

GRAVINA E VICO:
LA POESIA SUB SPECIE TEMPORIS
ET IMAGINATIONIS SECONDO
LA METAPHISICA MENTIS SPINOZIANA

Accorgersi di una mancanza, porta con sé il rischio di affrettare ipotesi per allontanarne il disagio: in un discorso filosofico, in cui la ricostruzione storica aiuta a correggere la fretta speculativa di ricondurre tutto alla coerenza, all'ordine, alla pienezza, è forse necessario colmare una lacuna lasciando però agire la presenza ricostruita, come domanda. Così vorrebbe essere il discorso su Gravina, autore capace di stabilire un legame tra Spinoza e Vico, mediando a livello poetico l'immaginazione spinoziana. La mancanza, che si può infatti avvertire, è rappresentata dall'elemento che articola la metafisica della mente spinoziana (ed il conseguente rapporto tra il corpo, le passioni e i generi di conoscenza) con l'ermeneutica vichiana del mondo poetico, dove agiscono immaginazione, senso comune ed universali fantastici, approssimando al testo della *Scienza nuova* le risonanze spinoziane. La presenza di Gravina potrebbe quindi soddisfare alla mancanza di un tramite tra le due filosofie, avvicinare l'immaginazione spinoziana alla Sapienza Poetica di Vico.

Inoltre, l'atteggiamento di Gravina, a proposito dell'immaginazione poetica, se pur polemico nei confronti del razionalismo dei cartesiani e del classicismo, è indicativo di come si possa esaltare l'immaginazione senza contrapporla alla ragione: sia Gravina che Vico fanno riferimento ad un'altra *Ragione*, non cartesiana, ma spinoziana, in cui l'immaginazione è *conoscenza*, anche se confusa e inadeguata, quando opera nella poesia costruendo il mondo delle nazioni. Infatti, già Gravina evidenzia la funzione civilizzatrice della poesia, si esprime a favore dell'autonomia sua e delle *Ragioni* che possono aiutare a comprenderne le necessità di espressioni e di contenuti, tra le quali l'essere stata, alle sue origini, teologica, espressione di *diritto* divino e naturale.

1. *L'esaltazione della poesia da parte di Gravina e di Vico su basi razionalistiche.* La poetica di Gravina inizialmente viene proposta in termini cartesiani, ancora nel *Discorso sopra l'Endimione* dove si discute la legittimità delle creazioni, non vere e non reali:

Il discernimento del vero dal falso ed il giudizio proporzionato alla natura e all'essere di ciascuna cosa, che soli meritano il titolo di Sapienza, non si debbono puramente attendere dalle notizie che a noi giungono da fuori: perché le cose che non sono dentro di noi non tramandano di sé altro che le cortecce e le spoglie travolte erose dai mezzi per li quali passano e trasformate secondo i modelli dei nostri sensi e della nostra fantasia, che son di gran lunga inferiori e disuguali alla natura e dalla varia lezione dei libri altro non sgorga che un fiume di parole che per lo più preoccupano il sito della mente nostra e usurpano il luogo dovuto alle cose¹.

Questa estrema diffidenza, se non esclusione, nei confronti di tutto ciò che proviene dall'esterno, ulteriormente alterato dai sensi e dalla fantasia, ottiene risposte rassicuranti da una diversa fonte: infatti, per Spinoza, la mente è idea del corpo² e conosce le cose esterne attraverso le modificazioni del corpo³.

La verità si raggiunge conoscendo la vera causa, a partire dal secondo genere di conoscenza quando la ragione e la scienza intuitiva riscontrano l'*ordo idearum* nell'*ordo rerum* e trovano infine come vera causa, Dio⁴.

L'*ordo imaginationis* è certo una geometria errata delle idee e delle cose, ma è comunque una disposizione coerente⁵. L'errore consiste nella mancanza dell'idea che neghi l'esistenza della cosa immaginata, non nell'immaginazione e nelle sue espressioni. Infatti la risposta all'aggressione del dubbio, della falsità non viene dalla rimozione dell'immaginazione da parte della ragione. Spinoza distingue errore e immaginazione e anche se quest'ultima è causa di confusione e di errore⁶, non si può identificare con essi:

Atque hic, ut quid sit error indicare incipiam, notetis velim, Mentis imaginationes in se spectatas, nihil erroris continere, sive mentem ex eo quod imaginatur non errare; sed tantum quatenus consideratur, carere idea quae existentiam illarum rerum, quas sibi presentes imaginatur secludat⁷.

¹ G.V. GRAVINA, *Discorso sopra l'Endimione*, in *Scritti Critici e Teorici*, a cura di A. Quondam, Bari, 1973, p. 52.

² Le opere di Spinoza verranno sempre citate da *Opere*, 5 voll., a cura di J. Gebhardt, Heidelberg, 1925 (d'ora in avanti Geb.). Per il concetto di Mente come idea del corpo cfr. *Ethica*, II 13 (*Eth.*), Geb. II, p. 96.

³ *Eth.* II 14, 16, 17, cit., pp. 103-104.

⁴ *Eth.* II 45, 47, cit., pp. 127-128.

⁵ *Eth.* II 36, cit., p. 117: «Ideae inadequatae, et confusae eadem necessitate consequuntur, ac adequatae, sive clarsae, ac distinctae ideae».

⁶ Cfr. N. BADALONI, *La cultura*, in *Storia d'Italia*, Torino, 1973, vol. III, p. 756: «L'impronta spinoziana nella concezione graviniana dell'errore mi sembra così pienamente accertata. Gravina sembra recuperare la problematica spinoziana dell'errore, proponendo di fare delle favole degli strumenti sostitutivi delle verità assenti, ma sempre potenzialmente sottomessi alla ragione».

⁷ *Eth.* II 17 Schol., cit., p. 106; cfr. *ibid.*, II 35, cit., p. 116: «Falsitas consistit in cognitionis privatione quam ideae inadequatae, sive mutilatae, et confusae involvunt».

Gravina a sua volta sostiene:

La cognizione del vero congiunta con il sano giudizio non sorge tanto dal numero e dalla varietà delle idee, quanto dall'intelligibile sito e ordinamento di esse. Ciascuno porta in sé la selce da poterne trarre le scintille, ma risveglia l'ascosa fiamma solo chi sa per dritto filo reggere e condurre il suo intelletto per entro l'intricato labirinto delle idee confuse, disponendole in giusta simmetria e in luogo proprio (...): in modo che tutte le idee disposte per grado pendano da un solo punto e stiano affisse e concatenate alla cima dell'idea semplicissima ed universale, onde esse si reggano e si diffondano, spiegando la falda sopra le cose inferiori e composte⁸.

L'ordine – dell'immaginazione e della ragione – è una necessità della mente⁹, la confusione¹⁰ è piuttosto collegata alla spinoziana tristitia, in quanto la mente subisce uno stato di passività¹¹.

Gravina sembra percorrere i sentieri della conoscenza «more geometrico»: le sue parole fanno pensare ad un cammino, faticoso per la mente, in cui le idee vanno disposte: non è sufficiente aver cartesianamente un'idea chiara e distinta, ma occorre un *ordo* spinoziano in cui collocarla. Quest'*ordo idearum* dev'essere un *ordo rerum*, non solo riproducendo la disposizione, la geometria, ma ritrovandola nello stesso luogo proprio, che si dimostra essere Dio¹², idea semplicissima a cui sono concatenate le idee e le cose, in quanto egli ne è causa suprema. Vi è però anche l'ordine con cui la mente dispone le cose perché siano più facilmente ricordate, un ordine per soddisfare le esigenze dell'immaginazione, tanto da arrivare addirittura a vedere la natura predisposta secondo le esigenze della nostra immaginazione.

Si può però pensare anche ad una influenza della «filosofia della luce», cui Gravina aderì¹³, a partire dall'*Hydra Mystica*. La luce serve a dare ordine alle cose, stabilisce una connessione, tra ideale e reale, ad opera esclusiva della mente. Nel rapporto tra mente ed esperien-

⁸ G.V. GRAVINA, *Discorso sopra l'Endimione*, cit., p. 52.

⁹ *Etb.* I 36 Appendix, cit., p. 82: «nam cum ita sint dispositae ut cum nobis per sensus repraesentantur, eas facile imaginari et recordari possumus, easdem bene ordinatas, si vero contra ipsas male ordinatas confusas dicimus. Et quoniam ea nobis prae ceteris grata sunt, quae facile imaginari possumus, ideo homines ordinem confusioni, praefertunt; quasi ordo aliquid in natura praeter respectum ad nostram imaginationem esset».

¹⁰ *Tractatus Politicus* (TP), X §10 Geb. III, p. 357: «confusio ex terrore orta».

¹¹ *Etb.* III 1, 3, cit., pp. 140, 144. Per il tema attivo-passivo nell'*Etica* e per la definizione di «Tristitia», cfr. *Etb.* III 11 Schol., cit., pp. 148-149.

¹² «In Deo tamen datur necessario idea, quae hujus et illius Corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit. Dem.: Deus non tantum est cause hujus et illius corporis humani existentiae, sed etiam existentiae quae propterea per ipsam Dei essentiam necessario debet concipi, idque aeterna quadam necessitate, quiquidem conceptus necessario in Deo dari debet» (*Etb.* V 22, cit., p. 295); cfr. anche *Etb.* V 23, cit., p. 296; V 31 Dem., cit., p. 299.

¹³ Cfr. N. BADALONI, *I Luminosi*, in *Introduzione a Vico*, Milano, 1961, pp. 227-286.

za, diversamente da quanto propongono gli *investiganti*, prevale l'esaltazione della mente¹⁴: Gravina esalta il ruolo della fantasia, dell'immaginazione poetica, facendo valere però le esigenze della ragione che deve essere soddisfatta, non esclusa dal cammino dell'immaginazione¹⁵.

Vico¹⁶ invece stempera nella *Scienza nuova* il ruolo del *sapiente*, non solo rinnegando la possibilità di Sapienza Riposta, di una filosofia in Omero, ma ritrovando in lui l'intero popolo poetico, che vive nell'età eroica¹⁷ cercando un proprio ordine.

Nel *Discorso sopra l'Endimione* la contrapposizione «vero-verosimile» opera una distinzione tra poesia e favola che verrà conservata anche nella *Ragion Poetica*, quando si parlerà separatamente della loro specie, origine, natura e utilità¹⁸:

In questo numero - ossia numero delle arti - è anche la poesia, al quale rassomiglia ancor essa la natura, le azioni, i costumi, gli affetti; e ciò fa prima con la *favola*, inventando cose *somiglianti al vero* ed a quegli antichi

¹⁴ «Nella completezza dell'atto noetico si inserisce anche l'interpretazione delle favole antiche (...) in un'interpretazione del mistico sapere occulto, <che> dovette molto probabilmente essere l'oggetto più vicino della meditazione e della polemica di Vico» (*ibid.*, p. 247).

¹⁵ Va tenuto presente, nel rapporto mente-natura, il dualismo di Gravina, delle *Egloghe*, contemporanee all'*Hydra Mystica*, in cui, tramite la *filosofia della luce*, vengono sottolineate la figura del sapiente e l'intera *humana sapientia*, anche quella pagana e preebraica, grazie ad una riflessione, teorica ed estetica, caratterizzata dalla cifra del più autentico classicismo di Gravina, secondo l'interpretazione di Badaloni (Cfr. N. BADALONI, *prefazione a A. QUONDAM, Filosofia della luce e luminosi nelle Egloghe del Gravina*, Napoli, 1970, pp. 30 sgg.).

¹⁶ «Il più generale tema dei sapienti graviniani si presenta anche nelle opere giovanili di G. B. Vico, sulle quali l'influenza del Gravina è notevole. Le cosiddette *Orazioni Inaugurali* del Vico, ove si teorizza la funzione del sapiente e gli si contrappone la povertà morale e intellettuale dello stolto, svolgono questa tematica. La funzione della religione non è autonoma, ma rinvia ai sapienti (...) Se per altro questi sono gli elementi che avvicinano inizialmente Vico e Gravina e per cui riecheggia in Vico il rapporto della mente dei sapienti con una superiore dimensione di valore, l'attenzione del filosofo napoletano si viene progressivamente spostando agli elementi intermedi che riempiono il vuoto tra i sapienti e il volgo. Quest'ultimo è preda della spinoziana *imaginatio* (...) D'altro canto se anche Gravina aveva rivolto la sua attenzione (e proprio dal punto di vista della ragione poetica) al verosimile, il punto centrale del suo pensiero resta la piena visibilità del vero per il sapiente. Per Vico invece il vero si avvicina strettamente al verosimile» (N. BADALONI, *La cultura*, cit., p. 758).

¹⁷ In Vico «il modello Spinoziano è stato per così dire impoverito al vertice, per quanto riguarda la capacità degli intellettuali di riconoscere la struttura di verità sottostante al mondo immaginato e rafforzato alla base ove la *imaginatio* è già preliminarmente (provvidenzialmente) in un certo rapporto con la verità (coll'ordine del mondo) conferendo alla mente la capacità di costruire modelli interpretativi di tale ordine» (*ibid.*, p. 759).

¹⁸ «La posizione di Gravina all'altezza del *Discorso sopra l'Endimione* mi sembra chiaramente impostata nel senso di una preminente esigenza al razionalismo, che si traduce nella conseguente richiesta della verosimiglianza e dell'utilità dell'opera d'arte, sempre in netta funzione antiseccentista; l'ideale della poesia «sana», viene così a coincidere con quello della poesia «vera», ma vera in quanto armonizzata con le esigenze della ragione» (A. QUONDAM, *Cultura e ideologia in G.V. Gravina*, Milano, 1968, p. 94).

eventi che nel mondo girano, poi con le parole, scolpendo per mezzo di esse, nella natura delle cose che si esprime, non altrimenti che fa il suonatore con le corde della cetara. E perché tutta quest'opera si accompagna con novità e meraviglia, perciò si fa lecito al poeta di trasportar la forza della sua invenzione, oltre al corso naturale con fingere i giganti, gli ippogrifi, i polifemi, gli ercoli, i cerberi (...) purché in queste invenzioni si ravvisi l'immagine del vero, nella medesima maniera che gli artificio son formati i colossi, i quali, quantunque siano alterati, nondimeno entro l'ampiezza loro la figura umana non si smarrisce¹⁹.

La poesia, qui analizzata, ha uno stretto legame con il vero, visto come sinonimo di natura, azioni, costumi e affetti, di cui essa è conoscenza. La favola invece, una delle possibili espressioni della poesia, inventa cose somiglianti al vero, ossia è verisimile.

La meraviglia che il poeta può suscitare (in conformità alla poetica barocca e al marinismo), rende leciti artifici che vanno oltre il corso naturale, in cui però sempre bisogna ravvisare l'immagine del vero. I Polifemi sono leciti ai poeti, corrispondono alla possibilità loro accordata di eccedere la natura. Secondo Gravina sono quindi *universali forme retoriche* permesse ai poeti; per Vico si tratta invece di caratteri poetici, universali fantastici con cui la mente vive e ricorda la propria natura (i corpi smisurati dei bestioni nella gran selva). Le favole, al di là della loro verosimiglianza, improbabile, quando chi le rilegge è ormai in un'età di «ragion dispiegata», lontana dalla *robustissima immaginazione*, non perdono agli occhi di Vico il loro contenuto di verità: come «favelle vere»²⁰, esprimono l'esperienza degli uomini che fondarono le nazioni.

Nella *Ragion Poetica* invece la contrapposizione vero-falso, reale-finto, si fa più netta, tanto che venendo staccato il secondo termine del binomio, ceduto all'azione dell'immaginazione, il campo d'azione di quest'ultima diventa più autonomo e si può costruire una *Ragion Poetica* come *ordo imaginationis*, implicando la coerenza dei principi e allo stesso tempo una certa libertà d'azione della fantasia.

Come le passioni hanno in senso spinoziano una loro geometria²¹, per cui, se anche non del tutto trasparenti alla ragione, possono comunque comunicare con essa, così l'immaginazione, avendo essa stessa un ordine, è esposta al giudizio di vero-falso, prima di aver stabilito un suo proprio dominio.

Il primo paragrafo della *Ragion Poetica* si occupa proprio del vero e del falso, del reale e del finto:

¹⁹ G.V. GRAVINA, *Discorso sopra l'Endimione*, cit., p. 34.

²⁰ G.B. VICO, *Scienza nuova 1744 (Sn44)*, in *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, 1990, p. 441.

²¹ Cfr. R. BODEI, *La geometria delle passioni*, Milano, 1992, pp. 66-68.

Un giudizio vero dal falso differisce perché il vero contiene la cognizione intera di quel che si giudica; il falso ne contiene una parte o nulla. L'opinione falsa, in quanto falsa, nulla di positivo comprende, ma è percezione scema, da cui la mente non si sveglia, se non con l'incontro e con la percezione dell'intero²².

Questo modo di intendere il vero e il falso è spinoziano²³ (*Eth.* II 35). L'intero sarebbe l'immagine più l'idea che neghi l'esistenza della cosa immaginata, ossia l'*ordo imaginationis*, accompagnato però dall'*ordo rationis* e dall'*ordo rerum*. Nella privazione di conoscenza consiste la falsità, non nell'immaginazione in sé.

La poesia quindi non può creare errori, immagini false, come vorrebbe il razionalismo cartesiano. L'errore è debolezza della mente, quando siamo sottomessi a idee confuse, che possono sempre dileguarsi al sopraggiungere dell'intero:

Sicché l'errore non si compone dell'immaginazione di cosa che non ha esistenza sul vero, ma dalla mancanza di idea atta ad escludere l'esistenza delle cose per quella immagine rappresentata. Perloché, quando l'immagine della cosa assente o futura non si escluda da un'altra immagine contraria, che tiri a sé l'assenso nostro, ella da noi si riceve come presente e reale o corrispondente alla certa esistenza del vero²⁴.

Inoltre l'errore, secondo Spinoza, può essere eliminato senza che sparisca l'immaginazione: la forza della fantasia non si rivela nell'inganno, nel tenerci soggiogati all'errore, ma nel dar vita ad immagini e affetti, che nella loro disposizione assumono la stessa necessità delle conoscenze vere.

Questa costruzione - fantastica e poetica - rimane anche quando si è sottolineata la sua debolezza conoscitiva²⁵.

Niente di quel che un'idea falsa ha di positivo vien tolto dalla presenza del vero. Il falso non deve essere considerato il contenuto dell'immaginazione: essa persiste anche quando questo scompare. Bandire l'immaginazione come fonte di falsità significa non aver presente la posizione di Spinoza: trasferita a livello storico, essa continua a sussistere nel tempo della «ragione dispiegata» e delle menti riflessive, anche se, emarginata ed indebolita, non è più in grado di produrre Sapienza Poetica.

Raccogliendo le affermazioni di Gravina, circa il rapporto vero-falso e i riferimenti a Spinoza, è possibile vedere come, su una base

²² G.V. GRAVINA, *Della Ragion Poetica*, cit., p. 200.

²³ N. BADALONI, *La cultura*, cit., p. 755.

²⁴ G.V. GRAVINA, *Della Ragion poetica*, cit., pp. 200-201.

²⁵ Non si tratta di un'estetica della meraviglia, del diletto o dell'utile, ma di una creazione di *Weltanschauung*, compendiosissima.

comunque razionalistica, Vico venga poi a scoprire la forza della Sapienza Poetica e dei caratteri poetici. L'immaginazione soggioga le menti degli uomini nel tempo oscuro per una necessità della mente che richiede un ordine, anche se le manca la conoscenza dell'intero. L'ordo *imaginationis*, che viene a crearsi, è *coerente*, — a livello sociale e poetico — e *necessario*: all'interno della «storia ideal eterna» esso potrà riproporsi nella «barbarie seconda», quando tornerà la forte immaginazione, le lingue saranno frammentarie, comparirà nuovamente il diritto eroico (nella forma dei duelli e dei feudi) e le città saranno trasformate in selve.

Senza venir eliminata o allontanata in una mitica età dell'oro, ma rimanendo latente nella mente e nella storia, accanto alla ragione stessa, l'immaginazione può quindi ritornare dopo la barbarie della riflessione²⁶: il ricorso che fanno le nazioni è anche ricorso dell'immaginazione.

Tornando a Gravina, egli condivide non solo la posizione spinoziana circa la natura dell'errore, ma anche il momento della temporalità dell'immaginazione stessa: perché

tenendosi lungi dalla fantasia nostra l'immagine della distanza di tempo e luogo (...) la mente in quel punto abbraccia la dignità e la bellezza immaginata come vera e presente²⁷.

Viene così costruito un universo necessario e convincente:

or la poesia con la rappresentazione del vero circonda d'ogn'intorno la fantasia nostra e tien da lei discoste le immagini delle cose contrarie che confutano la realtà di quello che dal poeta si esprime. Onde ci dispone verso il finto nel modo come sogliamo essere disposti verso il vero. E perché i moti dell'animo nostro non corrispondono all'interno delle cose e non esprimono l'estrinseco esser loro, ma corrispondono all'impressione che si fa dentro alla fantasia (...) chi con altri istromenti che con le cose reali medesime desta in noi le stesse immagini già dalle cose impresse e spinge l'immagine nostra secondo il corso e il tenore dei corpi esterni, ecciterà gli affetti simili a quelli destati dalle cose vere, siccome avviene nei sogni.

Il poeta (...) commuove e agita la fantasia nel modo che fanno gli oggetti reali e produce in noi gli effetti medesimi che si destano come dai veri successi²⁸.

²⁶ «Poiché tai popoli a guisa di bestie si erano accostumati di non ad altro pensare ch'alle particolari proprie utilità di ciascuno ed avevano dato nell'ultimo della delicatezza o per me' dire dell'orgoglio (...) per tutto ciò, con ostinatissime fazioni e disperate guerre civili, vadano a fare selve delle città e delle selve covili d'uomini; e 'n cotal guisa, dentro lunghi secoli di barbarie vadano ad arrugginire le malnate sottigliezze degli ingegni maliziosi, che gli avevano resi fiere più immani con la barbarie della riflessione che non era stata la prima barbarie del senso. Perché quella scuopriva una fierezza generosa, dalla quale altri poteva guardarsi; ma questa, con una fierezza vile dentro le lusinghe e gli abbracci, insidia alla vita e alle fortune de' suoi confidenti» (ivi, *Conclusioni dell'opera*, cit., p. 967).

²⁷ G.V. GRAVINA, *Della Ragion poetica*, cit., p. 201.

²⁸ *Ibid.*, pp. 201-202.

La poesia quindi costruisce, con la sembianza del vero, un ordine autonomo, rispetto alle idee vere, sostenuto da un *conatus existendi*, grazie al quale, la mente, sia che abbia idee chiare e distinte, sia che abbia idee confuse, si sforza a perseverare nel proprio essere²⁹. Essa persegue la continuità delle proprie idee e respinge ciò che può essere loro contrario anche quando si tratta di idee confuse, che come le idee chiare appartengono in egual misura all'essere della mente. Respingere l'inverosimiglianza non è più precetto retorico, ma necessità della mente di non doversi trovare di fronte ad immagini che respingano le idee inadeguate che le appartengono.

Il poeta si muove quindi nell'ambito del verisimile che presta al finto sembianza di vero:

Perciò il poeta consegue tutto il suo fine per opera del verisimile e della naturale e minuta espressione: perché così la mente, astracendosi dal vero, s'immerge nel finto e ordisce un mirabile incanto di fantasia³⁰.

Ciò che deve essere respinto secondo Gravina è l'inverosimiglianza, che induce la mente a interrompere tale sequenza di immagini, una volta fattasi accorta di qualche contrasto troppo forte. La *Ragion Poetica* di Gravina indica come «sconvenienti»,

gl'impossibili che non sono sostenuti dalla possanza di qualche nume e gli affetti, costumi o inverosimili o non confacenti al genio ed indole della persona che s'introduce e al corso del tempo: perché si fatte sconvenevolezze, con apportar a noi l'immagine di cosa contraria alla favola che si espone, ci destano e ci fanno scorgere il finto³¹.

La sconvenienza è causa della sospensione del mondo poetico, mentre per Vico le sconcezze omeriche saranno un giudizio retrospettivo e «borioso» della ragione riflessiva che non riesce a immedesimarsi nelle menti di forte immaginazione. La verosimiglianza voluta dai critici e dai poeti del classicismo, con Gravina è comunque già un'esigenza poetica, in certo qual modo naturalizzata, in conformità alle esigenze della mente spinoziana, dell'immaginazione (in senso analogico *natura naturans*) la quale vuol veder rispettato il proprio *ordo idearum*, in cui l'inverosimiglianza costituirebbe una lacuna.

In più per Vico l'*ordo imaginationis* è una necessità storica, dell'epoca eroica che tutte le nazioni vivono: l'*universale poetico* sarà il verisimile dell'*ordo imaginationis*.

Tanto più potente è l'immaginazione quanto più stretto è il suo legame con le passioni:

²⁹ *Etb.* III 9.

³⁰ G.V. GRAVINA, *Delle Ragion poetica*, cit., p. 202.

³¹ *Ivi*.

perché gli affetti son tratti dietro la fantasia in un medesimo corso - *ordo* - e s'aggirano al pari dell'immaginazione, alzandosi e inclinandosi secondo il moto e la quiete di essa, - *transitio* - siccome l'onda per l'impeto - *conatus* - o posa dei venti³².

Il legame spinoziano tra passioni e immaginazione, sottolineato da Gravina sta alla base del mondo poetico ed eroico «scoperto» da Vico: i bestioni tutti sensi e passioni, immersi nei corpi, vivono nell'età oscura da cui, poi, le nazioni gentili emergeranno, raccontando poeticamente i loro dei ed eroi.

Se dunque l'immaginazione intesse passioni e ragione, la poesia e il diritto sono coevi: per i nostri autori la *poesia* è infatti una *condizione umana* che si riscontra nell'*ordine civile e giuridico* della nazione a cui dà origine. Sono infatti la poesia, il diritto, la religione a dar vita ad una società e ad una nazione, prioritarie cronologicamente e non solo razionalmente. Per questo, la problematica giuridica è l'immediato antefatto del discorso poetico. Parlando di età eroica delle nazioni, poesia e diritto sono quasi indiscernibili: il diritto arcaico era espresso in versi e la poesia, a partire dai poeti teologi, era la fonte del diritto delle nazioni. Anzi è proprio la legge - *lex promiscua* o *ius prius* in termini vichiani, *lex solius mentis* o *ius posterius* -, a rivelarci la natura poetica che, per necessità, dovevano *correre in tempo* le nazioni. Eppure non la società dell'età eroica (nella forma di famiglia³³, patronati,

³² *Ivi*.

³³ Anche per Gravina, come per Vico, la *famiglia* è l'origine della società umana, cui strettamente si connette lo *ius patronatus* e il confronto tra clientele, feudi e patronato, come autorità dei padri, derivata dal modello della famiglia. Essa è il «naturale initium» della società tramite l'educazione dei figli secondo i *mores parentum*: «ea communicatione familiaris conflatur, eaque domestica societas naturale ac familiare fundatur Imperium» (Id., *Originum iuris civilis libri tres ad Clementem XI*, Napoli, 1722, II, § 10: «De originis societatis humanae», p. 116). Come nel *diritto di natura*, secondo il quale la società inizia dalla famiglia, vi è anche nella più vasta società il necessario essere sottomesso del più debole al più forte - che è poi il modello *antropologico* secondo il quale Vico interpreterà l'*origine eterna dei feudi*, di cui sono sparse tutte le nazioni antiche, società dei deboli sottomessi ai forti -, si chiamino essi *patres*, *eroi*, *baroni*. Essenziale il fatto che il *diritto di famiglia* non sia quindi, secondo Gravina e Vico, una parte del diritto, ma l'*originario diritto* del forte sul debole, nei tempi ancora barbari e feroci, in cui i legami di forza erano sentiti come gli unici possibili («invenit ratio servitutem, qua victi a victoribus multentur: ut victores captorum vitae propter propriam utilitatem facilius parcerent; victi vero si mortem effugerent amissionem libertatis a bellis pertinerent; itaque a mutuis iniuriis temperant, communisque pax non mortis tantum, sed etiam ignominiosae vitae formidine munitur», *ibid.*, § 14: «De iure Belli», p. 119). Così anche la *poesia* non è una delle espressioni umane, ma l'espressione umana originaria e completa delle necessità degli uomini all'inizio del corso delle nazioni. E con questa immanente «*lex rationis mater ius gentium*» dobbiamo presumibilmente fare i conti per trovare un discrimine sufficiente nei confronti della Provvidenza che Vico tenta, con ogni sforzo, di considerare trascendente al corso delle nazioni e che ci si può chiedere se non sia anche questa un'impresa eroica del suo pensiero. Una trascendenza che invece nella poesia è del tutto sfumata. Se pure Gravina, a proposito dell'origine delle *clientele* si rifà allo *ius patronatus*

cliente, feudi, famulati) è la condizione di possibilità della poesia e delle sue ragioni, perché non si tratta di un'analisi riportabile al materialismo storico: sono i poeti teologi i padri delle nazioni, in un primigenio tessuto naturale di diritto e poesia che vanno facendo gli animi umani. Gravina infatti sottolinea nel primo paragrafo del libro II^a, *Originum iuris civilis*, una *tensione*, presente nella natura umana tra affetti e mente, che i giusnaturalisti sembrano disconoscere, finendo per attribuire vizi alla natura senza tener conto della tensione di questi due elementi, condannando così la natura in nome delle sue stesse leggi, non distinguendo appunto tra affetti e ragione. Analoga accusa rivolge Vico ai giusnaturalisti, i quali non iniziano la loro descrizione dello stato umano se non dal momento in cui l'uomo è già entrato nello stato razionale, mentre è nella *prima fase poetica* che deve essere ricercato il primo *pensiero umano* - che non significa immediatamente razionalità. Anche la *lex solius mentis* di Gravina, va intesa all'inizio del corso delle nazioni, descritto nella *Scienza nuova*, come una complicità di affetti e ragione, capace di rispondere adeguatamente ai bisogni degli uomini già comunque usciti dallo stato naturale, dall'erramento ferino. La polemica con i giusnaturalisti sia per Gravina che per Vico non è semplicemente dotta: la motivazione è filosofica. La razionalità secondo il pensiero di Spinoza, non è infatti la totalità della mente: e d'altra parte per Gravina e poi soprattutto per Vico, l'immaginazione e la ragione non sono scansioni epistemologiche, ma storiche, come dimostrano il diritto arcaico e la poesia dell'età eroica.

Dire che diritto naturale è quello che comanda anche agli animali e dire che diritto naturale è invece quello che detta le regole razionali, significa interpretare ambiguamente e finire di condannare la natura quando non vengono rispettati i dettami della ragione³⁵. Negli uomini ci sono quindi le leggi degli affetti, *affectiones*, che li fanno

e ad una struttura familiare, non può rientrare nella cerchia dei «feudisti eruditi» citati da Vico e nella sua ampia opera di diritto («Patriae potestatis, atque *tutela*, quae quasi productio est patriae potestatis proxima est auctoritas patronorum. Patroni autem dicuntur quasi patres, ut a matre, matrona. Non enim de liberorum, verum de civium patronis, agimus institutis a Romulo, qui summa reipublica patribus, nempe patriciis tradita, concedidit etiam eis plebem, ut eam tuerentur ab injuriis potentiorum, adversus quos petrum auxilio jus plebei suum obtineret; ipsi vero suos patronos officii et muneribus *colerent* unde dicti *clientes*, quasi *colientes* sive *colentes*, quod patronos *colerent* vel a κλειω, celebros, honore, quod patronos honorarent», *ibid.*, § 27: «De iure Patronatus», p. 138). Ancora una volta lo scioglimento di un problema storico si interseca con la ricerca più ampia e soprattutto con l'intenzione *antropologica* del lavoro giuridico di entrambi gli autori.

³⁵ *Ibid.*, Lib. II, *De iure naturali gentium*, § 1 («De Boni, Malique Naturae, sive de justitia, et Injustitia Naturali»), p. 111.

³⁶ «Qua ratione definitio altera; quae ius naturale docet esse dictare rectae rationis, quadraverit in *ferinas affectiones*, quibus humana etiam natura corripitur, ab omni propriam ratione *deerrantes?*» (*ibid.*).

errare, se non interviene Dio a sostegno della legge razionale³⁶. Questa legge promiscua, che è, spinozianamente, dal lato del corpo e dei suoi affetti, quando non si è ancora imposta la razionalità, viene chiamata da Gravina *legge comune di natura*, contrapposta alla legge particolare solo razionale. Gravina ne descrive gli effetti³⁷, d'altra parte conformi al volere divino³⁸ per concludere il bilancio di tutto ciò che è sottoposto a natura, mai negativo, anche se così sembra per le cose singole.

La metafisica della mente spinoziana, torna nelle parole di Gravina, quand'egli vuole stabilire un vero *ius* della mente sul corpo³⁹. Con questo stesso diritto della mente sul corpo è configurato il diritto tra servi e padroni, una subordinazione del più forte al più debole che si può ritrovare nel diritto di famiglia, quanto nella concezione delle clientele in cui si possono osservare alcuni elementi ricollegabili al discorso vichiano.

La possibilità di identificare lo *ius prius* con la *lex promiscua* e lo *ius posterius* con la *lex solius mentis* può essere pressoché immediato⁴⁰: si può forse sottolineare come Vico elabori questa divisione sempre all'interno della storia delle nazioni procedendo dall'erramento

³⁶ «Nimirum praeter (1) legem universam, cujus participat etiam corpus et mens, quatenus cum corpore conjungitur, (2) inest in rationali natura lex sibi propria et peculiaris, alteri quae corpori etiam adherescit, saepe repugnans. Quarum alteram *promiscuam* legem appellamus, alteram vero *solius mentis*» (*ibid.*, § 2: «De Duplici Naturae Legge», p. 111).

³⁷ «Qua voce nihil significamus aliud, nisi notionem illam ubique pervasentem, omniaque clientem et agitantem, resque varias assiduo producentem simul et interimentem ex interituque unius alteram suscitantem sine qua otiosa et inertia costipataque forent universa» (*ibid.*, p. 112).

³⁸ «Unde ut ordinem Deus et vitam rebus certam, interitumque tribueret motum ipsum certis ordinavit legibus: quarum seriem in rerum universitatem explicatam et in species singulas distributam legem dicimus naturae communem: quia ex harum legum nexu ita res creatae pendunt, ut nihil praeter hunc ordinem, neque interest, neque maneat, neque oriatur» (cfr. *Sm44*, Degn. VIII: le cose fuori del loro stato naturale né vi si adagiano, né vi durano; la riminiscenza dello stato naturale di Gravina può sembrare evidente, anche se Vico parla in questa dignità di stato naturale, come natura socievole del genere umano). «Hoc enim ordine vel in minima perturbato corruerent omnia. Igitur eventus omnes rerum universalium, tum singularum, ita hoc ab ordine prodent, itaque ut ad eundem remeant ut ceterarum rerum corruptio in integritatem cedat universitatis huiusque rerum» (*ibid.*, § 3: «De lege rerum universalium, sive de Lege promiscua», p. 112).

³⁹ «Etenim a mente divina et infinita, quae corpora omnia et incorporea voluit procreata est mens humana et finita, quae membris nostris corporique praesens: cui Motus et MENTE ac vita singulis momentis ingeneratur. Motus namque unde oriuntur, intereunt et mutantur omnia non in corporis verum in animae natura continetur: corpus enim nullum edere potest, atque ab se cedere motum, nisi aliunde acceperit: cum corporis notio quantitatem quidem, soliditatem et figuram, non vero motum involvat: corpus enim si motu spoliatur, tamen manabit idem: ac quantitatem, soliditatem, figuramque detracta perisse intelligeretur» (*ibid.*, Lib. III, «De legibus et senatus consultis», § 2: «De Mente Humana et ejus jure in corpore», p. 230).

⁴⁰ N. BADALONI, *Introduzione* a G. VICO, *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, pp. XV segg.

ferino alla vita civile, rilevando come tra le due leggi non ci sia un discrimine tra naturalità e ragione, ma sempre una differenza di condizione umana, perché a Vico non interessa una naturalità priva di agire sociale e storico: anche i bestioni sono riportati con il voraginoso pensiero vichiano alle soglie della vita civile e le leggi che interessano allo scrittore della *Scienza nuova* sono sempre leggi di uomini e non leggi di natura. La stessa natura comune delle nazioni è umanizzata: solo la dispersione è animalità.

Gravina invece si pone ad analizzare il diritto naturale nei suoi elementi razionali e non, all'interno di quello che Vico chiamerebbe *ius prius* anteriore alla legge poetica o razionale, stabilita all'interno delle nazioni.

Quando Gravina parla di giurisprudenza - di *iureconsultorum philosophia* -, sembra essere lontano dall'interpretazione vichiana del diritto romano quale *serioso poema*, non derivato dalla Grecia e paragonabile alla Bibbia e ai poemi omerici proprio per la sua originarietà. Gravina deriva invece la giurisprudenza dei romani proprio dalla filosofia greca e in particolare dalla filosofia degli stoici⁴¹. Le età della giurisprudenza vengono scandite, e all'età delle leggi delle XII Tavole⁴² succedettero una giurisprudenza *longe humanior*⁴³, la giurisprudenza dell'età imperiale e, per ultima, la giurisprudenza dei barbari, senza però la «discoverta» vichiana dei *ricorsi che fanno le nazioni*, per cui i feudi ripresentano le clientele romane, come espressione dei feudi eterni, ordini eterni della Divina Provvidenza.

2. *Poetica e ragioni storiche sulla condizione della poesia affidate alle epistole: la lettera di Gravina al Maffei e l'epistola di Vico a Gherardo degli Angioli.* Contemporaneo alla *Ragion Poetica* è il breve trattato *De Poesi*⁴⁴, in realtà un'epistola inviata a Scipione Maffei.

Gravina si esprime con una sensibilità molto affine a Vico, per la natura delle domande che si pone: in particolare *perché* i poeti furono considerati quasi delle divinità dai Greci e ciò non accadde presso i Romani, *qual è* il carattere della grande poesia e *quale* la causa della decadenza della poesia stessa. Veramente è molto stretto in Gravina il legame tra poesia e popolo in cui essa si esprime, così come determinante è il riferimento all'età che il popolo e, con lui, i suoi poeti, stanno attraversando.

⁴¹ G.V. GRAVINA, *op. cit.*, Lib. I, *De ortu et progressu iuris*, § XLIV, p. 35.

⁴² «Aspere quidem illa tenebricola et tristis non tam in acquitate, quam in verborum superstitione fundata» (*ivi*).

⁴³ «Quippe quae magis utilitate communi, quam potestate verborum negotia moderaretur: ductaque interpretum ac magistratum auctoritate, leges veteres flecteret ad lenitatem» (*ivi*).

⁴⁴ *Id.*, *De Poesi*, in *Scritti critici e teorici*, cit., pp. 493-490.

I Greci ebbero necessità della poesia per condursi in uno stato civile e per moderare le loro passioni⁴⁵: la giurisprudenza fu quindi per i Romani necessaria quanto la poesia per i Greci. Vico, anche dal punto di vista di Gravina, avrebbe ragione a definire il diritto romano un «serioso poema»: infatti i Sapiienti Greci si espressero in poesia per distinguersi dal volgo⁴⁶. Inoltre, vi è un rapporto reciproco tra oratori, retori e poeti, tra lo svolgersi della espressione in prosa e l'evoluzione metrica e stilistica dei poeti, i quali alla fine non si distinguono solo dal volgo, ma anche dai retori⁴⁷.

La ricerca stilistica e la prossimità alla natura del contenuto è in rapporto al confronto con il volgo, con retori e oratori, e gli stessi artifici che poi avranno il sopravvento sulla cosa stessa sono interni ad un rapporto sociale. La poesia - lirica - non procede da sola, ma guarda alle altre forme espressive e al volgo da cui si distacca o a cui comunica il suo messaggio, allo stesso tempo prendendo le distanze da coloro ai quali si rivolge⁴⁸. La stessa esigenza di contrapposizione, si esercita anche sulla scelta delle parole: ricerca di parole peregrine o parole native e traslate dal linguaggio del volgo⁴⁹, così come realizzarono Omero, Ennio e Dante⁵⁰. Quest'ultimo operò la stessa ricerca, ma la poesia lirica successiva si indebolì in femminile morbidezza e furono abolite molte espressioni che invece erano a noi necessarie. Vi è quindi un periodo di felicità poetica, che corrisponde anche ad una natura umana integra:

ac sane integra valetudine floret eloquentia, donec acumen cogitandi et ornatus verborum concinnitasque naturalem conservat animorum communique sermonis imaginem, qualem Graeci Latinisque ad Augusti aevum, Itali toto Leoni X seculo expresserunt. Cum vero inveniendi subtilitas, verborumque ac numerorum luxus adeo increbrescit, ut extinguat naturae similitudinem; tum in eloquentiae locum succedit verborum et argutiarum luxuries, ipsa barbarie absurdior (...) Refluxit enim iamdiu longe insolentium atque intemperantium apud nos in latinam linguam turgescientium scriptorum colluvies cum argutiarum glacie luxuque ornamentorum.

⁴⁵ «Romanis vero privata voluptas poesim initio commendavit. Quippe oratio sola prudentium sufficiebat ad tuendam tribuendamque summam humanitatem (cujus leges homines latino sub caelo nati ultro parturiuntur.)» (ivi).

⁴⁶ «Quod in mentem primum venit oraculorum auctoribus, qui novitate et miraculo numerorum divinam auctoritatem dictis tribuebant» (ivi).

⁴⁷ «Hinc vetustiora poemata naturae proximiora sunt, rebusque similiora, quas exprimit» (ivi).

⁴⁸ «Hinc lyricae poesis numerus posterior fuit heroicis carminibus, quia priusquam numerum aliquem soluta oratio suscepisset, sufficit at lyricis heroicum contorquere carmen. At posterum epici numerum heroicum inflaverunt, lyrici quiescere sibi novos et elatiores coacti fuere numeros: ne, si heroicis adhuc tenerent, aequis passibus cum epicis viderentur incedere» (ivi).

⁴⁹ «Cum vulgum sensum quidem eorum retinere communem» (ivi).

⁵⁰ «Hac sane Homerus non ex tota Graecia modo nobiliores omnes, verum et a barbaris etiam regionibus iocundioribus sonis collegit aliquot confunditque voces» (ivi).

Gravina ha qui una visione storica della poesia che porta con sé l'idea di una barbarie come rozzezza e di un'altra barbarie, peggiore di questa prima, in cui l'espressione poetica si è abbandonata al lusso della parola, una pericolosa *subtilitas inveniendi, glacies et luxur argutiarum et ornamentorum*. Non sembra lontana dalla barbarie dell'intelletto che in Vico è fine della storia delle nazioni, assiderando gli ingegni proprio con un eccesso di artifici intellettuali, di malizia.

Idcirco recentiores (...) nova monstra suscitaverunt ac dum novas locutiones moliantur, *novum barbarie genus* advexerunt.

In un confronto tra le varie età e nazioni poetiche, nell'espressione che essi hanno trovato in un singolo poeta, Gravina pone Dante e Ariosto come poeti paragonabili agli antichi, mentre Tasso è avvicicabile alla poesia degli stranieri: ma nella poesia lirica vi è una marcata inferiorità.

Gravina quindi distingue i vari generi di poesia e la loro diversa sorte: la poesia lirica ricerca la novità - quasi fine a se stessa - e perde le caratteristiche positive della poesia antica (Chiabrera, Casa, Bembo). Si forma così quel *novum genus* di barbarie che è novità e compiacimento d'ingegno.

Importante quindi l'affinità di gusto estetico con Vico e il giudizio, che sarà espresso anche da Vico nella lettera a Gherardo degli Angioli, sulla poesia e sulla contemporanea età poetica, giudizi molto complessi affidati in modo aperto entrambi alle «epistole» anche se poi ripresi nelle opere principali (causa di decadenza poetica sono un certo tipo di filosofia che «assidera gli ingegni», «effemminati piaceri»).

Si può forse presumere che alle lettere sia affidato un giudizio che rimane in presa diretta con la realtà anche se il contenuto è di una poetica attenta alle ragioni di un cambiamento di contenuto e di stile. Comune a Gravina e a Vico è comunque una particolare apprensione per la poesia lirica, nonostante i modelli poetici siano Omero, Dante ed Ennio. E questo può portare anche alla considerazione per cui la poesia lirica sia ancora l'unica possibile, ma allo stesso tempo in pericolo per l'età e i costumi dell'età di Gravina e di Vico.

3. *Omero e l'impossibilità della Ragion Poetica di scoprire il «vero autore di tutta la Greca erudizione»: verso il limite suggestivo della scoperta vichiana*. Tra gli autori citati da Croce nella sua *Bibliografia vichiana*²¹ a proposito della «scoperta del vero Omero», non si accenna a Gravina, alla sua critica omerica, ma l'attenzione è rivolta agli sviluppi settecenteschi, dell'interesse per il poeta greco, filologici ed eruditi, più che filosofici.

²¹ B. CROCE-F. NICOLINI, *Bibliografia vichiana*, I, Napoli, 1947, pp. 381-399.

Blackwell, Merian, Wolf, sono gli autori che senza essere stati influenzati dalla lettura vichiana di Omero lavorano allo stesso tema. I *Prolegomena* di Wolf⁵² sono del 1795⁵³, l'*Enquiry* di Blackwell del 1735: Vico pur essendo noto, non viene citato.

La diffusione delle teorie vichiane inizia a partire dal 1763, tramite la «Gazette Littéraire de l'Europe»: prima, le tesi vichiane erano sconosciute, mentre l'influenza di Gravina⁵⁴ era già attiva sul Blackwell che aveva indicato nelle condizioni storiche⁵⁵ la grandezza di Omero e negava che i capolavori omerici fossero frutto d'ispirazione.

Le *Ragioni poetiche* di Gravina, quindi si imposero e si diffusero prima e più efficacemente delle tesi vichiane non solo per un'antioriorità cronologica (la *Ragion Poetica* è del 1712), ma per l'immediato riscontro in sede poetica, rimanendo però al di qua della «discoversa» di Vico⁵⁶ anche se attraverso Gravina si possono collegare Vico, Blackwell⁵⁷ ed Herder.

⁵² «Nei *Prolegomena*, premessa all'edizione dell'Iliade, Wolf cerca di giustificare la sua costituzione del testo attraverso una storia del testo di Omero. L'autore però non ha mai completato il suo progetto, ma ha seguito la storia del testo del tempo di Omero solo fino al II sec. a. C. Descrivendo l'epoca primitiva, W., con grande scandalo degli studiosi, cercava di mostrare che i due poemi epici, Iliade e Odissea, non potevano essere opera di un solo uomo di nome Omero. Egli pensava che fossero stati messi assieme solo in epoca successiva (VI sec. a.C.) rimanendo parti diverse, i cui autori venivano indicati come Aedi (...) W. aveva un predecessore sia in Italia che in Francia. I pensieri di G.B. Vico li conobbe solo dopo la pubblicazione dei *Prolegomena*, ma l'opera del D'Aubignac è stata da lui citata e utilizzata (...) W. aveva materiale filologico nuovo, che attestava come già prima di Cristo vi furono contestazioni, non solo su singole lezioni, ma su intere sezioni di canti. W. si chiese se era possibile raggiungere un testo originale dei poemi più antico di quello degli alexandrini» (H. ERSS, *F.A. Wolf e gli scoli all'Iliade*, in «Annali della Scuola Normale Superiore» IX, 1979, p. 39).

⁵³ «W. chiarisce il suo proposito (cap. VI): quello di voler dare una *historia critica* dei carmi, ripartita in sei età: Problema storico e problema critico sono strettamente legati (...) Secondo il Wilamowitz il valore principale dei *Prolegomena* non sta nella questione omerica, che è stata sollevata da lungo tempo, ma nell'impiego degli scoli, ossia nella storia del testo (...) A. Grafton spiega l'aspetto della filologia di Wolf in rapporto alla contemporanea critica testuale biblica, specie dell'Antico Testamento. Un numero notevole di raffronti suggerisce l'ipotesi che i *Prolegomena* siano stati modellati sulla *Einleitung ins Alte Testament*, di Eichorn, apparsa a Lipsia nel 1780» (R. DI DONATO, *Storia della tradizione come storia della cultura: filologia e storia dei prolegomena di Wolf*, in «Annali della Scuola Normale Superiore» XVI (1986) I, pp. 133-136).

⁵⁴ Cfr. G. COSTA, *La critica omerica di Thomas Blackwell*, Firenze, 1958.

⁵⁵ «Blackwell e Gravina, Wood e Merian fecero in modo di togliere Omero dal suo piedistallo ionico, di spogliarlo del suo austero classico abbigliamento e di ornarlo di un rozzo bastone e di un mantello di pelliccia adeguato ad un cantore attorno ad un fuoco di accampamento tribale» (G. GRAFTON, *Introduction in Prolegomena to Homer*, Princeton, 1985, p. 11).

⁵⁶ Cfr. G. FINSLER, *Homer in der Neuzeit von Dante bis Goethe*, Leipzig-Berlin, 1912, pp. 108-111.

⁵⁷ «Blackwell ritrasse un Omero vissuto durante il periodo dei disordini, di violenze e migrazioni che attinge all'opera di poeti anteriori e la cui opera sarà a sua volta rimaneggiata da poeti venuti più tardi. Si poneva così il problema di fasi culturali ante-

Il confronto con Gravina, a proposito di Omero, diventa quindi una domanda sul *limite* varcato dalla Sapienza Poetica, irraggiungibile, non solo da Gravina, ma anche da altri autori⁵⁸ che, come Blackwell, possono essersi avvicinati a posizioni vichiane, senza conoscerne o riconoscerne i contributi⁵⁹.

Nella figura di Omero descritta da Gravina mancano luoghi essenziali per arrivare alla «scoperta» vichiana: la necessità di ritrovare «due grandi tesori del diritto naturale delle genti greche ancora barbare»⁶⁰ e di comprendere

Omero inarrivabile nel fingere i *caratteri poetici*, de' quali gli più grandi sono tanto sconvenevoli in questa nostra umana civil natura⁶¹,

ma

decorosissimi in rapporto alla natura eroica, come si è sopra detto, de' puntigliosi⁶².

I caratteri poetici spiegheranno non solo la natura della poesia eroica, ma porteranno alla luce l'identità di Omero, anch'esso carattere eroico, con cui si deve intendere il popolo poetico.

Anche se Vico non avesse individuato in Omero l'universale fantastico, l'Omero di Gravina comunque non coinciderebbe con la figura vichiana, anche perché i termini del giudizio di Gravina rimangono più prossimi al razionalismo, ad una retorica poetica, che vuol

niori e successive che certo avranno lasciato traccia nei testi» (F. CODINO, *Introduzione ad Omero*, Torino, 1965, p. 36).

⁵⁸ «Le idee di Wood - convinto visitando i luoghi descritti dai poemi, dell'abilità di Omero come pittore - indicano varie strade che più tardi saranno seguite dalla critica: il ricorso a Omero come fonte storica in qualche modo attendibile (...): se le strade indicate da Wood e anche da Vico non furono poi seguite dalla critica ciò fu dovuto al restringimento degli interessi della filologia che prevalse nel primo '800 e ai suoi eccessi di scetticismo» (*ibid.*, p. 37).

⁵⁹ «Doveva passare molto tempo prima che si ritornasse a conclusioni pressappoco analoghe a quelle del Vico. Dopo la famosa dissertazione di Wolf (1795), la filologia ha lavorato all'infinito sul testo omerico, mettendo in luce tutto ciò che porta ad escludere l'unità d'autore» (F. CODINO, *La questione omerica*, Roma 1976, p. 7); «La questione omerica nasce senza legame di continuità con i grammatici antichi, in età di preillumismo, con la revisione di ogni eredità tradizionale, quando in Francia l'abate D'Aubignac, con una sua dissertazione uscita postuma, nel 1715, e in Italia, in modo del tutto indipendente da lui, G. Vico, nella seconda edizione della *Scienza Nuova* del '30, negarono addirittura che possa mai esistere un poeta dal nome Omero, autore di due poemi, iri di interne contraddizioni e troppo estesi per essere tramandati a memoria, in un'età in cui a loro avviso la scrittura non esisteva» (A. RONCONI, *ibid.*, p. 17).

⁶⁰ *Sn44, Spiegazione della dipintura*, cit., p. 420.

⁶¹ *Ibid.*, Libro III, p. 813.

⁶² *Ivi.*

ancora persuadere all'imitazione. Come afferma Quondam⁶³ Vico è invece consapevole della mancanza delle condizioni storiche, della robusta immaginazione del mondo fanciullo: Omero e Dante non sono esempi operanti nel presente, non possono proporre esigenze di rinnovamento: la sublimità è anche irripetibilità della poesia dell'età eroica. Questo per la considerazione storica di Vico, del «ricorso delle nazioni»: la poesia eroica potrebbe ripetersi, come è già accaduto nella seconda barbarie di Dante in una ritornata barbarie, ma non è possibile nell'età di «ragion dispiegata». Esaltando la poesia omerica e dantesca, la loro sublimità, Vico esorta l'interpretazione, l'«appena intendere», non l'immaginazione e quindi quel tipo di poesia.

L'interesse di Gravina per Omero è invece ancora rivolto, nella sua ammirazione, al modello da imitare e al tentativo di illuminarne le «Ragioni poetiche» perché possano essere accolte. La sua esortazione è quindi vissuta sul piano di critica poetica e veramente si inserisce nella «querelle des anciens et des modernes», nel dibattito che vede contrapporsi la poesia antica e la moderna.

La figura di Omero appare in opere diverse: nel *Discorso sopra l'Endimione*, Gravina sottolinea la *mimesis* omerica nel raffigurare l'universo umano:

La sua sana idea della poesia è vivamente espressa da Omero ne' di cui meravigliosi poemi si ravvisano tutte le condizioni, tutti i gradi, tutti i costumi degli uomini figurati dal vero esempio della natura⁶⁴.

Non possono evidentemente essere condivisi da Vico tutti i motivi dell'esaltazione di Gravina riguardo alla poesia omerica e il giudizio su Gravina, «precursore di Vico»⁶⁵, deve essere problematizzato, soprattutto quando sembrano immediate le affinità, come nella questione omerica.

La suggestione, creata dalla poesia omerica, per cui in essa sembra contenuto tutto l'universo umano, in Vico viene spiegata non con principi di poetica, ma con la figura del popolo poetico, che, per ignoranza delle cause, sentiva e conosceva tutto attraverso se stesso, come la mente spinoziana conosce attraverso le modificazioni del corpo. Il gran corpo dell'umanità gentilezza, le forti passioni, fanno sì che creda di poter conoscere ed esprimere tutto attraverso le proprie modificazioni. La totalità del mondo umano di cui parla Gravina non poteva essere accessibile in termini conoscitivi ad Omero — o al popolo poetico —, anche se l'effetto di tale poesia, del suo *ordo imagina-*

⁶³ Cfr. A. QUONDAM, *Il 'leoner carzioni' del Vico: la poesia dell'età della 'ragione spiegata'*, in «Rassegna della letteratura italiana» LXXIV (1970), pp. 2-3.

⁶⁴ G.V. GRAVINA, *Discorso sopra l'Endimione*, cit., pp. 36-37.

⁶⁵ Cfr. M. BARILLARI, *G. Gravina precursore di Vico*, Genova, 1941.

tionis, era quello di convincere la mente di trovarsi di fronte alla compiutezza delle idee.

Nel *Discorso sopra l'Endimione*, Gravina vede ancora la presenza della Sapienza Riposta, dietro il

velame della poesia, quasi nebbia che copriva agli occhi de' profani la sublimità e lo splendore della sapienza di modo che la poesia era una sovravveste della filosofia, la quale dinanzi al volgo compariva mascherata⁶⁴.

Tale interpretazione verrà superata nella *Ragion Poetica*, dove il problema diventerà strettamente poetico:

Omero perciò è il mago più potente e l'incantatore più sagace perché si serve delle parole, non tanto a compiacenza degli orecchi, quanto dell'immaginazione e della cosa, volgendo tutta l'industria all'espressione naturale.

Il mondo poetico per Gravina è un'alterità:

Ne' quali avviluppi - ossia ne' puri giochi della fantasia - niun fatto si ravvisa che possa riscontrarsi con la natura, perloché non si trae da essi conoscenza alcuna de' casi umani, essendo tutti figurati sopra un altro mondo che a noi nulla appartiene⁶⁵.

La «sana idea della poesia» espressa da Omero, è espressione di un *ordo imaginationis*, autonomo rispetto alla realtà. Per Vico, invece, la fantasia dell'età eroica e le sue espressioni erano «pertinentissime alla natura de' puntigliosi», quindi, riscoprirle, significa conoscere la natura dei fondatori dell'umanità gentilesca, conoscere una *natura umana*, e la storia delle nazioni, soggetta al corso storico. Inoltre per Vico, l'unica verità che si può conoscere è quella fatta dall'uomo: una natura poetica, sociale, giuridica, storica.

Quelle che Vico definirà le «sconcezze omeriche», interpretandole come i caratteri poetici non compresi dalle menti riflessive, ma «pertinentissimi a' quei puntigliosi» - ossia gli Achilli -, vengon da Gravina intesi come un espediente poetico, retorico:

Ne' si dee recar biasimo ad Omero se applica geni e passioni umane agli iddii, non solo perché a farne penetrare negli animi rozzi l'idea bisogna rivestirli a proporzione delle menti che l'avevano da ricevere, ma altresì perché que' numi al parer de' saggi altro non erano che caratteri, a ciascuno de' quali si riduceva un nodo di attributi simili e tutti i vari attributi insieme rappresentavano le varie essenze di tutte le cose e le cagioni tanto naturali quanto morali⁶⁶.

⁶⁴ G.V. GRAVINA, *Discorso sopra l'Endimione*, cit., p. 59.

⁶⁵ Id., *Della Ragion poetica*, cit., p. 205.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 236.

Tali caratteri sono il nucleo razionale della favola, l'essenza o la causa della cosa creata.

A proposito del poema di Dante, dell'argomento morale e teologico della sua poesia, Gravina afferma che

è come ognuno sà diviso questo poema in tre cantiche, cioè dell'inferno, del purgatorio e del paradiso, i quali tre stati spirituali dopo morte corrispondenti ai tre stati della mortal vita, che il poeta ha voluto figurare sotto i tre stati spirituali, i quali in questo poema fanno l'uffizio di verità e di immagine, cioè di significato e di significante⁴⁹.

Il fatto che Gravina attribuisca all'immagine il valore di significante, rispetto alla verità, fa pensare che ancora prevalga l'interpretazione, più tradizionalmente razionalistica, anche quando si tratta di prodotti dell'immaginazione.

Ben diversa è questa impostazione dagli universali fantastici vichiani: Achille non è il significante della virtù eroica, né Omero è l'universale fantastico della poesia eroica. Achille è la virtù eroica stessa ed un uomo valoroso non ha come significante Achille, ma è un Achille.

Proseguendo lungo la via di questa logica dell'identità si scopre che essa è esemplificata nella figura dello stesso Omero, il quale è un intero popolo poetico, dove l'identità stabilita dall'immaginazione nel fare un universale poetico è anche identità storica.

Nel *De Poesi* si fa riferimento al carattere composito della lingua omerica, derivata da una molteplicità di dialetti. Per Gravina, Omero «collegit» non solo dalle regioni greche, ma anche da quelle barbare. Vico arriverà addirittura ad etimologizzare il nome di Omero, a partire dalle *Aggiunte quarte* manoscritte, per l'edizione successiva alla Sn30, in un passo poi inserito nella Sn44:

i quali dall'*Origine delle due voci*: onde tal nome *Rapsodi* è composto, erano *consarcinatori di canti*: che dovettero aver raccolto, da non altri certamente, che da loro medesimi popoli, siccome ομπος voglion pur essersi detto da οπου, *simul*, ed ασειν, *connectere*, ove significa il *mallevadore* perocché legghi insieme il creditore e il debitore; la qual origine è tanto lontana e sforzata quanto è agiata e propria, per significare l'Omero nostro, che fu *legatore*, ovvero *compositore* di Favole.

La lontananza irraggiungibile della poesia e l'identità di Omero rimangono comunque inaccessibili a Gravina, tanto che nella «Lettera ad un amico sulla division d'Arcadia», indicando la sua preferenza per la poesia antica, rispetto alla toscana, petrarchesca, non solo esprime un giudizio di stile, ma il possibile ritorno ad uno stile poetico, abbandonato, ma ancora accessibile.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 300.

Dall'Omero di Gravina si allontana sempre più Vico, secondo proprie «Ragioni poetiche» e soprattutto avendo elaborato la *Scienza nuova* capace di ricostruire la società, il diritto, oltre che i significati poetici dell'età eroica in cui poté esprimersi tale poesia.

MARIAGRAZIA PIA

SCHEDE E SPUNTI