolo,/ come di Tullio dentro il cuor magnanimo/ germoglia sempre la beneficenza;/ speme maggior potriamo in petto accogliere:/ ma l'uomo, a cui vacilla la potenza,/ perde tosto la gloria, e l'amor pubblico:/ perocché 'l volgo stolido, e volubile/ colui crede più grato a Giove massimo,/ ch'incontra sorte più felice, e prospera;/ ed abbandona chi sta nel pericolo,/ benché sia stato a lui sempre benefico⁷¹.

In tutto questo, dunque, emerge come il dispotismo abbia bisogno, per manifestarsi, di un humus caratterizzato dall'indifferenza, se non addirittura dalla corruzione e dal vizio. Ragion per cui, solamente il sapiente, ergendosi al di sopra degli altri uomini, riesce a mantenere l'equilibrio adeguato, esercitando un controllo sui propri istinti e sopportando stoicamente i soprusi del tiranno.

Va comunque rilevato che nei testi graviniani il tiranno è sì rappresentante di un potere corrotto e degenerato, ma in fondo è pure una figura essa stessa schiava dei meccanismi di potere, poiché, come si evince sia nell'*Appio Claudio* sia nel *Papiniano*, risulta sottoposta agli oscuri meccanismi insiti nel ruolo politico esercitato dal regnante. Se ne ricava un quadro spietato e costituito da personaggi che agiscono in preda al loro delirio di potere, ma che sono altresì vittime interiormente logorate e provate. Dalle tragedie di Gravina, insomma, emerge un'immagine complessa dell'uomo, ricca di sfumature e di caratterizzazioni psicologiche di indubbio interesse anche per la nostra epoca.

Sebbene le tragedie graviniane siano ambientate nel mondo antico, non viene meno la loro attualità, poiché il vero è indipendente dal tempo, dal momento che l'uomo mantiene caratteristiche che prescindono dal periodo storico:

Onde avviene che gli ottimi poeti, scolpendo il vero sopra i personaggi antichi, fuori della loro intenzione scolpiscono nelle cose presenti: perché il vero non invecchia, né muore, ed è il medesimo in tutte le stagioni: e l'uman costume non riceve senonché accidentale o esterior variazione dal tempo, dal luogo e dall'educazione [...] così suol avvenire che il poeta introducendo un personaggio antico paia aver pensato ad un personaggio presente, a cui non dal poeta, ma dalla riflessione dei lettori è il carattere del personaggio antico applicato⁷².

⁷⁰ Gravina sembra richiamare Aristotele nei due diversi modi di esercitare la tirannide: il primo riguardante il tiranno che si atteggia a giusto e finge di operare per il bene dello Stato; il secondo, invece, privo di freni e atto ad adottare apertamente sistemi arbitrari ed illegali (cfr. Aristotele, *Politica. Costituzione degli Ateniesi*, a cura di R. Laurenti, Bari, Laterza, 1972, V, 1313a-1314a, pp. 291-295). Sull'argomento si veda C. San Mauro, *Gianvincenzo Gravina giurista e politico*, cit., pp. 83-86.

⁷¹ G. Gravina, *Servio Tullio*, in C. Guaita, *Per una nuova estetica del teatro*, cit., p. 343.

⁷² G. Gravina, *Della Tragedia* (1715), in *Scritti critici e teorici*, cit., p. 510.

L'efficacia del genere tragico, del resto, trae alimento dal fatto che, conformemente a quanto sosteneva Aristotele, esso risulta molto coinvolgente e induce nello spettatore, con le sue rappresentazioni drammatiche, consistenti stati emotivi e sentimenti di compassione e di spavento:

Perciò i generi tragici eran contenti d'un fatto raro e notevole, succeduto o che potesse succedere tra persone reali; perché con tal rappresentazione di passo in passo escono alla cognizione del popolo i geni dei grandi insieme coi lor costumi e passioni, e compariscono le trame dell'ambizione e della corte, le quali sempre sono accompagnate con effetti strepitosi ed accoppiate con la violenza e col danno perlopiù del più debole, benché più giusto: donde si genera nello spettatore compassione o spavento, o l'uno e l'altro insieme, con la mescolanza alle volte d'altre commozioni⁷³.

La tragedia, quindi, per merito della sua forza comunicativa, meglio di qualsiasi altro genere letterario esercita un compito notevole sotto il profilo della preparazione del cittadino ad acquisire le nozioni e i concetti basilari che devono servire per lo sviluppo della comunità⁷⁴. Assegnando all'intellettuale la necessità di un pieno coinvolgimento nella vita politica, Gravina intende battere in breccia due possibili categorie di avversari: da un lato coloro i quali affermano che la politica sia riconducibile ad una mera funzione pratica, ossia a semplice tecnica di potere, e dall'altro quelli che, invece, in nome di un altissimo e inattuabile concetto della politica, la abbandonano, rifugiandosi nella torre d'avorio della propria privata saggezza. Soprattutto questi ultimi sono pericolosi, in quanto manifestano, rifacendosi ad un indirizzo stoico, un abbandono dell'etica comunitaria; tale atteggiamento, come è noto, sarebbe stato successivamente condannato pure da Vico, che si sarebbe riferito a coloro che si allineano a tale scelta politica con l'espressione di «filosofi monastici».

Data la necessità sociale di esercitare un certo controllo su chi governa, non potendo confidare solo sull'operato del singolo, che è il sapiente, occorre che vi sia uno strumento dotato di una certa forza e di una certa autorevolezza. Questo strumento è la legge, che finisce perciò con l'incarnare l'*auctoritas* della società moderna. Erede della visione platonica e agostiniana, Gravina pensa che persino l'irruzione dei conflitti nella società possa trovare una soluzione grazie all'*auctoritas* esercitata dalla legge, che, applicata doviziosamente, è in grado di garantire un controllo accurato sullo Stato, scongiurando ogni forma di bramosia e di cupidigia.

Il sapiente, allora, non è solamente il poeta o il letterato, ma è anche il giurista che ha un compito decisivo per il buon funzionamento dello Stato, dal momento che egli è portatore del diritto e depositario delle leggi⁷⁵. Affinché

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ «Onde il popolo con la consuetudine della compassione e dello spavento, che raccoglie dal finto, si dispone a tolerar le disgrazie nel vero, acquistando con l'uso una tal quale indifferenza» (*ibidem*).

⁷⁵ Relativamente a tali aspetti mi permetto di rimandare a G.A. Gualtieri, *Gian Vincenzo Gravina tra estetica, etica e diritto*, cit., pp. 112-122; Id., *Preoccupazioni culturali e concezione giuridica in*

esse risultino efficaci, devono soddisfare il bisogno di equità e di imparzialità che sono le pietre angolari della società. Questo spiega come mai in opere come il *De imperio et iurisdictione* o come le *Origines juris civilis libri tres* emerga con chiarezza la tematica attinente alla divisione dei poteri. Questa risulta necessaria per fare in modo che, per bilanciare l'esercizio dell'*imperium* da parte del sovrano, ai magistrati venga assegnata la *iurisdictio*⁷⁶. Al di là di tutto, per il pensatore calabrese è necessario che il potere non sia detenuto per effetto di una discendenza familiare o per l'affermarsi di una visione autoritaria, ma sia espressione di una concezione culturale atta a difendere il bene comune, oltrepassando le oscure ambizioni dei singoli. Per una perfetta convivenza civile, dunque, la *ratio* deve prevalere sugli impulsi e il diritto, identificandosi con la morale, deve rappresentare lo strumento che incarna una generale ragione umana.

Si capisce, perciò, in conclusione, il motivo per cui Gravina tenga molto all'espansione della cultura: essa deve preparare il terreno per impedire o che la società diventi preda delle mire di individui accentratori e ambiziosi o che, all'opposto, degeneri nell'anarchia. Il sapiente ha il compito morale di educare la società e i cittadini al vivere civile, in modo tale da evitare la subordinazione passiva ad un regnante assoluto o il corrompersi verso una vita senza regole. Gravina sottolinea che proprio per scongiurare tali forme di degenerazione è fondamentale il ruolo esercitato dall'educazione e dalla cultura. La legge deve essere improntata all'equità e il cittadino deve essere pronto a rispettarla e a comprenderne il valore basilare in funzione della tutela del bene comune.

Gianvincenzo Gravina, in «Montesquieu.it», 10, 2018, pp. 1-19, in particolare p. 19; online su <<https://montesquieu.unibo.it/article/view/7582/7285>>, (consultato il 15 febbraio 2024).

⁷⁶ Cfr. C. San Mauro, *Stato e Libertà in Gian Vincenzo Gravina*, in L. Gambino (a cura di), *Stato Autorità Libertà. Studi in onore di Mario D'Addio*, Roma, Aracne, 1999, pp. 549-565, in particolare pp. 564-565.



Gaetano Antonio Gualtieri

Università degli Studi di Bologna

gaetano.gualtieri@studio.unibo.it

– Poesia e *auctoritas* nel pensiero di Gianvincenzo Gravina

Citation standard:

GUALTIERI, Gaetano Antonio. Poesia e *auctoritas* nel pensiero di Gianvincenzo Gravina. Laboratorio dell'ISPF. 2024, vol. XXI [10]. DOI: 10.12862/Lab24GLG.

Online: 30.12.2024

ABSTRACT

Poetry and auctoritas in the thought of Gianvincenzo Gravina. The essay focuses on the role of Gianvincenzo Gravina as a cultural reformer. Gravina's need to counteract the superficiality of the Baroque led him to extend culture towards moral and civic outcomes, focusing his attention above all on poetry and jurisprudence, disciplines that he liberated from their traditional roles in order to associate them with the development and progress of society. It is the figure of the sage, distinguished for his pedagogical and educational duties, that serves as the pivot of this speculative framework.

KEYWORDS

Gravina; Culture; Poetry; Iurisprudentia; Wise Man

SOMMARIO

Il saggio si concentra sul ruolo di riformatore della cultura assunto da Gianvincenzo Gravina. Il bisogno di opporsi alle esteriorità del Barocco conduce Gravina ad espandere la cultura verso esiti morali e civili, focalizzando la sua attenzione soprattutto sulla poesia e sulla *iurisprudentia*, discipline che lui svincola dai loro ruoli abituali, per connetterle con lo sviluppo e con il progresso della società. È la figura del sapiente, che si distingue per le sue mansioni pedagogiche ed educative, a fungere da perno di questo quadro speculativo impostato dal pensatore calabrese.

PAROLE CHIAVE

Gravina; Cultura; Poesia; Iurisprudentia; Sapiente