

Dimensione comunitaria e centralità del sapiente nella filosofia politica di Gian Vincenzo Gravina

Gaetano Antonio Gualtieri

Abstract. *In the period between the end of the 17th century and the first decades of the 18th century Gian Vincenzo Gravina represents one of the most interesting authors of the Italian Southern culture, especially as regards his definition of the relationship among culture, people and sovereigns. This essay analyzes some of the most meaningful phases reached by the Calabrian thinker, starting from his rich and complex cultural formation. In Gravina's point of view, the wise should be given a primary role, because this figure acts both as the promoter of social cohesion inside the State and is the one who deals with pedagogic tasks and the defense of the law and freedom, also in the case in which the wise has to do with tyrannical rulers.*

Keywords. Gravina, Community dimension, Wise, People, Tyrant.

Gaetano Antonio Gualtieri è Laureato in Architettura, in Lettere e in Filosofia ed è Dottore di Ricerca in Filosofia. I suoi studi si sono incentrati sulla filosofia del Settecento italiano, con riguardo al pensiero di area meridionale. Oltre a vari saggi e recensioni apparsi su diverse riviste accademiche e scientifiche, ha pubblicato le monografie: *Giambattista Vico. La retorica come scienza e l'alternativa alla gnoseologia moderna* (Lavis, 2016) e *Gian Vincenzo Gravina tra estetica, etica e diritto. Dialoghi, discorsi, trattati* (Venezia, 2021). Fa parte del comitato di redazione e del comitato scientifico della rivista «Montesquieu.it» (Alma Mater Studiorum – Università di Bologna).

EMAIL: gaetano.gualtieri@studio.unibo.it

1. La cultura di Gravina fra filosofia e politica: apertura verso la dimensione comunitaria e valore etico della ragione

L'opposizione al cartesianesimo astratto e dogmatico – e all'involuzione logica dello stesso cartesianesimo – diffusasi nella cultura meridionale nel periodo compreso fra la fine del Seicento e i primi del Settecento,¹ si sviluppa in concomitanza con una forte attenzione per le scienze umane, per i valori civili (Beniscelli 2014, 22) e per una sorta di pedagogia politica, avente lo scopo di educare il popolo e di prepararlo all'assimilazione dei principi e delle virtù che devono essere il fondamento della comunità e dello Stato. Alcuni dei più sensibili pensatori del tempo dirigono, così, parte delle loro riflessioni sui concetti di «popolo», di «moltitudine» o di «volgo»² – estendendosi fino ad abbracciare

¹ Significative risultano, al riguardo, le affermazioni di Biagio de Giovanni, che richiama l'attenzione su una «“terza via” della cultura napoletana, aliena sia dai temi del naturalismo investigante sia – e forse soprattutto – dalle forme che aveva assunto a Napoli, in quegli anni, il pensiero [...] del nuovo dogmatismo che si delineava nella dominante cultura cartesiana» (de Giovanni 1968, 144-145).

² Si pensi solo all'importanza che questo tema assume nelle pagine della *Vita civile* (1709) di Paolo Mattia Doria, nelle quali l'Autore sostiene l'importanza della sapienza nell'emendare gli errori del volgo, considerato alla stregua di una «gran folla di persone dalle loro cieche passioni guidate, che l'una l'altra urta, e procura ciascuna di farsi avanti, l'altra indietro spingendo: è in somma un miserabile caos di confusione e di orrori» (Doria 1729, 34).

la più ampia problematica del diritto naturale –, e sui rapporti che devono sussistere fra il mondo della cultura e lo stesso popolo.

Può uno Stato moderno tralasciare il coinvolgimento delle classi popolari? Se il volgo deve essere educato al bene comune, chi se non un sapiente può esercitare questo compito pedagogico? In che modo il sapiente deve interagire con il popolo e diventare educatore della *civitas*? Quali sono i pericoli e i problemi nei quali può imbattersi il sapiente, non solo in rapporto al popolo, ma anche e soprattutto agli stessi governanti? Queste ed altre riflessioni investono alcuni autorevoli esponenti della cultura del tempo.³ In particolare, fra i pensatori maggiormente coinvolti, nel richiamo alle suddette questioni, spicca il nome di Gian Vincenzo Gravina (1664-1718) che, prima di giungere ad approfondire l'argomento, sente la necessità di stabilire delle precise priorità aventi lo scopo di superare le barriere del rigido individualismo e di spostare l'attenzione dall'individuo singolo alla dimensione comunitaria.

In un passo dell'opera intitolata *De canone interiore* (1703), ad esempio, l'autore calabrese, rivolgendosi ai giovani, sottolinea la necessità che gli uomini facciano proprie le regole della giustizia, attraverso un processo di interiorizzazione che consenta di superare i meri dati empirici, aprendosi agli altri e ai principi comunitari.⁴ La prima regola di vita è quella di disciplinare se stessi per poter fornire un aiuto alla comunità. Indispensabile risulta, poi, l'istituzione di uno stretto legame fra la dimensione etica e la dimensione civile, al fine di ottenere il perseguimento di un diritto equo e giusto che sia capace di garantire un ordine sociale e politico. Nella molteplicità degli interessi, che emergono sin dal periodo giovanile, si può notare in Gravina una spiccata tendenza a rivendicare alla cultura giuridica un compito di salvataggio e di difesa del pensiero libero e, in senso lato, delle istituzioni. L'autore calabrese, sotto il profilo metodologico, evidenzia un'attenzione al merito dei problemi e delle soluzioni, anziché privilegiare il solo terreno delle analisi culturali. Il suo è un lavoro di approfondimento degli interventi strutturali da operare sotto forma di partecipazione diretta ai processi decisionali, al fine di mettere in moto una macchina legislativa capace di arginare le storture del sistema (Vescio 2025, 160).

Il pensatore calabrese – strenuo oppositore, fra le altre cose, della scolastica, della dialettica e del casuismo (Gravina [1691] 1973d) –, riflette in modo critico sui testi di Descartes e afferma il bisogno teorico di integrare i principi della scienza naturale con un'antropologia non più subalterna alla fisica, avvalendosi dell'apporto di un modello platonico e neoplatonico (Lomonaco 2024, 83), atto a riformulare i rapporti tra esperienza e ragione, in opposizione alle tesi gassendiane e libertine e oltrepassando le tesi degli investigatori, secondo quanto Gravina fa emergere nelle orazioni *De conversione doctrinarum* (1694) e *De iurisprudencia* (1699).

A Gravina interessa soprattutto scoprire le nuove regole dell'agire e comprende che per far questo egli deve abbandonare la posizione solipsistica e individualistica legata al cartesianesimo. Si fa forte in lui la necessità di trovare una mediazione fra un atteggiamento rispettoso della tradizione, ancorato ad un *corpus* di valori rispettosi della collettività, e le novità della scienza moderna, che tuttavia risulta incentrata su una visione matematica e quantitativa, tesa ad astrarsi dal mondo reale. Esponente dell'affermazione del

³ «Dicono, che il volgo è alla repubblica necessario in quella guisa appunto, che le membra del corpo son necessarie per ubbidire alla mente; ma quello dovere a' dotti, e savj uomini star sottomesso, siccome è necessario, che le parti del corpo allo imperio della mente ubbidiscano» (Doria 1729, 4).

⁴ «Quo igitur simul cum tranquillitate publica quisque propriam assequamur – sostiene Gravina –, oportet omnes juris regulas introrsum retrahere, artemque justitiae transferre ad animum nostrum, ut iisdem sapientiae luminibus, quibus injustitiam compescimus aliorum, injustitiam propriam, nempe nostrarum cupiditatum intemperantiam perdonemus» (Gravina [1703] 1973a, 425-426).

libero pensiero e di una classe intellettuale meridionale attiva, tesa all'affermazione della *libertas philosophandi*, che si dibatte fra il bisogno di emanciparsi dalle ristrette vedute della tradizione e l'apertura alle istanze del moderno, Gravina vive pienamente le difficoltà sociali e politiche del suo tempo. La passione con la quale il pensatore calabrese reagisce al conformismo imposto sia dagli ambienti più retrivi della chiesa sia dal potere spagnolo e dal suo sistema di alleanze e di relazioni, testimonia di una attiva capacità di intervenire nella politica del suo tempo. Non deve quindi stupire se, memore delle lezioni di maestri come Gregorio Caloprese, Serafino Biscardi, Gregorio Messere e dell'insegnamento di insigni personalità della cultura napoletana, come Tommaso Cornelio, Francesco D'Andrea, Giuseppe Valletta e Leonardo Di Capua (cfr. Quondam 1968), egli si protenda verso una concezione culturale non chiusa in se stessa, ma aperta al coinvolgimento sociale e culturale.

Facendosi scudo di una complessa formazione, nella quale si intrecciano un orientamento di impronta cartesiana, suggestioni platoniche e ciceroniane (cfr. Gualtieri 2025, 10-11; Lomonaco 1997) e l'interesse per la giurisprudenza "culta" (Ghisalberti 1962, 30-36), Gravina si dispone a superare le rigide certezze rappresentate dall'autoevidenza del *cogito*, per allargare l'ambito delle sue ricerche, aventi per scopo il desiderio di abbracciare una concezione contemplante un'indagine sugli oscuri meandri della coscienza e sulle caratteristiche delle passioni e dei sentimenti umani.

Il pensatore roggianese, in altre parole, è indotto a ricercare un nuovo criterio di giustizia e di eticità che sia espressione di una via di mezzo fra le esigenze della scienza moderna e la *ratio civilis* di ispirazione platonico-ciceroniana (cfr. Lomonaco 2006, 55). Tali riflessioni sono il frutto di profonde meditazioni sull'uomo visto come una fragile creatura sospesa fra le esigenze individuali, proiettate sulla difesa dell'amor proprio (cfr. Nuzzo 1984, 154-159), e il bisogno di affermarsi come essere sociale e partecipe della vita collettiva. Insomma, la scienza graviniana si sposa con l'urgenza di rielaborare il significato dell'agire umano e mal si concilia con il rigido mentalismo esprimente un cartesianesimo retorico e accademico, a sua volta legato ad una classe intellettuale in decadenza.⁵ Quest'ultima, infatti, non riesce a comprendere pienamente il ricorso ad una filosofia estesa ad abbracciare un ambito politico di tipo moderno, staccato da un concetto di giurisdizione civile sempre più povero e coincidente più con una «secca argomentazione formalistica» che con un «principio moderno di egemonia culturale» (de Giovanni 1970, 452). Risulta, quindi, comprensibile l'insofferenza di Gravina nei confronti di una cultura non adeguata a cogliere le istanze di una società necessitante di profondi cambiamenti. Soprattutto, la cultura del tempo sembra non tenere conto delle varie sfumature che caratterizzano l'uomo e che ne fanno un essere spinto alla conflittualità, anziché, come sarebbe giusto, un essere volto alla ricerca dell'accordo e dell'armonia con i propri concittadini.

Un'attenta e ponderata indagine non può non considerare che gli uomini sono preda di una *cupiditas singulorum*, a causa della quale provano l'irrefrenabile desiderio di impossessarsi dei beni altrui e di prevaricare i propri simili, affermando il dominio del più forte.⁶ Le riflessioni di Gravina ricordano le teorie di Hobbes. Tuttavia, il letterato roggianese non si appiattisce sulle posizioni del filosofo britannico e cerca di andare più a fondo nella descrizione dello stato naturale. A differenza di Hobbes, infatti, gli istinti e le

⁵ Secondo Fabrizio Lomonaco, infatti, ad esempio in un'opera come le *Origines* Gravina ha come obiettivo il richiamo «a una fase di decadenza del "ceto intellettuale", interessato a conciliare le conquistate funzioni burocratico-ministeriali con il rinascendo feudalesimo» (Lomonaco 2006, 56).

⁶ È eloquente quanto Gravina, in proposito, afferma nello *Specimen prisca juris*: «At quia dispares hominum sunt et finitae facultates, infinita vero cupiditas singulorum, ideo concurrentibus cupiditatis omnium, simul facultates impelluntur, ita ut vel minores coërceantur a majoribus, vel pares mutuo collidantur» (Gravina 1973b, 85).

passioni, secondo Gravina, non rappresentano il fondamento assoluto delle azioni umane, ma costituiscono soltanto un aspetto che si alterna ad un agire più ponderato e basato sulla *virtus* e sulla *ratio*.⁷ D'altro canto, il pensatore calabrese non rinnega affatto l'immagine dell'originaria bontà dell'uomo proposta nel racconto cristiano e rinvenibile nel *Genesis* (cfr. Lomonaco 2006, 58) e si oppone anche alla visione materialistica e antifinalistica rintracciabile nel *De rerum natura* di Lucrezio.

Non casualmente, nel libro II dell'*Originum juris civilis libri tres*, nel quale si trovano riferimenti all'erramento ferino del mondo primitivo, Gravina non indugia più di tanto sulla condizione semibestiale degli uomini, volgendo piuttosto il suo interesse verso l'intervento della ragione che, in conformità alla vera natura umana, orienta i comportamenti improntati alla cupidigia verso i fecondi valori della vita civile.⁸ La ragione consente all'uomo di apportare correttivi alla natura e di contenere gli impulsi negativi della sensibilità che sono alla radice della cupidigia. Solo attraverso l'imporsi della *recta ratio* l'uomo può aspirare ad una condotta di vita basata sull'onestà e sul superamento di ogni forma di arbitrio. Di conseguenza, nella filosofia di Gravina il mentalismo cartesiano finisce inevitabilmente con l'intrecciarsi con un orientamento etico che sfocia in un ambito di tipo giuridico e sociale. Ferma restando la necessità di superare una concezione edonista, atta a restringere l'agire umano alla dimensione del puro piacere, l'attenzione deve essere concentrata su una ragione libera dai condizionamenti delle inclinazioni sensibili e conforme ad una sorta di regola affine alla volontà divina. Ciò non vuol dire che la ragione debba uniformarsi al messaggio religioso, ma che essa deve far propria una condotta morale che tenda il più possibile ad avvicinarsi ad una volontà divina.⁹ Del resto, si può parlare di *honeste vivere*, secondo Gravina, proprio quando si evidenzia una condotta di vita che, senza escludere la natura specifica dell'uomo e il ricorso ad una ragione concreta e terrena, giunga al vero bene garantito dal diritto divino (cfr. Lomonaco 2006, 60).

Tali argomentazioni spingono il pensatore calabrese verso una revisione critica del concetto di legge naturale elaborato dalle varie scuole giuridiche e filosofiche. In particolare, sotto l'incalzare di uno spiccato interesse per lo studio della storia nei suoi legami con il

⁷ «Status autem ferimus, utpote rationi contrarius, naturae adversetur humanae; certe nihil tam est hominis, quam producere quoad quisque potest rationabilem vitam, et non a sua tantum, sed ab aliena etiam societate avellere feritatem, a qua mala, et pericula in populos imminent humaniores» (Gravina [1713] 2006 [I], 264-265).

⁸ «Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit, cum lege conveniet rationis: quae munera corporis nobis communia cum animantibus obeunda praecipit, tantisper dum animi, corporisque conjunctio conservetur. Unde quae officia corporis humani, ratione soluta, non cum propria lege humanae naturae, sed cum lege naturae promiscua conveniunt: ea si ad actionis usum convertentur, partes erunt juris illius, quod in hominem concorditer a corporis, mentisque lege confluxit: quodque procedit ex conjunctione mentis, & corporis: quae si secum ita conspirent, ut mens imperet, corpus obsequatur, ad praescriptum naturalis juris opus exigent commune suum» (Gravina [1713] 2006 [I], 251-252).

⁹ «Ut enim cuncta hominis debent rationi parere, ita & mistum corporis, animique bonum oportet obtemperare incorrupto, puroque bono rationis a corpore secretae, qualis est animi tranquillitas. Quam ideo extremum in hac vita bonorum constituimus, quia illius tantum causa, mens vires omnes exercet, atque facultates experitur suas; illudque nacta continuo a curis omnibus conquiescit. Quidquid enim seorsum a religione, cujus finis longe dominantior est aliis, naturaliter agunt homines, propositam habet voluptatem, si corpore simul, & animo sit obeundum; si vero sola ratione, tranquillitatem: cujus fons uberrimus est cognitio rerum, atque scientia, quae utpote sensibus exsors, atque ad solam cogitationem pertinens proprium est patrimonium rationis. Sola scientia enim adducimur ad cognitionem illius boni, quod nobis offertur a virtutibus, aufertur a vitiis» (Gravina [1713] 2006 [I], 253).

diritto, egli prende le distanze sia dalla corrente razionalista, impersonata da Grozio,¹⁰ impersonata su una interpretazione laica e secolarizzata della *lex naturae*, escludente qualsiasi legame di tipo teologico, sia da quanti tendono a ridurre l'uomo ad un essere puramente istintivo e incapace di cogliere la netta distinzione fra bene e male, col risultato che sarebbe velleitario inserire la *lex naturae* all'interno dell'universo morale.¹¹ Gravina, invece, riprende alcune tesi esposte da Cicerone e dagli stoici basate sull'individuazione di una *lex promiscua*, comune a tutti gli esseri, animali compresi, e di una *lex solius mentis*, specifica del genere umano.¹²

Dopo aver stabilito che il problema della filosofia moderna consiste essenzialmente nella estrinsecazione dell'agire morale sia da parte del singolo sia da parte della comunità, risulta doveroso chiarire che solamente mediante una legislazione che tenga conto della molteplicità dei fattori sociali è possibile raggiungere questo scopo. Gravina propone una concezione del diritto che superi tanto la rigidità di un certo tipo di razionalismo quanto l'eccessiva flessibilità del lassismo. Il limite di Grozio, infatti, è stato quello di aver sovrapposto la ragione alla natura, ignorando le inclinazioni sensibili degli uomini e scadendo in una sorta di astrattismo, mentre il limite dei propugnatori del lassismo è stato quello di ridurre gli uomini alle loro reazioni istintive. Il diritto è la regola che, conciliando ragione e sensibilità, universale e particolare, *mens* e corpo, contempera tali dicotomie. D'altro canto, a Gravina spetta il merito di aver avviato tutta una tradizione di studi politici profondamente caratterizzati dall'analisi storica e filosofica intorno ai nessi esistenti tra politica e diritto. La circolazione dell'*Originum juris civilis libri tres* (1701-1708) impone sia una ricostruzione storica e filologica della formazione del diritto romano sia una valutazione critica delle componenti politiche e filosofiche implicite nel passaggio dalla repubblica al principato. Proprio da tali studi traggono forza le inclinazioni filosofiche sulla natura patetica delle comunità politiche nello stabilire diritti e doveri dei cittadini e nel definire i poteri dello stesso sovrano.¹³

¹⁰ Occorre precisare che la predilezione per Jacques Cujas, inquadrato come giurista di riferimento, non impedisce a Gravina di considerare Grozio come una delle autorità più eminenti nell'ambito giuridico; a riprova di ciò vi è un passo del *De conversione doctrinarum*, nel quale il pensatore olandese viene citato all'interno di un elenco di autorevoli figure attinenti alla giurisprudenza: «Jurisprudentiam autem Romae natam et cultam ac subinde nugarum mole depulsam, Nebrissensis, Budaeus, Alciatus sublevavit; in lucem vero evocavit Connanus, Duarenus, Brissonius, Donellus, Baro, Revardus, Vinnius, Grotius, Antonius Faber, et qui jus omnium et industriam circumscripsit Cujacius, per quem simul cum veterum jurisconsultorum scientia, jureque Romanorum tum publico tum privato, mens ipsa veteris reipublicae redditus mortalibus fuit et aeternitati mandata» (Gravina 1973c, 148).

¹¹ La prima importante testimonianza riguardo al contatto di Gravina con le teorie giusnaturaliste è fornita da Gottfried Mascov che, nella prefazione all'*Originum juris civilis libri tres* da lui curata, parla addirittura di una militanza del pensatore calabrese nelle file hobbesiane (cfr. Zucchi 2014, 193-226; Ajello 1976, 169-172; Carena 2001; Crispini 2003).

¹² «Nimirum praeter legem universam – afferma Gravina –, cuius participat etiam corpus, et mens, quatenus cum corpore coniungitur, inest in rationali natura lex sibi propria, et peculiaris, alteri quae corpori etiam adhaerescit, saepe repugnans. Quarum alteram promiscuam legem appellamus, alteram vero legem solius mentis» (Gravina [1713] 2006 [I], 248).

¹³ Non casualmente, le riflessioni di Gravina avrebbero interessato alcuni dei più importanti giuristi e pensatori del Settecento, in particolare Montesquieu, che sarebbe rimasto colpito soprattutto dalla separazione dei poteri del sovrano e dei magistrati (Montesquieu [1748] 2014, 918-919). Vincenzo Ferrone, al riguardo, afferma che «[d]istinguendo tra il *merum imperium* del principe e la *iurisdictio* riservata ai magistrati, insistendo sulla funzione politica e costituzionale della legislazione, il giurista calabrese aveva avviato di fatto anche in Italia il discorso sulla ripartizione e l'equilibrio dei poteri, sulla priorità dell'ordinamento giuridico in funzione di garanzia costituzionale per

2. Il rapporto fra il sapiente e il volgo e i confronti Gravina/Bruno e Gravina/Vico

Va in ogni caso precisato che, per l'autore calabrese, il diritto deve comunque esaltare la natura razionale dell'uomo e deve imporre quasi una sorta di norma teologica, poiché esso testimonia della partecipazione della ragione alla *lex aeterna*, anche perché il suo scopo non è solo quello di rendere gli uomini più obbedienti, ma pure e soprattutto quello di renderli virtuosi (cfr. Lomonaco 2006, 66-67). Una volta chiarita tale questione, Gravina si pone realisticamente il problema di fare un distinguo nella struttura della società: da un lato vi sono gli eruditi, gli animi intellettualmente elevati che non hanno bisogno di seguire un processo educativo, data la naturale propensione ad acquisire le norme del diritto e i criteri necessari per diventare virtuosi; dall'altro vi è il «volgo», preda delle inclinazioni sensibili e incapace di concepire *motu proprio* qualsiasi richiamo alle norme e ai valori sociali (Gravina [1692] 1973d, 56; Gualtieri 2021, 130). Il pensatore calabrese ha sotto gli occhi la realtà dei ceti popolari meridionali, afflitti da ataviche ed endemiche condizioni di sottosviluppo. Una simile realtà pone la plebe ai margini del tessuto sociale e ne fa il motore di azioni di ribellione che possono essere alimentate dalla presenza di capi popolo agguerriti e capaci di ottenere enormi consensi popolari, come è dimostrato dall'esperienza della rivolta capeggiata da Masaniello (cfr. Villari 1967).

Non deve quindi stupire se Gravina consideri il popolo alla stregua di una massa informe composta da illetterati privi di razionalità. Da questo punto di vista, l'autore calabrese si avvicina alle posizioni di Hobbes, che concepisce per l'appunto il popolo come una moltitudine caotica e priva di identità (Virno 2001, 5-23). In questo senso, si può affermare che una delle preoccupazioni di Gravina sia quella di arginare possibili ed eventuali rivolte popolari che possano trascinare la *polis* in una temuta e pericolosa anarchia. Solo una figura dotata di pensiero critico e di grande saggezza può guidare tale massa verso un percorso di educazione alla virtù e all'acquisizione dei valori sociali. Non si ravvisa in Gravina alcun riferimento esplicito alle condizioni economiche disagiate nelle quali il volgo è costretto a vivere; per il letterato calabrese il problema del popolo minuto è piuttosto quello di essere poco incline a comprendere i valori della *mens* e di non capire l'essenza della *virtus*. Per questo motivo risulta necessario l'intervento del sapiente (Lomonaco 2000), fra i cui compiti primeggia quello di portare la plebe ad elevarsi da una condizione di sudditanza a una condizione che vede la presenza di un insieme di cittadini consapevoli e rispettosi delle norme sociali.

Con Gravina siamo lontani dalla figura del sapiente cortigiano, tanto in voga nel Rinascimento, o anche dalla figura del sapiente amante delle pomposità e delle ricercatezze eccessive, come nel Barocco. Siamo pure distanti dal modo in cui il sapiente viene rappresentato da un importante filosofo come Giordano Bruno che, come è noto, identifica il sapiente nel *furiosus* (de Giovanni 2023, 55-77), inquadrandolo come una figura solitaria e chiusa in se stessa, poiché, se vuole superare la bestialità, il furioso deve sprofondare nella sua parte più intima e, muovendo dalla coscienza di sé e dal riconoscimento della presenza di Dio in sé, tentare di uscire dal carcere in cui è rinchiuso, per raggiungere la verità assoluta (Ciliberto 2020 381).

Gravina, invece, fa assumere al sapiente una funzione politica. Sebbene il sapiente – che rappresenta un po' la sintesi della complessa formazione di Gravina e l'estrinsecazione dei principi del pensatore calabrese –, infatti, si erga da solo sulla *multitudo*, facendo pensare ad un suo esasperato individualismo, egli in realtà cerca di utilizzare il suo sapere

rispettare quel principio di legalità e di legittimità che aveva animato profondamente la storia della repubblica romana (Ferrone 2014, 286-287).

a fini educativi e dichiaratamente sociali, ritenendo indispensabile che il popolo limiti il più possibile il ricorso al bieco utilitarismo e si appropri della capacità di sentire i valori della vita civile. In altre parole, il volgo deve passare dallo stadio della *lex promiscua* a quello della *lex solius mentis*¹⁴ e per farlo ha bisogno di seguire un percorso di acculturazione. L'atteggiamento graviniano si sposa con la consapevolezza della superiorità dei valori interiori sui beni esteriori e tale convinzione costituisce la spinta verso la concezione pedagogico-politica al fine di educare il volgo e renderlo partecipe della vita della *civitas*. Il problema, infatti, è quello di fare in modo che il volgo resista il più possibile alle *affectiones* e si convinca a sottomettere le passioni alla razionalità, avvicinandosi, sia pure lievemente, a quella condizione di *tranquillitas* che è tuttavia riservata al sapiente.

Le utilità non devono essere solamente di tipo materiale, ma devono coincidere con il senso civico e con il rispetto dei valori civili che si ottengono attenendosi alle regole e alle norme prescritte nel diritto. Per far questo, allora, la ragione, incarnata dal dotto, deve andare incontro alle inclinazioni sensibili ed evitare di stabilire una netta separazione dalle necessità corporali che caratterizzano la visione utilitaristica della plebe (Lomonaco 2006, 68).

Come è noto, più o meno negli stessi anni, pure Vico svolge le stesse riflessioni di Gravina (Cfr. Lomonaco 2024); infatti, proprio partendo dal presupposto che la moltitudine è affetta dal vizio ed è mossa da motivi falsi ed abietti (Vico [1699-1707] 1971), il filosofo napoletano avvia un'indagine approfondita sul corpo e sulla relazione mente-corpo, inserendo la corporeità nella *humanitas* e focalizzandosi su un tipo di sapienza che coincide con la *prudentia* e non coinvolge solo il singolo, ma tutti gli uomini in quanto esseri sociali.¹⁵ In questo modo, il sapiente assume su di sé tutto il peso dell'educazione del volgo, al fine di una più ampia visione civile e sociale all'interno dello Stato.¹⁶ In Vico, tuttavia, il discorso si fa più complesso anche perché il filosofo napoletano approfondisce problematiche afferenti all'equità naturale e all'equità civile che sono, per certi versi, solo anticipate

¹⁴ «Nimirum praeter legem universam, cujus participat etiam corpus, & mens, quatenus cum corpore conjungitur, inest in rationali natura lex tibi propria, & peculiaris, alteri quae corpori etiam adhaerescit, saepe repugnans. Quarum alteram promiscuam legem appellamus, alteram vero legem solius mentis. Lex promiscua tam longe lateque discurrit, ut ambitus hujus immensitatem, omnia continentem, resque singulas eodem ambitu comprehensas, involvat, atque circumeat, ipsumque etiam hauriat hominem, qui communi hac lege irretitur, praeter legem peculiarem naturae illius, quae in cogitando versatur: ut merito legem hanc etiam corpus involentem, legem vocemus natuare communem, aut legem rationalem, quae [...] ab lege promiscua, utpote communiore, atque potentiori adeo premitur, ut numquam non superaretur, nisi virtutum auctor Deus animos nostros, numine suo, attolleret, ac sustineret» (Gravina [1713] 2006 [I], 248; cfr. Badaloni 1974).

¹⁵ Occorre precisare che in questa sede non viene affrontato il complesso problema relativo alle affinità e alle differenze fra Gravina e Vico, problema ampiamente discusso e meditato da vari studiosi. Sulla questione si rimanda, fra gli altri a (Lomonaco 2006, 2-4; San Mauro 2016, 75-80; Gualtieri 2023, 214-216).

¹⁶ (Cfr. Vico [1708] 2007, 137-139). Sull'argomento, è risaputo, oltre alle ben note ricerche di Biagio de Giovanni vi è una amplissima e nutrita letteratura critica. Relativamente alle indagini vichiane intorno al concetto di moltitudine, è superfluo precisare che, come accade per altre questioni, anche in merito a tale argomento il filosofo napoletano, nella fase matura, assumerà una posizione più approfondita rispetto a Gravina e rispetto a quanto egli stesso aveva prospettato in età giovanile. Vico, infatti, giungerà al punto di distinguere i concetti di «popolo» e di «moltitudine», per poterne comprendere fino in fondo le caratteristiche e le specificità: da un lato il popolo, in origine coincidente solo con i nobili, che evidenzia una consapevolezza comunitaria ed etica; dall'altro la moltitudine, caratterizzata dal caos e punto di partenza dell'umanità, che rischia di essere anche il suo punto di arrivo, a causa dello smarrimento etico e civile del popolo (cfr. Caporali 2022).

da Gravina e che rappresentano il momento unificante della *multitudo* esposta ai rischi del «particolare» (Lomonaco 2020, 24-49).

Soprattutto vi è da notare come, riguardo al rapporto fra erudito e volgo, mentre il primo Vico è in sintonia con le posizioni graviniane, il Vico maturo andrà invece definendo una più meditata visione storico-critica, nella quale, in concomitanza con una approfondita indagine sulla storia romana, il volgo perderà la fisionomia di moltitudine senza identità, per acquisire il ruolo di plebe, sì sottomessa e sfruttata, ma anche consapevole della propria dignità. Rispetto a Gravina, sarà un po' messa da parte la figura del sapiente pedagogo e comparirà il ruolo determinante assunto dal lavoro, la cui importanza sarà tale da produrre un significativo mutamento nella coscienza dei sottomessi: i *famuli*, inizialmente considerati semplici strumenti al servizio dei «padri», superato un certo grado di sopportazione per i tanti soprusi subiti, acquisiscono lo *status* di plebe attiva e dotata di capacità di azione, nonché di un certo "potere contrattuale".

Tornando a Gravina, il compito pedagogico, affidato in prima istanza al poeta, presuppone che l'intellettuale svolga un ruolo di tipo psicologico-sociologico, come si deduce dal seguente famoso passo del *Della Ragion Poetica*:

Nelle menti volgari, che sono quasi d'ogni parte involte tra le caligini della fantasia, è chiusa l'entrata agli eccitamenti del vero, e delle cognizioni universali. Perché dunque possano ivi penetrare, convien disporle in sembianza proporzionata alle facoltà dell'immaginazione, ed in figura atta a capire adeguatamente in quei vasi: onde bisogna vestirle d'abito materiale, e convertirle in aspetto sensibile, disciogliendo l'assioma universale, ne' suoi individui, in modo che in essi, come fonte per li suoi rivi, si diffonda, e per entro loro s'asconda, come nel corpo lo spirito. Quando le contemplazioni avranno assunto sembianza corporea, allora troveranno l'entrata nelle menti volgari, potendo incamminarsi per le vie segnate dalle cose sensibili: ed in tal modo le scienze pasceranno de i frutti loro anche i più rozzi cervelli. (Gravina [1708] 2021, 20-21).

Il volgo ignorerebbe del tutto la portata dei messaggi e dei significati dei valori elevati e nobili, se non intervenissero l'abilità e la creatività del sapiente/poeta (cfr., fra gli altri, Gualtieri 2024). Secondo Gravina, il sapiente deve possedere una adeguata eloquenza che si identifica nella buona retorica. La riflessione dell'autore calabrese si traduce, al riguardo, in un lessico contrassegnato dall'autorità del puro testo aristotelico, in opposizione agli strumenti retorici dell'aristotelismo accademico, tendenti questi ultimi ad assicurare l'esercizio della sapienza dei *doctores* (Lomonaco 2024, 93). La buona retorica, invece, deve mirare ad una forza espressiva che, correndo in aiuto del *vulgus*, dia manforte alle immagini delle cose e, superando gli inutili precetti retorici, aderisca al vero e alla realtà.

Per quanto Gravina possa essere imbevuto di stoicismo, la sua concezione del sapiente non si identifica con l'idea che l'erudito debba chiudersi in un lucreziano compiacimento per il fatto di constatare la distanza che lo separa dai mali che accomunano la maggioranza degli altri uomini. Il sapiente graviniano afferma che la beatitudine dell'uomo saggio consiste nel fornire un contributo al perfezionamento della società.¹⁷ Si registra così la presa d'atto che una società moderna può e deve essere costruita solo a patto di coinvolgere tutte le classi sociali. Non vi può essere autentica *humanitas*, se non vi è il coinvolgimento dell'intera comunità. Con Gravina la filosofia diventa pedagogia politica, nel contesto della quale il vecchio schema umanistico viene piegato e finalizzato alla costruzione di una moderna coscienza politica coinvolgente tutte le componenti della società.

¹⁷ «Quid autem eo beatius homine, qui contra calumnias benefactorum conscientia munitur; qui animi securitate adversa contemnit; qui frugalitate dimicat adversus fortunam» (Gravina [1713] 2006 [I], 255).

Quello operato da Gravina è, in realtà, un vero e proprio progetto di ristrutturazione delle istituzioni e della società. Nelle sue opere traspare con chiarezza la critica nei confronti del dissesto civile, sociale e culturale dei cattivi governi e al contempo emerge la necessità di avviare delle politiche di sviluppo che anticipano, per molti versi, le esigenze degli illuministi. Rientrano, all'interno di questa politica riformista, la delegittimazione delle politiche assolutiste, la centralità del problema costituzionale (cfr. Vescio 2025, 151), l'opposizione alle visioni reazionarie di certa aristocrazia, miranti al mantenimento dei privilegi consolidati, la rilevanza istituzionale attribuita al Senato e la difesa del pluralismo sociale. In questo senso, il pensatore calabrese punta pure al superamento della struttura feudale che al suo tempo, soprattutto in area meridionale, era ancora fortemente radicata nel tessuto economico e politico della società. D'altro canto, sembra di poter dire che Gravina intenda altresì procedere ad affermare un processo di emancipazione del volgo che si accompagni ad un embrionale percorso libertario del volgo stesso. Con lui non siamo ancora giunti alla messa in evidenza della problematica dei diritti umani; occorre che trascorrono alcuni decenni perché questo avvenga. Pare di poter dire, tuttavia, che l'autore calabrese intuisca l'importanza dei diritti spettanti al popolo e si preoccupi in primo luogo di far sì che quest'ultimo si possa elevare culturalmente e spiritualmente. In definitiva, per Gravina è dalla cultura che parte il rinnovamento della società.

L'emancipazione del volgo, una volta attuata l'operazione di acculturazione, deve comunque portare, alla lunga, ad un suo coinvolgimento nei processi produttivi, mediante un programma di riforme atto a garantire una più equa ripartizione delle risorse e ad eliminare quel «parassitismo di una popolazione urbana, utilizzata occasionalmente come massa di manovra» (Vescio 2025, 161). In questo modo si potrebbe produrre quel cortocircuito fra sviluppo culturale e sviluppo produttivo che porterebbe alla creazione di una efficiente riorganizzazione della vita civile. Certo, il compito del sapiente non è agevole e implica pure l'esercizio di una qualche "forza" sulla moltitudine, altrimenti poco incline a perseguire la via della *ratio* (Zucchi 2014). Nello stabilimento di una sorta di *élite* intellettuale dominante, Gravina sembra prendere le distanze da una delle premesse fondamentali del giusnaturalismo, cioè l'uguaglianza di tutti gli uomini (Zucchi 2014). Ispirandosi alle teorie platoniche, infatti, il letterato calabrese sostiene che gli Stati dovrebbero essere governati dai sapienti che, con i loro consigli, potranno moderare l'irruenza dei *rudes*, creando una sorta di Stato utopistico, nel quale dominano le virtù.¹⁸ La nobiltà del compito, quindi, giustifica la disparità di considerazione fra sapienti e moltitudine, in quanto risulta prioritaria la necessità di ottenere un'efficace struttura sociale all'interno della *polis*.

A differenza di Hobbes, che vede nel sovrano assoluto e nella forza dello Stato il vero cemento sociale, Gravina identifica il collante della società con un compito di carattere culturale. La società non si edifica attraverso forme politiche autoritarie, ma mediante una "rivoluzione" culturale e mentale dei cittadini. Da questo punto di vista, rispetto al filosofo britannico in Gravina si assiste ad uno spostamento del baricentro di interesse dal

¹⁸ «Cum itaque rari ex hominum, turbis propria ratione regantur, opus est, ut universi ratione gubernentur aliena, & mente paucorum, cum pauci sint admodum in qualibet natione sapientes. Itaque oportet iisdem luminibus atque consiliis regere civitates, quibus quisque sapientum cupiditates suas, iramque gubernat, ut quemadmodum ira, & cupiditas in singulorum animis recte compositis obtemperat rationi privatae; sic potentia, numerusque major, nempe procures, & multitudo pareant sapientum sententiis quae sunt mens civilis corporis, a qua in universam rempublicam ratio propagatur: eaque civilis vitae constitutio eritis mista civitas: quo etsi paucorum virtutes conveniant; & vitia plurimorum; tamen quia plurimum affectiones paucorum rationi subjiuntur, evenit ut a virtutibus vitia superentur, & civitatis constituatur status, quatenus mortalis vita patitur, omnium optimus» (Gravina [1713] 2006 [II], 522-523).

monarca al sapiente, che non si impone con la violenza ma con una capacità persuasiva, avente il suo epicentro nella poesia (Gravina [1708] 2021, 20-21).

Il confronto fra i due pensatori mostra differenze anche sotto il profilo delle modalità operative e di intervento: l'assolutismo e l'atto violento del regnante sono immediati e si impongono con brutalità nell'assetto sociale, mentre l'azione del sapiente richiede tempo e un lavoro paziente e meditato. Del resto, se l'assolutismo fa leva sulla paura degli uomini e sul *pactum subiunctionis*, l'operato del sapiente, invece, si impernia sull'espansione della ragione nelle menti umane e sul ruolo partecipativo e maggiormente attivo dei cittadini. Gravina punta, in definitiva, ad affermare un ordine civile fondato sulla giustizia e sul diritto, nonché sull'idea di libertà.

Il letterato calabrese deplora la perdita della libertà e, non a caso, affrontando la storia romana, mette in relazione la crisi morale, civile e culturale con la perdita dei valori democratici venuti meno con il passaggio dalla repubblica all'impero. L'indagine storica, perciò, non è fine a se stessa, ma procede tenendo sempre a mente il raccordo con le esigenze del presente, orientando il dibattito sulla necessità di apportare correzioni innovative di un sistema da ricostruire integralmente (cfr. Vescio 2025, 116).

Il sapiente è colui che è contrario alla visione autoritaria del potere. Se di *auctoritas* si può parlare, quando ci si riferisce all'intellettuale, così come è concepito da Gravina, essa è riconducibile all'abilità nel saper creare un'interazione fra le varie componenti della società. D'altro canto, lo stesso patto sociale, al quale fanno riferimento i vari pensatori, è un'entità che può inverarsi solo nel momento in cui le varie parti si accordano, uniformandosi ad una ragione comune. In questo senso, si può dire che l'operato del sapiente si carica quasi di contenuti di sacralità.¹⁹ L'ideale espresso da Gravina, relativamente a questo aspetto, si contrappone tanto ai razionalisti quanto ai libertini che, su fronti differenti e da diverse prospettive, favorivano invece proprio la desacralizzazione del diritto e della vita civile. Il pensatore roggianese si accorge, infatti, del pericolo che le istituzioni corrono quando si mette in discussione il valore sacro della sapienza civile. Un'attestazione di tale sacralità è fornita dal giuramento che non ha l'aspetto di una semplice pratica convenzionale, ma ha la funzione di unire ciò che è umano a ciò che ha prerogative divine (cfr. Nuzzo 1997). Seguendo questo ragionamento, Gravina comprende che alla poesia occorre associare una adeguata giurisprudenza. È proprio il significato sacrale della giustizia, del resto, a corroborare il tessuto connettivo della società, legando insieme *honestas* e *utilitas*, supportate dal principio dell'equità.

Gravina sente il bisogno di formulare una nuova etica sociale e di instaurare un nuovo rapporto fra morale e potere pubblico, al fine di puntare ad una radicale riforma dello Stato in senso razionale. Proprio procedendo in tale direzione, il pensatore calabrese persegue una sorta di limitazione dei conflittuali interessi particolari di stampo feudale, favorendo la costruzione di una giurisprudenza forte ed efficace, attraverso la quale imporre i valori dell'equità, dell'armonia e del bene comune. In questo senso, egli incarna l'ideologia dei togati napoletani che vedevano nel giurista l'unico limite razionale all'abuso del potere assoluto e l'interprete di una ansia di democrazia e di libertà (cfr. Ricuperati 1990).

Nell'ottica graviniana la *iurisprudentia* rimanda ad un ordine generale nel quale si esplicita l'intreccio inestricabile fra *ratio* e *auctoritas*, costitutivo di un'unità armonica atta a conciliare l'universalità della dottrina con la pratica forense. L'attività giuridica non può guardare solo ai fatti particolari, ma deve orientarsi su principi universali e generali che fungano da paradigmi di riferimento per gli avvenimenti contingenti ed empirici.

¹⁹ «Multa etiam sunt in jure nostro tum dicendi genera, tum regulae, atque principai juris e Stoicorum ducta principiis. Ut enim Stoici virtutis; ita & jurisconsulti sese justitiae Sacerdotes appellabant: ut illi sapientiam, ita & hi jurisprudentiam rerum divinarum, & humanarum scientiam definierunt» (Gravina [1713] 2006 [I], 109).

Gravina si sofferma anche sulle disposizioni psicologiche dell'azione politica. Confrontandosi con Machiavelli, il letterato calabrese analizza le modalità che devono essere messe in pratica da coloro che intendono governare a lungo. Le strategie governative graviniane, tuttavia, non si limitano ad una questione di mero opportunismo e di semplicistico interesse, ma si estendono a motivazioni di carattere morale, abbracciando modelli di stampo aristotelico in cui saggezza e virtù si saldano per la salvaguardia della *polis*. A differenza del segretario fiorentino, inoltre, Gravina non sostiene affatto la necessità di una Ragion di Stato alla quale tutto deve essere finalizzato. Con grande ottimismo, l'autore calabrese guarda speranzoso alla *ratio* presente nell'uomo, nella quale si radicano il diritto ed un forte ed elevato senso etico (cfr. Nuzzo 2014; Mattioda 1999).

3. Il sapiente di fronte al potere politico

Sotto questo aspetto, Gravina è erede di una visione platonica che si accorda con gli ideali agostiniani; ragion per cui, pure i conflitti sociali trovano una soluzione nell'*auctoritas* della legge e nella *ratio* del potere che, se applicate doviziosamente, esercitano un accurato controllo sulla *polis* e possono scongiurare ogni forma di bramosia e di cupidigia. A questa visione ottimistica e fiduciosa nella capacità del sapiente di riuscire a plasmare la massa del popolo, attraverso la sua forza persuasiva e la sua efficacia pedagogica, ravvisabile fino al *Della Ragion Poetica*, si oppone una più realistica e per certi versi drammatica visione pessimistica nelle *Tragedie cinque* (*Palamede, Andromeda, Appio Claudio, Papiniano, Servio Tullio*), elaborate nel 1712 (cfr. Guaita 2009).

La scelta del genere tragico non è casuale e giunge dopo una lunga riflessione critica nei confronti del melodramma pastorale e della tragedia francese, col loro indulgere su criteri di inverosimiglianza. Gravina intende richiamare l'alto senso drammaturgico del teatro greco, nel contesto del quale l'eroe assume in sé i significati più profondi dell'esistenza, coinvolgendo lo spettatore su un piano razionale e civile, di contro al piacere dei sensi di impronta barocca (cfr. Gualtieri 2021, 165-169).

Le *Tragedie cinque* – che sono al centro di accesi dibattiti presso i contemporanei e destano l'attenzione e la preoccupazione pure della censura ecclesiastica (cfr. Placella 2008) – maturano dopo la scissione d'Arcadia, in un clima caratterizzato da rapporti conflittuali fra intellettuali che cercano spazio nelle istituzioni e che non sempre riescono ad avere fortuna e a riuscire nel loro intento. Il sapiente che Gravina mette in scena è il suo alter ego e ne incarna l'alta statura morale e l'irreprensibilità di fronte alle sirene provenienti dalla corruzione della politica, in opposizione a quegli intellettuali senza scrupoli che mettono in atto tutte le possibili strategie, pur di avere fama e successo.

Nelle tragedie graviniane il sapiente, che incarna la *lex mentis*, la cui razionalità ordinatrice si identifica con la giustizia, si dibatte in mezzo a una miriade di difficoltà, rappresentate dalla problematicità di interazione col potere politico. Solo se il *princeps* sarà capace di accogliere i consigli del saggio, avrà la possibilità di ben governare e di costruire uno Stato efficiente e moderno. In caso contrario, nascerà un governo tirannico, nel quale il sapiente si troverà costretto a preferire la solitudine e addirittura la morte alla sottomissione e alla subordinazione ai voleri del despota. Valga per tutte l'introduzione al *Papiniano*, nella quale il protagonista deve fronteggiare la prepotenza dell'imperatore Caracalla:

Antonin Caracalla ucciso avea/ Il suo fratello mirabil Geta;/ Ma 'l fallo trai sospetti il rivolgea,/ Né gli lasciava mai l'anima queta./ Onde da Papiniano esser volea/ Difeso appresso la turba inquieta./ Ma questi il nega; ed ei gli dà la morte,/ Dannando il di lui figlio a simil sorte. (Gravina [1712 a] 1740, 169).

Nonostante la complessità dell'impresa, tuttavia, l'intellettuale rimane fedele all'assunto che il suo compito è fondamentale per la costruzione dello Stato. La *polis* non può e non deve identificarsi con il tiranno, ma è costituita dall'insieme dei cittadini che devono operare all'insegna del bene comune. La salvaguardia e il benessere della comunità devono essere assicurati da un ordine razionale, avente il suo perno non nel *princeps*, ma nella legge che deve garantire una sana, giusta ed equa convivenza civile.

La complessa problematica della tirannide viene affrontata da Gravina sin dal III libro delle *Origines*, nel quale l'autore roggianese, esplicitando un richiamo ad Aristotele, che ne aveva già parlato nella *Politica* (Aristotele 2000, 188-192 1313a-1314a), si sofferma sui due diversi modi di esercitare la tirannide. Questa viene da Gravina considerata sia in relazione al fenomeno dell'anarchia sia in relazione a se stessa (San Mauro 2016, 85). Per quanto attiene alla prima soluzione, il pensatore calabrese dichiara di preferire, qualora fosse necessaria una scelta fra le due soluzioni, decisamente la tirannide, vista come il male minore sotto il profilo della convivenza civile. Per quanto concerne, invece, la seconda possibilità, Gravina sostiene la assoluta anti giuridicità del fenomeno tirannico (cfr. San Mauro 2016, 85). È quest'ultimo aspetto che egli prende in esame nelle *Tragedie*.

Lungi dall'affermare un eroismo fine a se stesso, il sapiente ha come obiettivi primari la difesa dei diritti del popolo e degli uomini, l'emancipazione degli individui, la costruzione di una società dominata dal principio dell'uguaglianza e la realizzazione di uno Stato governato dalle leggi che devono fungere da paradigma di riferimento dell'intera comunità, includendo al suo interno anche il *princeps*, che non può sottrarsi all'obbligo di rispettare le leggi.²⁰ In questo senso, il sapiente è sia il baluardo della tutela della funzione e dell'indipendenza dei magistrati rispetto alle mire assolutistiche dei principi sia il pedagogo della *civitas*, in quanto si preoccupa di insegnare a tutti l'importanza della *iustitia* nella costruzione dello Stato. È solo attraverso il criterio del giusto, infatti, che gli interessi di ciascuno vengono ordinati in modo tale da impedire l'attivarsi dei conflitti. Da questo punto di vista, il sapiente graviniano può essere considerato come un propugnatore del valore della concordia generale per il benessere della comunità.

Piuttosto che del conflitto, Gravina coglie il valore positivo dell'appianarsi della competizione sociale e istituzionale, al fine di ottenere una forte stabilità dello Stato. Al contrario di Machiavelli e Vico, che vedono nei tumulti una componente di positività e una forza propulsiva tendente al progresso della comunità (cfr. Vanzulli 2004), Gravina pensa che i conflitti siano quanto di più dannoso possa esserci per il buon andamento della *polis* (Gravina 1708, 43). Egli intravede nella Roma antica l'esempio più fulgido di organismo politico in possesso di una cospicua capacità aggregativa ed espansiva, atta a raggiungere un ampio coinvolgimento sociale. Notevole, è per lui, la differenza fra Roma e gli organismi politici declinanti del suo tempo che bloccano la crescita della società meridionale (cfr. Vescio 2025, 30).

Ponendosi, dunque, nella scia di una tradizione di innovazioni giuridiche e istituzionali, intenzionata a recuperare una sorta di filosofia della giurisdizione pubblica, Gravina rilegge in senso moderno il diritto romano, facendone il fondamento strutturale della socialità. L'attenzione per il diritto romano, del resto, matura nel letterato calabrese dopo una attenta riflessione sulle carenze epistemologiche riscontrate nella disciplina giuridica,

²⁰ Sostiene, al riguardo, Carla San Mauro che «[i]l monarca non può ritenersi *legibus solutus*, ma ha l'obbligo preciso di osservare le leggi, le quali [...] possono essere naturali, di diritto delle genti, e civili; il principe non può sottrarsi in alcun modo all'obbligo di osservare le prime due, dato che finirebbe nel primo caso con il violare le leggi della virtù, mentre non ottemperando ai comandi delle seconde, attenterebbe all'integrità della stessa società civile» (San Mauro 2016, 91).

carenze atte per lo più a perpetuare il mantenimento dei privilegi cetuali, anziché ad accrescere e a far progredire il sistema pubblico (cfr. Vescio 2025, 111).

In conseguenza del decadimento dei valori e della crisi delle istituzioni, aspetti che attestano l'incapacità dei governi moderni di poter solo pensare di eguagliare la portata coesiva del mondo romano, non resta che affidarsi ad una figura dotata non di poteri istituzionali, ma di capacità culturali tali da superare gli impedimenti delle istituzioni, per creare quella coesione che risulterebbe indispensabile per il progresso dello Stato. Compito del sapiente, dunque, è quello di rivelare i criteri normativi e consensuali per disciplinare le azioni umane al fine di perseguire il bene pubblico.

L'obiettivo dell'intellettuale, allora, consiste non già nella presa del potere o in un'ipocrita pretesa di dominio, bensì piuttosto nel dispiegamento consapevole di un progetto politico mirante ad imporre valori ed idee attraverso una vera e propria egemonia culturale che possa liquidare, o quantomeno arginare, le endemiche ed ataviche ingiustizie della società.²¹ Gravina diventa così promotore di un rinnovamento ideologico, nel contesto del quale si coglie l'attitudine nel saper coniugare opportunamente ricognizione storica e interpretazione giuridica, con una produzione concentrata sui temi e sui valori del diritto pubblico, aventi attinenza con la formazione dello Stato moderno. Questo richiede un'adeguata organizzazione delle istituzioni, coinvolgente anche il complesso della giurisdizione, e contestualmente al suo interno devono essere ridimensionati i poteri tradizionali con il loro apparato basato sul negativo sistema dei privilegi.

Solo un genere letterario come la tragedia riesce a trasmettere valori così elevati. Si può ipotizzare, secondo certi aspetti, che Gravina abbia compreso la funzione emancipatoria della tragedia come potente strumento di comunicazione politica. La tragedia diventa, ai suoi occhi, il luogo privilegiato in cui fare esperienza di verità, consentendo all'autore di essere al contempo poeta e scrittore politico, intervenendo sulle coscienze, mobilitando l'attenzione in difesa dei diritti, contro la tirannia e facendo emergere il netto discrimine fra giusto e ingiusto. Nelle *Tragedie*, quindi, il sapiente, oltre che essere un pedagogo, è anche colui che incarna l'idea stessa di giustizia. Alla polarità sapiente-volgo si associa la polarità sapiente-tiranno, nella quale il sapiente è un po' il rappresentante di quei *medi status cives*, preparati a svolgere un'azione moderatrice degli eccessi delle classi estreme.

Consapevole com'è della necessità di ergersi a mentore della comunità, il sapiente graviniano vive sino in fondo il drammatico rapporto con il sistema politico e con la realtà in ogni suo aspetto, anche e soprattutto come esperienza umana e intellettuale, sperimentandone i limiti e approfondendone tutte le possibili contraddizioni. Il compito del sapiente, per certi versi, è in sintonia con la centralità assunta dai valori della "*respublica dei togati*" (cfr. Rovito 1981) che, negli anni di crisi del regime spagnolo, costituisce l'attestazione della partecipazione del ceto civile alla vita politica del Regno meridionale (cfr. Lomonaco 2016, 15). In questo senso, si potrebbe sostenere che il modo in cui Gravina tratteggia la figura del sapiente si ponga quasi alla radice di una rivoluzione estetica e politica nella cultura del primo Settecento. Una rivoluzione che mette al centro l'intellettuale, facendone esperienza completa della sua umanità fisica e morale, indagando a fondo il senso tragico della libertà e la presenza ineliminabile del male che si annida fra gli uomini, a prescindere dal ceto sociale di appartenenza.

Il problema, infatti, non è solo il tiranno, ma è pure il volgo che non riesce ad acquisire la consapevolezza adeguata per emanciparsi e cade spesso preda delle lusinghe dello stesso potere che lo incatena. Un esempio significativo è offerto dal finale del IV Atto del

²¹ Interessante, al riguardo, è la sticomitia del II Atto dell'*Appio Claudio*, in cui mentre il saggio Valerio sostiene i valori del giusto e della virtù, il tiranno Appio difende le sue scelte improntate al vizio e all'opportunismo politico (Gravina [1712 b] 1740, 125).

Palamede, nel contesto del quale il comportamento infido del popolo è fortemente stigmatizzato dal coro, il quale afferma:

A qual dolente stato,/ Al fine, t'a portato/ La tua rara virtù, ch'ogni altra eccede,/ Misero Palamede!/ A morte sì crudele,/ O popolo infedele,/ Condanni, chi per dare a te la pace,/ All'odio altrui soggiace./ Condanni, per un empio,/ Chi di giustizia è il tempio,/ Ed erge d'innocenza alti trofei/ Agl'immortali Dei!/ I candidi costumi/ Credi nemici ai Numi,/ E premio dai, con lode di pietate,/ A fraude, e crudelitate!/ Lo bramavi, Per duce,/ Or lo privi di luce,/ E togli a quello, che onoravi tanto,/ L'onor del nostro pianto! (Gravina [1712 c] 1740, 39-40).

Il sapiente è l'individuo che si percepisce libero e lo è effettivamente, grazie alla cultura di cui è portatore. Ben diversamente, la moltitudine vive in condizioni di servitù e non riesce a cogliere l'effettiva situazione nella quale vive.

Il rischio sempre incombente è quello di cadere in un regime assolutistico, nel quale vengano meno i diritti naturali dei singoli e del popolo e risultino prioritarie le sfrenate ambizioni del regnante, con la conseguenza di ritornare a quello stato di natura, dominato dalla *feritas*, del quale parla Hobbes. La rilettura del giuridico in chiave moderna consente dunque a Gravina di affermare la presenza di un nesso inscindibile fra diritto, crescita delle istituzioni e coinvolgimento dei cittadini mediante la formazione di una adeguata coscienza giuridica. Il pensatore calabrese attesta, così, che la chiave di volta dell'emancipazione non sta nelle fantomatiche leggi del progresso dell'umanità, ma unicamente nella pratica quotidiana della responsabilità etica e individuale votata al rispetto dei diritti e della legge.

Non si può, tuttavia, fare a meno di rilevare che le *Tragedie* riflettono un complesso momento di transizione ideologica, susseguente alla guerra di successione spagnola. Rispetto all'*Originum juris civilis* e al *De Romano Imperio* si apre un vuoto incolmabile in cui si fa strada, nell'autore calabrese, lo sconforto per la presa d'atto che risulta impossibile per il sapiente ogni forma di mediazione sia con il *princeps* sia con la plebe. In questo clima di rassegnazione emerge la consapevolezza del definitivo esaurimento della funzione politica del saggio, nonostante egli sia depositario della consapevolezza del valore della cultura e della sacralità dello *ius sapientioris* (Lomonaco 2016, 17).

Nonostante questa amara constatazione, le *Tragedie cinque* sono il compendio più chiaro non solo delle idee, ma pure dello stato d'animo di Gravina e fungono da vero e proprio suo testamento spirituale, incentrato sulla rivendicazione dell'importanza della cultura al fine dell'acquisizione di una coscienza critica, che a sua volta è fattore indispensabile per il raggiungimento del progresso civile e politico della società.

Bibliografia

- Ajello, R. (1976). *Arcana juris. Diritto e politica nel Settecento italiano*. Napoli: Jove-ne.
- Aristotele (2000). *Politica*. A cura di R. Laurenti. Roma-Bari: Laterza.
- Badaloni, N. (1974). Sul vichiano diritto naturale delle genti. In G. Vico, *Opere giuridiche. Il diritto universale* (XV-XLI). Firenze: Sansoni.
- Beniscelli, A. (2014). Il primo Settecento: una letteratura riformata. In A. Battistini (a cura di), *Dal Settecento ai nostri giorni*, (II) (17-51). Bologna: Il Mulino.
- Caporali, R. (2022). Sul popolo in Vico. *Filosofia politica*, 2, 315-326.
- Carena, T. (2001). *Critica della ragion poetica di Gian Vincenzo Gravina: l'immaginazione, la fantasia, il delirio*. Milano-Udine: Mimesis.
- Ciliberto, M. (2020). *Il sapiente furore. Vita di Giordano Bruno*. Milano: Adelphi.

Crispini, F. (2003). *Idee e forme di pensiero: brevi saggi di storiografia filosofica*. Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino.

de Giovanni, B. (1968). Il «De nostri temporis studiorum ratione» nella cultura napoletana del primo Settecento. In P. Piovani (a cura di), *Omaggio a Vico* (143-191). Napoli: Morano.

de Giovanni, B. (1970). La vita intellettuale a Napoli fra la metà del '600 e la Restaurazione del Regno. In AA.VV., *Storia di Napoli*, (I-XI) (VI) (443-464). Napoli: Società Editrice Storia di Napoli.

de Giovanni, B. (2023). *Giordano Bruno Giambattista Vico e la filosofia meridionale*. Napoli: Editoriale Scientifica.

Doria, P.M. [1709] (1729). *La Vita civile con un trattato della educazione del principe*. Napoli: Vocola.

Ferrone, V. (2014). *Storia dei diritti dell'uomo. L'Illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*. Roma-Bari: Laterza.

Ghisalberti, C. (1962). *Gian Vincenzo Gravina giurista e storico*. Milano: Giuffrè.

Gravina, G.V. [1712 a] (1740). *Tragedie cinque: Papiniano*. Venezia: Giuseppe Bettinelli.

Gravina, G.V. [1712 b] (1740). *Tragedie cinque: Appio Claudio*. Venezia: Giuseppe Bettinelli.

Gravina, G.V. [1712 c] (1740). *Tragedie cinque: Palamede*. Venezia: Giuseppe Bettinelli.

Gravina, G.V. [1713] 2006 [I]. *Originum juris civilis libri tres* (I-II). In F. Lomonaco (a cura di), *Gianvincenzo Gravina. Originum juris civilis libri tres*. Napoli: Liguori.

Gravina, G.V. [1703] (1973a). De canone interiore. In A. Quondam (a cura di), *Gravina. Scritti critici e teorici* (425-433). Bari: Laterza.

Gravina, G.V. (1973b). Specimen prisci juris. In A. Quondam (a cura di), *Gravina. Scritti critici e teorici* (83-117). Bari: Laterza.

Gravina, G.V. (1973c). De conversione doctrinarum. In A. Quondam (a cura di), *Gravina. Scritti critici e teorici* (145-153). Bari: Laterza.

Gravina, G.V. [1692] (1973d). Discorso di Bione Crateo sopra l'Endimione di Erilo Cloneo. In A. Quondam (a cura di), *Gravina. Scritti critici e teorici* (51-73). Bari: Laterza.

Gravina, G.V. (1691) (1973 e). Hydra mystica, sive de corrupta morali doctrina dialogus. In A. Quondam (a cura di), *Gravina. Scritti critici e teorici* (23-48). Bari: Laterza.

Gravina, G.V. [1708] (2021). Della Ragion Poetica. In F. Lomonaco (a cura di), *Sci-sciano* (NA): Diogene.

Guaita, C. (2009). *Per una nuova estetica del teatro. L'Arcadia di Gravina e Crescimbeni*. Roma: Bulzoni.

Gualtieri, G.A. (2021). *Gian Vincenzo Gravina tra estetica, etica e diritto. Dialoghi, discorsi, trattati*. Venezia: Marsilio.

Gualtieri, G.A. (2023). Vico e la virtù. *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, 53, 207-251.

Gualtieri, G.A. (2024). Poesia e auctoritas nel pensiero di Gianvincenzo Gravina. *Laboratorio Dell'ISPF*, 21, 1-25.

Gualtieri, G.A. (2025). Cultura, diritto e politica nel pensiero di Gian Vincenzo Gravina. *Dianoia*, 41, 7-24.

Lomonaco, F. (1997). *Le Orationes di G. Gravina: scienza, sapienza e diritto*. Napoli: La città del sole.

Lomonaco, F. (2000). Diritto naturale e storia. Note su Gravina e Vico. *Archivio di storia della cultura*, 12, 27-51.

Lomonaco, F. (2006). *Filosofia, diritto e storia in Gianvincenzo Gravina*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

- Lomonaco, F. (2016). Introduzione. In C. San Mauro, *Gianvincenzo Gravina, giurista e politico. Con un'appendice di scritti inediti* (9-19). Milano: Franco Angeli.
- Lomonaco, F. (2020). *Traversie e opportunità. Studi su Giambattista Vico nel 350° anniversario della nascita*. Milano-Udine: Mimesis.
- Lomonaco, F. (2024). Le Orationes di Gravina e Vico: modelli di sapienza e vita civile a confronto. *Il contributo*, 1, 77-108.
- Mattioda, E. (1999). Introduzione a G. Gravina. Servio Tullio. In E. Mattioda (a cura di), *Tragedie del Settecento*, (I). Modena: Mucchi.
- Montesquieu. [1748] (2014). Lo spirito delle leggi. In D. Felice (a cura di), Montesquieu. *Tutte le opere* [1721-1754]. Milano: Bompiani.
- Nuzzo, E. (1984). *Verso la «Vita civile»: antropologia e politica nelle lezioni accademiche di Gregorio Caloprese e Paolo Mattia Doria*. Napoli: Guida.
- Nuzzo, E. (1997). Per una storia del fondamento metapolitico del potere. Sacro e potere, e giuramento in Vico. In N. Pirillo (a cura di), *Il vincolo del giuramento e il tribunale della coscienza* (291-359). Bologna: Il Mulino.
- Nuzzo, E. (2014). *Il declino della quiete. Tra aristotelismo politico e Ragion di Stato a Napoli dal primo Seicento a Vico*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Placella, A. (2008). «Ipsi cauda scorpionis in ictu fuit». La congregazione dell'indice e le Tragedie cinque di Gianvincenzo Gravina. *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, 38, 63-119.
- Quondam, A. (1968). *Cultura e ideologia di Gianvincenzo Gravina*. Milano: Mursia.
- Ricuperati, G. (1990). Pensiero politico e tensioni riformatrici nella prima metà del Settecento. In D. Carpanetto & G. Ricuperati (a cura di), *L'Italia del Settecento. Crisi, trasformazioni, lumi* (97-130). Roma-Bari: Laterza.
- Rovito, P.L. (1981). *Respublica dei togati. Giuristi e società nella Napoli del Seicento*. Napoli: Jovene.
- San Mauro, C. (2016). *Gianvincenzo Gravina giurista e politico. Con un'appendice di scritti inediti*. Milano: Franco Angeli.
- Vanzulli, M. (2004). Leggi e conflitto sociale in Vico. *Quaderni Materialisti*, 2, 155-164.
- Vescio, N. (2025). *Istituzioni, diritto e primato del 'pubblico'. Gian Vincenzo Gravina e le 'origini' napoletane delle Origines iuris civilis*. Roma: Associazione culturale Historia et ius.
- Vico, G. [1699-1707] (1971). Orazioni inaugurali. In P. Cristofolini (a cura di), G. Vico. *Opere filosofiche*. Firenze: Sansoni.
- Vico, G. [1708] 2007. De nostri temporis studiorum ratione. In A. Battistini (a cura di), G. Vico. *Opere*. Milano: Mondadori.
- Villari, R. (1967). *La rivolta antispagnola a Napoli*. Bari: Laterza.
- Virno, P. (2001). *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*. Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino.
- Zucchi, E. (2014). Tirannide e stato di natura. Sul rifiuto dell'assolutismo giusnaturalista nelle Tragedie cinque di Gian Vincenzo Gravina. In M. Scattola & P. Scotton (a cura di), *Prima e dopo il Leviatano* (193-226). Padova: Cleup.