

# Gianvincenzo Gravina e il tema della virtù

Gaetano Antonio Gualtieri

*La virtù, all'interno di questo articolo, viene considerata come il vero e proprio centro nevralgico del pensiero di Gianvincenzo Gravina; non a caso, essa attraversa un po' tutte le opere più significative scritte dall'autore calabrese. La virtù, per Gravina, non tocca solamente tematiche di carattere religioso, cosa che è in un certo senso naturale, ma anche questioni che a tutta prima sembrano distanti dal suo raggio d'azione, come ad esempio quelle di tipo poetico e letterario. Infatti, conformemente alla concezione del verosimile, il letterato calabrese pone in essere l'esigenza che l'ottimo poeta non debba rappresentare una virtù fondata su un astratto ideale di perfezione, ma debba invece rappresentare una virtù aderente alla realtà. In questo senso, risultano esemplificative le Tragedie cinque scritte dallo stesso Gravina, nelle quali si mettono in scena personaggi del mondo greco e romano incarnanti le quattro virtù cardinali. Nel porre in risalto questo tema, il presente articolo finisce con l'instaurare, inevitabilmente, alcuni confronti significativi, come quello fra Gravina e Montesquieu e soprattutto come quello fra Gravina e Vico, presi, relativamente a questo argomento, come autori emblematici della cultura meridionale italiana del primo Settecento.*

Parole chiave: virtù; giustizia; equità; Montesquieu; Vico.

## 1. Le virtù nelle opere di Gravina

Nell'ambito degli argomenti affrontati da Gianvincenzo Gravina (1664-1718) nel corso della sua vita, quello concernente la virtù è probabilmente il più sentito dall'autore calabrese (Gravina era nato a Roggiano, nei pressi di Cosenza). Non è un caso che sin dall'*incipit* dell'*Hydra mystica sive de corrupta morali doctrina dialogus* (1691), considerata la prima opera significativa di Gravina, nello stigmatizzare i guasti provocati da Casuisti, Eretici e Gesuiti, questo pensatore esprima le sue preoccupazioni facendo riferimento al bisogno di rivalutare la morale e di dare spazio alla virtù, come si deduce dalle seguenti affermazioni:

Ne quis putet moralem doctrinam hac disputatione vexari, neve sanas piorum doctorum traditiones ac regulas in contemptum adduci suspicetur, Casuisticam hic disserentem auctor induxit, sub cujus persona et nomine comprehendit omnes eos qui per verborum ambages Christi doctrinam eludunt ac evangelicae legis nodos et robor verae virtutis solvunt atque relaxant, vitiis temporum et corruptis hominum moribus indulgendo<sup>1</sup>.

Nonostante muovano da intenti e presupposti diversi, Casuistica, da un lato, ed Eresia, dall'altro, sono accomunate dalla necessità di riformulare in maniera distorta la parola di Cristo, producendo come risultato l'allontanamento dai veri valori spirituali che erano stati indicati dai Padri della Chiesa e da san Tommaso d'Aquino:

Haeresis enim detorquet intellectum a fide et veritate, Casuistica vero voluntatem avertit a rectitudine et justitia. Illa veras notiones corrumpit, haec rectas actiones pervertit per dissolutionem disciplinae. Caeterum moralem doctrinam et eos qui post antiquos Patres illam illustrarunt ac illorum vestigiis

---

<sup>1</sup> G.V. Gravina, *Hydra mystica sive de corrupta morali doctrina dialogus*, in Id., *Scritti critici e teorici*, a cura di A. Quondam, Bari, Laterza, 1973, p. 25.

insistentes excoluerunt, quod inter caeteros divus Thomas Aquinas egregie praestitit, non probat modo, sed et suspicit ac veneratur<sup>2</sup>.

Gravina lamenta l'imperversare del male e dei vizi, dovuti alla scelleratezza di quanti hanno lasciato che la vera fede fosse alterata e contraffatta, sotto la spinta e le sollecitazioni dei nemici della religione cristiana: «Malum et pestem, quae huic doctrinae imminet a casuistis, sive a recentoribus quibusdam qui sub nomine casuistarum rationem bene pieque vivendi cum vitiorum illecebris, tamquam inito foedere, conjungunt, opprimi ac profligari unice optat»<sup>3</sup>.

Il vero modello di virtù è ovviamente Gesù che, facendo corrispondere il Suo modo di agire e il Suo atteggiamento ai Suoi profondi pensieri e alla purezza dei Suoi sentimenti, senza orpelli e vane ostentazioni è riuscito a portare uomini empì sulla strada delle azioni e dei comportamenti virtuosi:

Haec autem ratio ex abditis fontibus divinitatis educta, quam tamdiu in suis arcanis Deus considerat, per Christi praedicationem patuit omnibus, non modo sapientibus sed et rudiori plebeculae. Immo, quod me magis angit, res altissimas et sublimissimas multo facilius humiles quam turgidae mentes exceperunt. Ea enim et hujus religionis vis et natura, ut quae ad bene agendum excitandamque pietatem sunt constituta praecepta, item quae ad imprimendas veras rerum divinarum notiones, a quibus humana vita ad rectitudinem justitiamque dirigitur, sunt evulgata aequae possint in sapientum ac in imperitorum pectora demitti: sunt enim insigni facilitate et miris verborum luminibus a Christo prolata<sup>4</sup>.

L'empietà, che è il contrario della virtù, ha il suo corrispettivo nell'affermazione di una cattiva letteratura fondata sulle complicazioni e sulle astrusità degli interpreti che hanno volutamente stravolto i testi per motivi personali, sociali e politici.

Relativamente a quest'opera, dunque, il concetto di virtù trova la sua applicazione in un terreno che affonda le sue radici nella storia e nella religione, ma ha implicazioni significative pure nel campo della politica e della letteratura. In particolare, Gravina prende di mira un certo modo di argomentare che trova nella retorica lo strumento adatto a esprimere una ritualità involuta e piena di esteriorità, mediante la quale si annulla la semplicità del messaggio cristiano:

Et dum quisque principum externos ritus et alienos doctrinas a suis finibus arcet, accenduntur animi suorum adversus alios tanquam infestos animarum saluti, atque ita princeps securitatem sibi ab insidiis et invasionibus alterius parat et suam cum divina causa conjungendo, populum sibi subjectum inexplicabili nexu et aeternis obedientiae vinculis obstringit [...]. Cum igitur in christianam fidem has flammam intulerim, cogor eas assidue aliquo vento vel novae vel renovatae doctrinae perflare, ne umquam ex his vesperibus, quae Dei verbum irretiunt et obsident, Scripturae puritas atque simplicitas evadat<sup>5</sup>.

La retorica rappresenta lo strumento dell'operare malvagio<sup>6</sup>, poiché è proprio per colpa dell'eloquenza fraudolenta, avente come sua finalità non quella di insegnare i precetti virtuosi di Cristo, ma quella di dominare sugli uomini, se Eresia e Casuistica hanno intaccato il cuore stesso della Chiesa. Gravina percepisce, quindi, l'importanza di un corretto apparato comunicativo e tale consapevolezza fa sì che egli sia indotto a spostare il baricentro dell'attenzione da un interesse religioso-politico ad un ambito linguistico-culturale, finendo col saldare il necessario bisogno di recuperare la virtù ad una problematica educativa mirante alla realizzazione di una società moderna e progredita.

---

<sup>2</sup> G.V. Gravina, *Hydra mystica sive de corrupta morali doctrina dialogus*, cit., p. 25.

<sup>3</sup> G.V. Gravina, *Hydra mystica sive de corrupta morali doctrina dialogus*, cit., p. 25.

<sup>4</sup> G.V. Gravina, *Hydra mystica sive de corrupta morali doctrina dialogus*, cit., pp. 30-31.

<sup>5</sup> G.V. Gravina, *Hydra mystica sive de corrupta morali doctrina dialogus*, cit., pp. 35-36.

<sup>6</sup> Anche se, in un passo del *De instauratione studiorum*, Gravina sembra quasi voler riabilitare la retorica, affermando: «Quid est enim aliud rhetorica [...] nisi rivus erumpens a facultate civili, quam πολιτιχὴν vocant, et ex scientia morum atque affectionum humanarum, quibus de cognitionibus, suasionis et dissuasionis ratio simul cum publici privatique regiminis arte colligitur» (G.V. Gravina, *De instauratione studiorum*, in Id., *Scritti critici e teorici*, p. 352).

È con questo intento, del resto, che il letterato calabrese, nel *Discorso di Bione Crateo sopra l'Endimione di Erilo Cloneo* (1692), trasferisce l'attenzione per la virtù al campo della poesia. Partendo dal presupposto che la poesia è scienza<sup>7</sup>, Gravina stabilisce precisi criteri di tipo geometrico-matematico per definire le virtù della scienza:

È dunque la scienza umana una pura armonia, la quale come è prodotta, la mente ovunque scenda, passerà con piede illeso, trarrà il puro delle dottrine e dell'arti e sempre sarà precorsa dalla norma del convenevole e della proporzione, con la quale incontrandosi gli essempli particolari, si genera nella mente medesima l'arte di ciò ch'ella si propone a contemplare<sup>8</sup>.

Una volta stabilito il compito conoscitivo spettante alla poesia, il pensatore calabrese si preoccupa di evidenziare il “che cosa” la poesia deve rappresentare e, per contro, anche ciò che essa deve evitare. Gravina, infatti, sostiene che

[I]a facoltà poetica [...] è stata legata al solo genere e stato sublime, onde non contenti alcuni della condizione reale, si fingono nuove virtù eroiche fuor dell'uso umano, alle quali applicano nuove voglie e costumi con perfezioni tali che naturalmente negli uomini, quali essi sono, in questo mondo non si veggono allignare, di modo che vien detratto e scemato dalla facoltà poetica tutto quello che alla comune osservazione de' sensi nostri si espone<sup>9</sup>.

In conformità con la concezione del «verosimile»<sup>10</sup>, assunta da Gravina come criterio cardine della poesia, occorre rifiutare le «virtù eroiche fuor dell'uso umano», basate su un ideale di perfezione non esistente in natura e nella realtà<sup>11</sup>, che però è favorevolmente accolto da quanti propugnano una visione «sublime» della «facoltà poetica». Questi ultimi sono gli stessi che, allineandosi alla concezione dell'*Ancien Régime*, sono convinti che la virtù, intesa come un concetto astratto, sia tutt'uno col sangue nobile e non sia invece il frutto del raffinamento morale e civile di un individuo<sup>12</sup>. Gravina, in definitiva, si fa alfiere di una poesia filosofica supportata da una visione mentalista di stampo platonico<sup>13</sup>, che tuttavia non esclude riferimenti al sensismo<sup>14</sup> inteso alla maniera calopresiana<sup>15</sup>, nell'ambito del quale non solo non si eliminano ma sono addirittura fondamentali quegli aspetti del mondo reale che sono considerati di bassa estrazione. Questo perché

non solamente i buoni, né le sole virtù, sono quelli che il poeta dee rappresentare, né dee formarsi le nature degli uomini a suo modo, per renderle capaci di quelle perfezioni e vestirle di quelle spoglie che

---

<sup>7</sup> Il pensatore calabrese, infatti, afferma: «In parte di tanto bene dovrebbe anche esser chiamata la scienza poetica» (G.V. Gravina, *Discorso di Bione Crateo sopra L'Endimione di Erilo Cloneo*, in Id., *Scritti critici e teorici*, cit., p. 51).

<sup>8</sup> G.V. Gravina, *Discorso di Bione Crateo sopra L'Endimione di Erilo Cloneo*, cit., p. 53.

<sup>9</sup> G.V. Gravina, *Discorso di Bione Crateo sopra L'Endimione di Erilo Cloneo*, cit., pp. 53-54.

<sup>10</sup> «Commentando la favola pastorale *Endimione* di Alessandro Guidi e valutandone positivamente gli esiti solenni ed elevati – la vicenda dell'eroe-pastore e della dea Diana è vista come processo d'ascesi spirituale e di sublimazione platonizzante dell'amore –, Gravina svela una concezione alta, sapienziale della scienza poetica, cui è affidato il compito di restituire “la chiara e viva immagine del vero”, di cogliere insomma l'essenza filosofica che la “natura” cela in sé come “impronta” dell'idea divina» (A. Beniscelli, *Il primo Settecento: una letteratura riformata*, in A. Battistini [a cura di], *Letteratura italiana*, vol. II, *Dal Settecento ai nostri giorni*, Bologna, Il Mulino, 2014, p. 21).

<sup>11</sup> «Perciò, toltene le parti nelle quali il poeta si propone di generar meraviglia, la sua impresa è di rassomigliar il vero e d'esprimere il naturale con modi, locuzioni e numeri adattati al soggetto che si è proposto» (G.V. Gravina, *Discorso di Bione Crateo sopra L'Endimione di Erilo Cloneo*, cit., p. 55).

<sup>12</sup> Sulla questione si veda, in particolare, A. Bussotti, *Forme della virtù. La rinascita poetica da Gravina a Varano*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2018, pp. 45-67.

<sup>13</sup> «Il fonte del sapere umano vive nella mente umana istessa [...]. Ciascuno porta in sé la selce da poter trarne le scintille» (G.V. Gravina, *Discorso di Bione Crateo sopra l'Endimione di Erilo Cloneo*, cit., p. 52).

<sup>14</sup> «onde colui che più gagliardamente esprime e con maggior vivezza e che più si fa presso alla propria sembianza delle cose» (G.V. Gravina, *Discorso di Bione Crateo sopra L'Endimione di Erilo Cloneo*, cit., p. 55).

<sup>15</sup> Cfr. R.A. Syska-Lamparska, *Letteratura e scienza. Gregorio Caloprese teorico e critico della letteratura*, Napoli, Guida, 2005, p. 177.

in noi mortali son più tosto desiderate che riconosciute, né quella sola parte dee prendere a narrare che porta seco dello splendido e del sublime, ma dee, secondo la misura della tela che tesse e la capacità di ciascheduno, assegnar la sua parte anche al mediocre ed al basso, per aprirsi il campo d'esprimere ogni affetto, ogni virtù, ogni vizio, ogni costume<sup>16</sup>.

In un certo senso, si può dire che in Gravina l'attenzione per il Cartesio metafisico venga sostituita gradualmente dall'attenzione per il Cartesio indagatore degli aspetti più reconditi dell'animo umano, in base a quanto emerge nell'opera intitolata *Passions de l'âme* (1649), nella quale la mente astratta, non più paga solamente di se stessa, interagisce con la corporeità<sup>17</sup>. Il pensatore roggianese propone, dunque, nuovi criteri atti a comprendere l'uomo nella sua totalità e nella sua integrità psicofisica, abbandonando i criteri chiari e distinti, tipici di una logica mentalista, per abbracciare una visione meno rigida e più aderente al mondo naturale. La dimensione "scientifica" della poesia, d'altro canto, è inestricabilmente connessa con la rappresentazione della realtà; ragion per cui, la perfezione intesa come espressione della virtù in tutta la sua purezza andrebbe bandita, a meno che essa non venga evidenziata come il termine di paragone a cui bisogna tendere e come il bene più elevato a cui aspirare. Persino gli uomini più raffinati, infatti, nel contesto di una vita contrassegnata dalla virtù, presentano tracce di imperfezione e di vizio che risultano del tutto naturali per degli esseri mortali<sup>18</sup>.

Il paradigma di riferimento per i poeti moderni deve essere Omero, che ha saputo mettere in scena «il vero carattere della debole umanità»<sup>19</sup>, attraverso «tutti i gradi e tutti i costumi degli uomini figurati al vero esempio della natura»<sup>20</sup>. I personaggi omerici, pur essendo eroi, portano dentro di sé caratteristiche tipiche degli uomini comuni, evidenziando una mescolanza di virtù e pregi con vizi e difetti: infatti,

[l]a gran maturità di consiglio che è in Agamennone e la somma prudenza di lui trae con sé quel vizio che spesso a tal virtù, come ruggine a ferro, si attacca, ed è il covare l'util proprio sotto l'apparenza di giovare altrui. L'ingegno perspicace d'Ulisse, l'acutezza, la sagacità e la prontezza degli espedienti, si volgono spesso alla fraude, alla quale non così di rado queste doti si veggono inclinare. Bolle nell'indole d'Achille spirito di gloria, magnanimità singolare, prontezza d'opere e di parole, traluce in tutti i fatti e detti suoi la semplicità e il candore dell'animo, ma spesso cangiando la magnanimità in superbia egli si lascia rapidamente portar dall'ira, secondo il costume de' più semplici, che tutta la tramandan fuori, quando che gli astuti, tenendola a freno, la rinserrano e volgendola in odio la riserbano al tempo della vendetta<sup>21</sup>.

In tutto questo, è interessante notare come l'analisi che Gravina compie sull'uomo, attraverso i riferimenti alla religione, alla storia, alla letteratura e alla poesia, non porti necessariamente verso una antropologia pessimistica; l'uomo, pur essendo toccato dal peccato originale, ha comunque la possibilità di fare il bene e di rifiutare l'irrazionalità dell'agire<sup>22</sup>. Col trascorrere del tempo, quindi,

---

<sup>16</sup> G.V. Gravina, *Discorso di Bione Crateo sopra l'Endimione di Erilo Cloneo*, cit., p. 55.

<sup>17</sup> Cfr. F. Lomonaco, *Le Orationes di G. Gravina: scienza, sapienza e diritto*, Napoli, La Città del Sole, 1997, pp. 50-51. Come è noto, furono soprattutto le lezioni di Gregorio Caloprese, ad instillare in Gravina l'interesse per Descartes. Riguardo all'interesse di Caloprese per il filosofo francese, Vico afferma: «sul maggior fervore che si celebrava la fisica cartesiana, il Vico, ricevutosi in Napoli, udillo spesse volte dire dal signor Gregorio Calopreso, gran filosofo renatista, a cui il Vico fu molto caro» (G.B. Vico, *Vita scritta da se medesimo*, in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 2007, p. 22).

<sup>18</sup> «Né mai esprimerà al vivo la verità delle cose chi rappresenta tutto quel che si propone in grado perfetto, perché ogni uomo, per costumato e gentile che sia, porta per imperfezion di nostra natura avvolto con sé qualche vizio» (G.V. Gravina, *Discorso di Bione Crateo sopra l'Endimione di Erilo Cloneo*, cit., p. 56).

<sup>19</sup> G.V. Gravina, *Discorso di Bione Crateo sopra l'Endimione di Erilo Cloneo*, cit., p. 57.

<sup>20</sup> G.V. Gravina, *Discorso di Bione Crateo sopra l'Endimione di Erilo Cloneo*, cit., p. 57.

<sup>21</sup> G.V. Gravina, *Discorso di Bione Crateo sopra l'Endimione di Erilo Cloneo*, cit., p. 57.

<sup>22</sup> Sostiene, in proposito, Fabrizio Lomonaco che «[p]ure in presenza di un'antropologia pessimistica, imposta dal riconoscimento dell'ineliminabile condizione negativa del peccato originale, la partecipazione del Gravina al giansenismo non si manifesta come adesione agli aspetti classici di una teologia della grazia quale aiuto esterno e superiore dell'uomo.

l'interesse di Gravina per il tema della virtù non solo non viene meno, ma addirittura si accresce, toccando l'apice nei componimenti passati alla storia sotto il titolo di *Tragedie cinque* (1712)<sup>23</sup>. In queste opere, egli non si limita semplicemente a teorizzare la virtù, come aveva fatto in precedenza, ma si spinge fino al punto di rappresentarla mediante esempi costituenti vere e proprie personificazioni di virtù.

La complessità del pensiero graviniano risiede nel fatto che l'autore roggianese non sempre pone la virtù come vincitrice sulle forze del male. Nel *Palamede*, ad esempio, la prima delle opere dell'edizione napoletana del 1712, Gravina fa risaltare l'agire benefico del protagonista mediante il contrasto con la malvagità dei suoi oppositori. Il fatto tragico emerge dal clima di cospirazione ordito dai cattivi contro il giusto, che alla fine sarà condannato a morte. Il pensatore calabrese inquadra Palamede alla stregua di un martire cristiano che accetta il suo destino serenamente, pur essendo consapevole della sua innocenza. Non sono certo estranei a Gravina gli esempi forniti dal teatro gesuitico<sup>24</sup> e dall'arte del Seicento, in cui la figura di Cristo viene rappresentata spesso e volentieri come vilipesa, al fine di suscitare nelle masse sentimenti di pietà e di devozione, facendo psicologicamente leva sulla compassione e sulla misericordia umana di fronte al dolore e alle sofferenze. In questo senso, l'ottica graviniana è opposta a quella aristotelica: mentre il filosofo di Stagira, infatti, sostiene che «non si devono presentare personaggi positivi che passano dalla fortuna alla sfortuna: questo non ispira né pietà né paura ma ripugnanza»<sup>25</sup>, il filosofo roggianese si fonda, invece, sul principio secondo il quale quanto più il virtuoso viene punito, tanto più il suo infausto destino suscita indignazione nel pubblico<sup>26</sup>. In ogni caso, sia per Gravina sia per altri autori del suo tempo, il riferimento alla virtù e al sacrificio sono costantemente connessi con problematiche etico-politiche che attraversano il primo Settecento e che, in considerazione di esiti talvolta nefasti per gli intellettuali che sono coinvolti nelle varie vicende e nei vari avvenimenti, spingono i tragediografi a rappresentare il sacrificio dell'eroe, dovuto ad una sorte avversa e malvagia<sup>27</sup>.

Nel *Palamede*, Gravina mette in risalto la presenza di due triadi di personaggi antitetici e avversari: da un lato, abbiamo Ulisse, Agamennone e Calcante, che rappresentano la frode e il vizio, nonché l'attaccamento al potere e ai beni materiali; dall'altro, troviamo Palamede, Achille e Polissena, che incarnano l'onestà e il senso della giustizia. Quest'ultima triade, perdente sul campo, risulta tuttavia vincente agli occhi degli spettatori; ragion per cui, emerge un contrasto fra esito negativo della tragedia, relativamente allo svolgimento dei fatti, ed esito positivo finale nella coscienza del pubblico. Ne risulta, perciò, un procedimento contrastivo, in cui il trionfo del vizio suscita riprovazione e condanna dei malvagi, innescando negli uomini il bisogno di virtù<sup>28</sup>.

Ciò che spicca nelle *Tragedie cinque*, comunque, è soprattutto uno scontro tra virtù e vizio incentrato sul dualismo libertà-tirannide. In opere come il *Servio Tullio* e il *Papiniano*, Gravina pone all'attenzione il ruolo fondamentale del sapiente che, distinguendosi per rettitudine ed integrità morale, non si fa blandire dalle sirene del potere, ergendosi al di sopra degli altri come unico baluardo di difesa della libertà di tutto il popolo<sup>29</sup>. In questo modo, le *Tragedie cinque* finiscono col

---

Il peccato originale non altera il fondamento dell'anima umana, né la priva della possibilità di fare il bene, di rifiutare l'irrazionale» (F. Lomonaco, *Le Orations di G. Gravina: scienza, sapienza e diritto*, cit., p. 43).

<sup>23</sup> Per un inquadramento più ampio dell'argomento, comprendente pure riferimenti ad altre opere di Gravina che affrontano il problema della virtù, mi permetto di rimandare a G.A. Gualtieri, *Fra Estetica, Diritto ed esaltazione della virtù: dialoghi, discorsi, trattati nella speculazione di Gianvincenzo Gravina*, cap. IV, di prossima pubblicazione.

<sup>24</sup> Cfr. A. Bussotti, «Belle e savie». *Virtù e tragedia nel primo Settecento*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2018, p. 34.

<sup>25</sup> Aristotele, *Poetica*, traduzione e introduzione di G. Paduano, Roma-Bari, Laterza, 1999, 1452b 35, p. 27.

<sup>26</sup> Interessanti riflessioni, al riguardo, si trovano in E. Mattioda, *Teorie della tragedia nel Settecento*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2016, pp. 108-111.

<sup>27</sup> Cfr. E. Mattioda, *Teorie della tragedia nel Settecento*, cit., pp. 108-111.

<sup>28</sup> Un passo del *Della Tragedia* risulta, in questo senso, illuminante; Gravina, infatti, afferma: «E l'amor della virtù veniva destato non solo quando a prospero, ma eziandio quando ad infelice fine il virtuoso perveniva» (G.V. Gravina, *Della Tragedia*, in Id., *Scritti critici e teorici*, cit., p. 532).

<sup>29</sup> Emblematiche sono, a tal proposito, le seguenti parole di Servio Tullio: «Della virtute è dono, e non del sangue/ il Regno dei Romani, ed è portato/ dall'elezione in mano del più degno,/ non dalla successione al più congiunto./ E chi sommette alla ragion privata/ la pubblica ragione, e popolare,/ degno non è di pubblico governo» (G.V. Gravina, *Servio*

rappresentare un po' l'epitome del pensiero di Gravina, assurgendo ad emblema dell'importanza della virtù non solo all'interno delle opere letterarie, ma anche e soprattutto nell'ambito della società.

La ricerca del buono, del giusto e del virtuoso sono infatti il viatico per il buon funzionamento della vita collettiva. Gravina, riguardo alla più generale condizione dell'uomo, sceglie una posizione intermedia fra l'ottimismo molinistico e l'eccessivo rigorismo giansenistico. Per questo motivo, egli ha ancora fiducia nell'operato della mente umana e può avviare un suo progetto di riforma pedagogico-politica che abbia come obiettivo il ripristino dell'equilibrio fra mente e corpo, non solo nell'individuo singolo, ma pure nella collettività e nell'illetterato volgo<sup>30</sup>. Il sapiente incarna la virtù della *fortezza* (altrimenti detta del *coraggio*), poiché egli affronta i pericoli rappresentati dal potere tirannico con fermezza, mostrandosi sempre degno di fronte alle avversità. Un illuminante esempio è offerto dall'*incipit* del *Papiniano*, in cui il saggio, mostrandosi tetragono nella difesa dei propri principi, evidenzia un atteggiamento imperturbabile di fronte alla tracotanza del tiranno: «Antonin Caracalla ucciso avea/ il suo fratello miserabil 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»<sup>31</sup>.

Va precisato, comunque, che per Gravina il sapiente non è un temerario che si lancia nella mischia con incauto e insensato sprezzo del pericolo, ma è una figura esemplare, caratterizzata dalla riflessività e dalla capacità di ponderare i *pro* e i *contra* di ogni situazione, scegliendo *cum grano salis* la via della fermezza e dell'onestà. Gravina, del resto, allineandosi in questo al pensiero aristotelico, fa risaltare il sapiente come un personaggio che riesce a dosare, con grande senso dell'equilibrio, i comportamenti da assumere, tenendo a bada gli eccessi. Secondo Aristotele, il coraggio, ossia l'*andreia*, è il giusto mezzo fra viltà e temerarietà<sup>32</sup>. Codardo è colui che viene soggiogato dalla paura, mentre l'audace è colui che agisce d'istinto, senza calcolare le avversità alle quali si espone. Il coraggioso, invece, è conscio del pericolo e, pur avendone paura, riesce a vincerla. Egli magari giunge fino al punto di sfidare la morte, come nel caso di Papiniano, protagonista dell'omonima tragedia graviniana, ma solo dopo aver soppesato la situazione complessiva, al termine di una lunga indagine interiore. La *fortezza* ha come sua antitesi la paura, che diventa quasi la *conditio sine qua non*, senza la quale cadrebbe la possibilità stessa del coraggio<sup>33</sup>.

L'eroe classico, così come anche il sapiente di Gravina, pur contemplando la morte nel proprio destino, riesce a vincere il timore di essa sacrificando se stesso, al fine di obbedire ai principi morali e alle regole della giustizia. Sono piuttosto significative, in merito a quanto stiamo dicendo, le parole pronunciate da Caracalla alla presenza di Papiniano. L'imperatore, infatti, dice: «Né creder, con vantar tanta virtute./ a me la tua superbia colorare./ La qual t'induce ad accettar la morte./ più tosto ch'acceptare il mio comando./ per odio, ch'ai d'ogni maggior potenza»<sup>34</sup>. D'altro canto, gli eroi graviniani sanno benissimo che la virtù non può scendere a patti con le miserie e le meschinità degli

---

Tullio, in C. Guaita, *Per una estetica del teatro. L'Arcadia di Gravina e Crescimbeni*, Roma, Bulzoni, 2009, pp. 331-332).

<sup>30</sup> Cfr. F. Lomonaco, *Le Orationes di G. Gravina: scienza, sapienza e diritto*, cit., pp. 44-45.

<sup>31</sup> G.V. Gravina, *Papiniano*, in C. Guaita, *Per una nuova estetica del teatro*, cit., p. 307.

<sup>32</sup> «Chi invece eccede nell'essere ardimentoso nelle cose temibili è temerario. Ed è opinione corrente che il temerario è anche millantatore ed incline a far ostentazione di coraggio. Il fatto è che questi vuol apparire come il coraggioso si comporta riguardo alle cose spaventose [...]. Chi invece eccede nell'aver paura è vile: infatti teme cose che non si devono e come non si deve, e tutte le caratteristiche di questo genere gli tengon dietro. Egli difetta anche nell'esser audace. Ma è quando eccede nei dolori che è maggiormente evidente. Pertanto il vile è uno privo di speranza: infatti teme ogni cosa. Il coraggioso invece si comporta nel modo opposto; infatti l'aver ardimento è proprio di chi ha speranza. Le stesse cose costituiscono dunque il dominio del vile, del temerario e del coraggioso; ma essi si comportano diversamente in relazione ad esse: i primi infatti eccedono e difettano, quest'ultimo invece tiene la via di mezzo ed <agisce> come si deve. Inoltre i temerari sono impazienti e pieni di voglia davanti ai pericoli, ma quando si trovano tra essi si fanno indietro; i coraggiosi invece sono risoluti nelle azioni, e prima sono calmi» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta, 2 voll., Milano, Fabbri Editori, 2001, vol. 1°, III, 1115b-1116a, pp. 151-152).

<sup>33</sup> Cfr. M. Marzano, *Fortezza*, in R. Bodei - G. Giorello - M. Marzano - S. Veca (a cura di), *Le virtù cardinali*, Roma-Bari, Laterza, 2017, p. 47.

<sup>34</sup> G.V. Gravina, *Papiniano*, cit., p. 322.

uomini, poiché essa rischia di rimanere sottomessa al vizio. Non a caso, in un'altra tragedia, il *Servio Tullio*, Gravina esplicita tale concezione, mettendo in bocca al suo eroe la seguente affermazione: «Ma quando il vizio, e la virtù convengono,/ riman dal vizio la virtute estinta,/ come del morto corpo estinto è il vivo»<sup>35</sup>. L'esplicitazione della virtù della fortezza, insomma, evidenzia la ferma opposizione nei confronti del potere dispotico e, al tempo stesso, costituisce il richiamo all'idea di libertà che deve essere propria di ciascun individuo e di un intero popolo.

Per Gravina, il saggio è colui che è capace di immedesimarsi negli altri, andando incontro alle necessità e ai bisogni altrui<sup>36</sup>. Se non vi fosse questa capacità, il sapiente non potrebbe svolgere adeguatamente il suo compito che è soprattutto di tipo morale e civile. Il compito del sapiente non consiste nell'elaborazione di astratte disquisizioni verbali, ma nel sapersi calare nell'orizzonte dei sentimenti e degli affetti tipici dell'uomo semplice, seguendo gli insegnamenti di un importante pensatore come Malebranche<sup>37</sup>. In tutto questo va precisato, comunque, che a proposito di Gravina non si può certo parlare di compassione per la gente umile, poiché l'autore calabrese si tiene sempre ben lontano dal pietismo. È piuttosto il caso di vedere in lui la presenza di una sorta di filantropia finalizzata al progresso sociale. Ragion per cui, la fortezza consiste nel coraggio di affrontare la realtà cercando di modificarla in positivo e in maniera ponderata. Di conseguenza, essa ha bisogno di essere aiutata da un'altra virtù cardinale: la *prudenza*. Questa è considerata alla stregua di una forma di saggezza pratica, consistente nel prendere le decisioni anche più difficili, calcolando tutti i vari aspetti e le circostanze del caso. Gravina ha certamente ben presente la concezione di Tommaso d'Aquino, per il quale la prudenza, *recta ratio agibilium*, è *Auriga virtutum*, in quanto è in grado di guidare gli uomini con equilibrio e misura<sup>38</sup>.

Il problema di Gravina è quello di ripristinare l'antica concezione della prudenza, messa da parte con l'arrivo dell'età moderna. A partire dal Cinquecento, infatti, si assiste ad un cambiamento di notevole portata nell'ambito della politica: questa, da essere considerata come l'arte di governare gli Stati, subisce un forte declino, divenendo «Ragion di Stato»<sup>39</sup> e coinvolgendo in questa modificazione

---

<sup>35</sup> G.V. Gravina, *Servio Tullio*, cit., p. 329.

<sup>36</sup> «i sommi poeti con la dolcezza del canto poteron piegare il rozzo genio degli uomini e ridurli alla vita civile [...]. 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 di loro s'asconda, come nel corpo lo spirito» (G.V. Gravina, *Della Ragion Poetica*, in Id., *Scritti critici e teorici*, cit., p. 208).

<sup>37</sup> «Per tale problematica una fonte autorevole di tradizione cartesiana potevano rappresentare – per Gravina come già per il Caloprese – le pagine malebranchiane *De la Recherche de la vérité*, impegnate ad individuare le “soluzioni” pedagogiche necessarie per introdurre *vérité* anche in coloro che, come gli “enfants”, rivelano scarsa disposizione ad accoglierle già a livello fisiologico» (F. Lomonaco, *Le Orationes di G. Gravina: scienza, sapienza e diritto*, cit., pp. 54-55). A proposito dell'interesse che Gravina nutre nei confronti di Malebranche, potrebbe risultare significativo un passo di *Della Ragion Poetica* in cui il pensatore calabrese, quasi a volersi richiamare al filosofo francese come sostenitore dell'occasionalismo, sostiene che: «Or tutte le cose che volano attorno a' nostri sensi, portano in fronte loro l'occasione del sapere» (G.V. Gravina, *Della Ragion Poetica*, cit., p. 216).

<sup>38</sup> Tommaso d'Aquino, *Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele*, VI-X, Bologna, ESD, 1998, p. 36.

<sup>39</sup> Come è noto, tale espressione ha avuto fortuna in particolare grazie a Niccolò Machiavelli, che nel *Principe* (1513) giunge a sostenere che, in ragione del diritto assoluto alla propria sopravvivenza, lo Stato potrebbe compiere azioni correntemente giudicate come immorali. Si prenda, ad esempio, il seguente passo in cui il segretario fiorentino dice: «Sendo dunque necessitato uno principe sapere bene usare la bestia, debbe di quella pigliare la golpe e il lione, perché el lione non si difende da' lacci, la golpe non si difende da' lupi; bisogna adunque essere golpe a conoscere e' lacci e lione a sbigottire e' lupi [...]. Non può pertanto uno signore prudente né debbe osservare la fede quando tale osservanzia gli torni contro e che sono spente le cagioni che la feciono promettere [...]; né mai a uno principe mancorno cagioni legittime da colorire la inosservanzia [...]. Ma è necessario questa natura saperla bene colorire e essere gran simulatore e dissimulatore» (N. Machiavelli, *Il Principe*, nuova edizione a cura di G. Inglese con un saggio di F. Chabod, Torino, Einaudi, 2014, cap. XVIII, pp. 124-125). Occorre, inoltre, ricordare che, sempre nel Cinquecento, Giovanni Botero scrive una fortunatissima opera intitolata appunto *Della Ragion di Stato* (1589). Sull'argomento si veda pure R. Bodei, *Prudenza*, in R. Bodei - G. Giorello - M. Marzano - S. Veca (a cura di), *Le virtù cardinali*, cit., pp. 9-11.

pure il modo di intendere le virtù. Risultano eloquenti, in questo senso, gli esempi di Machiavelli<sup>40</sup> e di Guicciardini<sup>41</sup> autori/pensatori che piegano la prudenza verso l'identificazione col concetto di calcolo utilitaristico.

La virtù della prudenza, perciò, da essere centro nevralgico della capacità di discernimento fra bene e male, diventa lo strumento atto a supportare un'idea di politica che includa, all'occorrenza, persino il male, se esso può portare benefici alla «Ragion di Stato»<sup>42</sup>. Di conseguenza, quelli che erano stati considerati, fino a quel momento, come aspetti negativi del vivere civile, ossia la finzione, la simulazione e la menzogna, sono approvati e persino apprezzati. Tale modo di agire tocca l'apice nel Seicento, nel contesto del Barocco, in cui una illustre personalità come quella di Baltasar Gracián non si perita di affermare che la prudenza, cioè «[l]a saggezza più pratica consiste nel saper dissimulare; corre rischio di perder tutto chi gioca a carte scoperte. L'indugio del prudente gareggi con l'acume del perspicace: con chi ha occhi di lince per scrutare il pensiero, si usi l'inchiostro di seppia per nascondere il proprio intimo»<sup>43</sup>. Le menzogne di Stato, dunque, diventano plausibili e accettabili, poiché si giustificano in presenza di un'azione politica ben mirata, capace di mostrare piena adesione alla famosa affermazione di Machiavelli secondo la quale «nelle azioni di tutti gli uomini, e maxime de' principi, dove non è iudizio a chi reclamare si guarda al fine»<sup>44</sup>.

Gravina contesta proprio questa mentalità ormai radicata e sedimentata nella politica e nella società, e cerca in tutti i modi di far valere una visione della prudenza che richiami i fasti del mondo antico<sup>45</sup>. Non con l'insolenza e con il livore dei potenti si può dirigere uno Stato, ma con una concezione della prudenza vista nella sua accezione originaria come capacità di saper vagliare saggiamente le situazioni a seconda dei contesti e delle circostanze<sup>46</sup>, utilizzando, in un certo senso,

---

<sup>40</sup> «perché dove si delibera al tutto della salute della patria, non vi debbe cadere alcuna considerazione né di giusto né di ingiusto, né di piatoso né di crudele, né di laudabile, né d'ignominioso; anzi, posposto ogni altro rispetto, seguire al tutto quel partito che le salvi la vita e mantenghile la libertà» (N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima decada di Tito Livio* [1513-1519], 2 tt., a cura di F. Bausi, Roma, Salerno Editrice, 2001, t. 2°, libro III, cap. XLI, p. 765).

<sup>41</sup> «Dico adunque che, posposta ogni autorità de' filosofi, parlando naturalmente, è ancora agli uomini vulgari capace che al governo di uno buono sia migliore che altro governo, perché è più unito e manco impedito a fare del bene. E quella distinzione che ha fatta Piero [Piero Guicciardini], tra el governo di uno quando è naturale e per elezione e volontà de' sudditi, ed uno governo usurpato e che ha del violento, ha anche in sé ragione capace agli idioti, perché chi domina amorevolmente e con contentezza de' sudditi, se non lo muove la ignoranza o la mala natura sua, non ha causa alcuna che lo sforzi a fare altro che bene [...]. Questa diversità adunque tra l'uno governo e l'altro non procede perché le spezie del governo in sé faccia buono o cattivo quello che fussi d'altra condizione, ma perché secondo la diversità de' governi, bisogna tenerli con mezzi diversi. Voglio in effetto dire che se fussi possibile dare uno governo usurpato che si tenessi con quelli modi piacevoli e buoni che si può tenere uno governo amorevole, che questa sola ragione di essere usurpato non lo farebbe peggiore che quell'altro; perché io credo che a cognoscere quale spezie di governo sia più buona o manco buona, non si consideri in sostanza altro che gli effetti, e che uno governo violento soglia essere giudicato cattivo, perché ordinariamente suole produrre effetti cattivi» (F. Guicciardini, *Dialogo e discorsi del reggimento di Firenze* [1521-1526], a cura di R. Palmarocchi, Bari, Laterza, 1932, libro I, p. 14). Sulla concezione etica di Guicciardini si veda, fra gli altri, A. Quondam, *Forma del vivere. L'etica del gentiluomo e i moralisti italiani*, Bologna, Il Mulino, 2010, pp. 433-520.

<sup>42</sup> Cfr. R. De Mattei, *Il pensiero politico italiano nell'età della Controriforma*, 2 voll., Milano-Napoli, Ricciardi, 1982, vol. I, pp. 107-118.

<sup>43</sup> B. Gracián, *Oracolo manuale e arte di prudenza* [1647], traduzione e note di A. Gasparetti, Parma, Guanda, 1986, p. 77.

<sup>44</sup> N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., p. 127.

<sup>45</sup> Interessanti sono le riflessioni fatte da Fabrizio Lomonaco, che, per quanto attiene alla concezione della prudenza nel pensiero graviniano, afferma: «Nata dal rovesciamento della *sapientia* nell'*eloquentia*, la *prudencia*, virtù politica per eccellenza – secondo la nota definizione aristotelica (ampiamente frequentata dalla cultura tardoumanistica e rinascimentale) – si svuota di tutto il tradizionale contenuto retorico, offrendo al pensiero filosofico-giuridico del Gravina un campo nuovo e più vasto di applicazione. Nuovo è, innanzitutto, il riferimento alla concreta fisionomia della natura umana, alla corposa mobilità delle sue “immagini” che diventano il soggetto di un'azione e di una cultura impegnate nella vita giuridica a tracciarne sapientemente la storia. Non a caso, nell'*Oratio de sapientia universa*, ribadita l'opposizione della “vulgaris philosophia” e della “stultitia rhetorum” all'autentica unità di filosofia e di eloquenza nella vita sociale e civile, il giurista calabrese non manca di richiamarsi alla storia del diritto romano» (F. Lomonaco, *Le Orationes di G. Gravina: scienza, sapienza e diritto*, cit., p. 67).

<sup>46</sup> «L'analisi del modello classico offre, infatti, significativi motivi per riflettere sul problema di come volgere la *stultitia* del *vulgus* alla vita associata garantita dalle leggi, alla visione, cioè del “bene comune”, dello Stato. Sottolineare la

il regolo Lesbio di cui parla Aristotele<sup>47</sup>. Significative sono le seguenti parole tratte dall'*Originum juris civilis libri tres*:

Verum insolentia, et livor opulentiorum adversus eos, a quibus prudentia vincuntur, itemque multitudinis amentia, quae magis divitias, quam prudentiam admiratur, sapientum consiliis numquam cederent; neque populus sese regendum iis traderet adhuc viventibus, nisi propriam sibi personam subtraherent, atque divinum numen, quae suprema certe ratio est, ac summa lex creaturarum, et aeternarum rerum inducerent, rationemque suam viventem, et loquacem converent in rationem inanimem, et scriptam, omnique affectione spoliata, quae leges appellatur<sup>48</sup>.

I poeti del mondo antico, come Eschilo, ci insegnano l'importanza di affidarsi alla prudenza e alla saggezza soprattutto nel governo degli Stati:

Or passeremo ai tragici: dei quali il più antico che a noi sia pervenuto, Eschilo, con molti lumi accenna il suo studio nella dottrina pittagorica. È questi tanto grande nello stile quanto semplice, tanto dotto quanto popolare, tanto naturale quanto terso: perciò fu da Aristofane nelle *Rane* collocato, siccome per tempo così per merito, nel primo luogo. Sono da questo poeta rappresentati al vivo i geni de' grandi, e sopra tutto nel *Prometeo*, ove egli descrisse tutti i sentimenti e profondi fini dei principi nuovi, che hanno acquistato il regno coll'aiuto e consiglio dei più savi; e coll'esempio di Prometeo fa conoscere in qual guisa questi dopo il felice successo sieno dal nuovo principe ricompensati, e quanto acquistino dalla prova data di troppo intendimento e di prontezza di espedienti<sup>49</sup>.

È sempre indispensabile, al fine di perseguire la prudenza e con essa pure le altre virtù, cercare di oltrepassare le pulsioni corporee e guardare in alto, assumendo una sorta di moto contemplativo proteso alla conquista della dimensione divina:

Poiché, sorgendo noi alla contemplazione dell'infinità divina, svelliamo l'animo dai sensi ch'ai vizi ed ai travagli loro ci legano; e con astrarla dai sensi escludiamo da lei l'idee particolari e finite, le quali perché non tiran l'essere loro che dalla nostra fantasia, sono l'occasione di tutti gli errori e radici delle passioni, alle quali van sempre maggiori molestie congiunte che piaceri. Or da questi viluppi la mente si scioglie, quando peregrinando nel corpo abita nell'infinito, poiché allora scorrendo gli effetti da altre cagioni derivare che dalle apparenti, lascia d'aspettare quel che non può giungere e di temere quel che o sopra di noi non può pervenire o noi fuggir non possiamo; e perciò per suo bene non apprende se non quanto elle è resa capace di possedere dall'ordine divino delle cose, che alle passioni e forze nostre non è lecito di variare<sup>50</sup>.

La prudenza richiama quasi naturalmente accanto a sé la *temperanza*. Quest'ultima è tesa ad assicurare il dominio della volontà sugli istinti e sugli appetiti sensibili e, da questo punto di vista, essa è, fra le virtù, quella che meglio evidenzia la complessità dell'essere umano nella sua duplice dimensione spirituale e materiale. La necessità di temperare e moderare i bisogni corporei rende evidente la presenza di quella dimensione spirituale e trascendente dell'essere umano che la tradizione filosofica e religiosa chiama «anima». La tendenza naturale alla sregolatezza e l'istinto proclive ad

---

centralità dell'eloquenza "prudente" non significa, quindi, solo rivendicare la superiorità della *sapientia* sulla *stultitia*, ma porre sotto nuova luce il senso dell'*auctoritas*. Quest'ultima va ricostruita nei termini moderni di obbligazione giuridica in vista dell'interesse generale, attraverso la forza della superiore capacità pedagogico-civile della *facultas persuadendi*, platonicamente regolata ed opposta ad ogni forma di tirannide avvalorata dal pericoloso modello machiavelliano» (F. Lomonaco, *Le Orationes di G. Gravina: scienza, sapienza e diritto*, cit., pp. 68-69).

<sup>47</sup> «di ciò che è indeterminato, è indeterminata anche la regola, come il regolo di piombo usato nelle costruzioni di Lesbo: il regolo si adatta, infatti, alla forma della pietra, non sta rigido; ed anche il decreto si adatta ai fatti» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., vol. I, 1137 b, p. 229).

<sup>48</sup> G.V. Gravina, *Originum juris civilis libri tres*, 2 voll., a cura di F. Lomonaco, presentazione di F. Tessitore, Napoli, Liguori, 2004, vol. 2°, III, p. 523.

<sup>49</sup> G.V. Gravina, *Della Ragion Poetica*, cit., p. 241.

<sup>50</sup> G.V. Gravina, *Della Ragion Poetica*, cit., p. 301.

accondiscendere alle passioni fanno di questa virtù una delle più difficili da praticare. Posta fra due tendenze estreme, l'una atta a demonizzare il corpo, l'altra a deificarlo, la temperanza ha un importantissimo compito di moderazione, consistente nel mantenere la giusta misura e l'equilibrio. Se non vi fosse la temperanza, sarebbe difficile perseguire finalità educative. Ciò è importante, in particolare, nel caso in cui l'educando sia un principe che, essendo un capo di Stato, deve necessariamente adempiere all'obbligo di essere moderato ed equilibrato. La virtù, infatti, è insita negli studi che un regnante deve seguire. Gravina sottolinea, al riguardo, che

Quid si studia literarum ab recta institutione deerrasse ostendero, ut certe deerrarunt, per quem unquam reducentur in viam, nisi per eam potestatem quam ingeniis et moribus expiandis atque ad rectam operum et sententiarum normam referendis Christus inter homines locavit? Nam, ut ait Plato, non suam tantum princeps debet curare, sed et aliorum etiam colere atque augere virtutem<sup>51</sup>.

Per Gravina, è nella società moderna che si trovano i maggiori esempi di intemperanza, nel contesto dei quali si giunge persino all'eccesso di fraintendere le Sacre Scritture, pur di ottenere vantaggi di tipo socio-politico:

Ego quippe, ut Christi conatum et doctrinam obruerem, interpretandi rationem longe ab aliis dissimilem meis philosophis praestiti. Nam cum interpretes aliarum doctrinarum res obscuras simplicibus communibusque vocabulis exponant, ut rerum difficultatem leniant facilitate verborum, illi interpretes Scripturarum res simplices et planas novis commentis et ignotis vocabulis involvunt, ita ut interpretatio non eliciat, sed opprimat sensum [...]. Cum igitur ad dominationem multi contenderent, et ad eam doctrina duceret alium in literis et Scripturarum intelligentia superare conabatur, ut fide magis apud populum emineret. Hinc ortae dissensiones et partium studia, hinc discordiae frequentes et jurgia, cum quisque Scripturarum ad se traheret quasi mente Deum concepisse ac non per Christi praedicationem, sed per os interpretum, Dei verbum esset erupturum<sup>52</sup>.

Del resto, sono lontani i tempi in cui, come sostiene Elpino nella settima egloga, primeggiava Entelia, ossia la verità, sinonimo di perfezione e di temperanza, come si deduce dal seguente passo: «Menava ognuno sotto il suo dolce impero/ in placida quiete i giorni e l'ore;/ chiara fe', puro spirito, amor sincero/ empia di tutti e governava il core:/ dormia d'invidia il dente acuto e fiero./ giacean languenti a terra odio e furore,/ non premio, non tesoro, ma pace antica/ con rete di virtù animi implica»<sup>53</sup>.

Nei tempi difficili del presente, secondo Gravina, solo il sapiente riesce a tenere il bandolo della matassa ed è solo lui che può garantire il mantenimento della temperanza e delle virtù, assumendosi l'oneroso compito di trasmettere l'importanza dei veri valori.

La virtù che forse Gravina tiene maggiormente in considerazione, comunque, è la *giustizia*, dal momento che, fra le virtù cardinali, questa è quella che più delle altre interessa in maniera diretta colui che è deputato a governare uno Stato. Infatti, a prescindere dal fatto che possa trattarsi di un consesso di persone preposte a dirigere o di un principe, chi governa uno Stato deve essere giusto e capace di discernere per agire compiutamente e con grande senso dell'equilibrio.

Platone, nel mondo antico, ha messo in evidenza come la giustizia implichi sempre il riferimento ad una specie di autocontrollo, poiché essa deve essere il frutto della vittoria della volontà guidata dalla ragione sulle facoltà irascibili e concupiscibili<sup>54</sup>. Proprio richiamandosi al filosofo greco,

<sup>51</sup> G.V. Gravina, *De instauratione studiorum*, in Id., *Scritti critici e teorici*, cit., p. 336.

<sup>52</sup> G.V. Gravina, *Hydra mystica sive de corrupta morali doctrina dialogus*, cit., pp. 32-33.

<sup>53</sup> G.V. Gravina, *Egloghe*, VII, in A. Quondam (a cura di), *Filosofia della luce e luminosi nelle egloghe del Gravina*, Napoli, Guida, 1970, p. 110.

<sup>54</sup> «Volgi ora lo sguardo al nostro nuovo Stato [...]; vi troverai presente l'uno dei due: dirai che giustamente è chiamato "padrone di se stesso", perché temperante e padrone di sé deve essere ritenuto colui presso il quale la parte migliore domina sulla peggiore [...]. E certo un'infinita serie di passioni, piaceri e pene di ogni specie si trovano soprattutto tra i fanciulli, le donne, i servi e nella maggior parte di quelli che si dicono "liberi", nonostante il loro poco valore [...]. I desideri, invece, semplici e moderati, che, sensibili al ragionamento si lasciano guidare dalla intelligenza e da una retta opinione, non li troverai che in un piccolo numero di persone, in coloro cioè che migliori per natura hanno avuto una

Gravina evidenzia questa necessità, anche perché egli è consapevole, forse più di altri al suo tempo, del fatto che la giustizia pone l'istanza che gli uomini interagiscano fra loro, creando una società armoniosa ed equilibrata.

Il riferimento alla giustizia produce inevitabilmente il riferimento ai doveri che sono non solo quelli del cittadino nei confronti dello Stato, ma anche quelli del governante nei confronti dei suoi cittadini. In questo senso, si assiste ad un rapporto indissolubile, in Gravina, fra filosofia e giustizia/diritto<sup>55</sup>. Uno degli aspetti più significativi, da questo punto di vista, riguarda il ricorso all'equità, che deve essere un principio sacrosanto per tutti in uno Stato moderno. Tale questione sarà, di lì a qualche anno, alla base delle riflessioni di Montesquieu, che giungerà al punto di elaborare una gerarchia di doveri, vista come fondamento dell'individuo e della collettività<sup>56</sup>.

Il caso più emblematico di opposizione alla giustizia è costituito dal tiranno che, a causa della sua dissennatezza e della sua ingordigia, pensa solo ai suoi vantaggi:

Divitibus praeterea, et egenis, contraria ratione, placere studebant: illis quidem propter conservationem divitiarum, quibus rerum commutatio numquam est sine periculo: istis vero propter defensionem ab injuriis potentiorum, quos a pauperiorum corporibus prohibebant. Una tandem erat eademque ars juste, atque injuste regnantium: quam reges quidem publicae, tyranni vero propriae utilitatis causa exercebant: diverso consilio virtutes praefidentes easdem, contrarioque animo paria studia suscipientes<sup>57</sup>.

Le riflessioni che Gravina fa intorno alla giustizia portano a sostenere che il pensatore calabrese intende ridefinire, in una prospettiva democratica, adeguata ai cambiamenti in atto nel suo tempo, il concetto stesso di *auctoritas*, piegando quest'ultima dall'ottica del sovrano assoluto a quella di una personalità illuminata e di una comunità mirante a tutelare il bene comune. Al di là di tutto, comunque, prima ancora di essere formulata nelle leggi<sup>58</sup>, la giustizia è scritta nella coscienza degli uomini e può essere considerata come una sorta di luce interiore che guida l'operato delle persone. Proprio per questo, nel momento in cui si traduce in legge, essa deve essere ponderata ed equa e forte al punto tale da superare le differenze sociali:

Legibus enim homines obligat imago ipsa justitiae, per naturam impressa mentibus, et per leges explicata: ita ut dum lex dominatur, divina ratio putetur imperare: cum nihil aliud sint leges, quam distributio mentis affectionibus prorsus expertis. At homines tantum vi subijciuntur, quae nisi lateat sub

---

migliore educazione [...]. E non vedi che tutto questo si ritrova nel tuo Stato, ove le passioni della maggioranza viziosa vi sono dominate dalle passioni e dal senno di una virtuosa minoranza? [...]. E questa forza, che a gara con tutto il resto tende a rendere virtuoso lo Stato, non riterrai essere la giustizia?» (Platone, *Repubblica*, libro IV, 431b-433e, in Id., *Dialoghi politici. Lettere*, 2 voll., a cura di F. Adorno, vol. 1°, Torino, Utet, 1988, pp. 428-431).

<sup>55</sup> «La filosofia non può trascurare le manifestazioni del diritto se vuole restare ancorata all'effettiva realtà dell'uomo, condizionato dall'azione della *mens* e, nello stesso tempo, guidato dalle "immagini" della *fantasia*, dagli *affetti* e dalle *passioni* che la *ragion poetica* non ha esitato a presentare come disposizioni essenziali per incrementare le "ragioni" della vita civile. Non dunque filosofia *nella* giurisprudenza ma unità profonda di filosofia e di giurisprudenza che è essa stessa nuova filosofia in quanto concretissima "sapiencia civilis"» (F. Lomonaco, *Le Orationes di G. Gravina: scienza, sapienza e diritto*, cit., p. 71).

<sup>56</sup> Al riguardo, è stato osservato che "in Montesquieu" «[l]e virtù [...] come i doveri, non sono tutte uguali, ma sono disposte a scala ascendente o a cerchi concentrici progressivi: si va dalle meno ampie e perfette alle più ampie e perfette, fino alla giustizia, la più 'capiante' e perfetta di tutte» (D. Felice, *Montesquieu e i suoi lettori*, Milano-Udine, Mimesis, 2014, p. 45). Sulla virtù nel pensiero di Montesquieu si veda, in particolare, M. Platania, *Montesquieu e la virtù. Rappresentazioni della Francia di Ancien Régime e dei governi repubblicani*, Torino, Utet, 2007; Id., *Virtù, repubbliche, rivoluzione: Saint-Just e Montesquieu*, in D. Felice (a cura di), *Poteri Democrazia Virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese*, Milano, Franco Angeli, 2000, pp. 11-44.

<sup>57</sup> G.V. Gravina, *Originum juris civilis libri tres*, vol. 2°, III, cit., p. 533.

<sup>58</sup> Sull'importanza assunta dalla giustizia in Gravina, vi è una cospicua bibliografia. Ci limitiamo a indicare i seguenti testi: C. Ghisalberti, *Gian Vincenzo Gravina giurista e storico*, Milano, Giuffrè, 1962; F. Lomonaco, *Filosofia, Diritto e Storia in Gianvincenzo Gravina*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006; C. San Mauro, *Stato e Libertà in Gian Vincenzo Gravina*, in L. Gambino (a cura di), *Stato, Autorità, Libertà. Studi in onore di Mario d'Addio*, Roma, Aracne, 1999, pp. 549-565. Accanto a questi, mi permetto di segnalare pure G.A. Gualtieri, *Preoccupazioni culturali e concezione giuridica in Gianvincenzo Gravina*, «Montesquieu.it», n° 10 (2018), pp. 87-119.

specie saltem adumbrata justitiae, aut publicae utilitatis, diu minime tenebit: quia sublata lege non homo, sed fera, quae in homine admiscetur imperabit: unde sicuti homo sine ulla ratione duce per se corrui; ita et civitas absque lege, sive ratione publica dissolvetur: et qui publicum omne ad privatam deflectit utilitatem; in discrimen adducet utrumque<sup>59</sup>.

La giustizia, allora, e in senso complessivo tutte le virtù, devono costituire il nocciolo dell'intera società. In un'epoca nella quale i soprusi e la tirannide rappresentano quasi la regola, Gravina, mettendo in risalto l'importanza delle virtù, pone l'esigenza di un rinnovamento totale della società e della cultura, lanciando al tempo stesso un messaggio di speranza per le generazioni future.

## 2. Il tema della virtù nella cultura meridionale: il confronto Vico/Gravina

Nella cultura meridionale a cavallo fra Seicento e Settecento, il tema della virtù è strettamente connesso con le questioni riguardanti la sapienza e l'eloquenza. Un esempio indicativo è rappresentato da Giambattista Vico<sup>60</sup>, di cui occorre ricordare i rapporti di amicizia con lo stesso Gravina<sup>61</sup>, che evidenzia la complessità di questi nessi sin dalle *Orazioni Inaugurali* (1699-1707), quando afferma che la sapienza è «perfecta virtus, hoc est aequalitas ac tenor vitae per omnia sibi constans: quod fieri nullo pacto potest, nisi rerum scientia prudentiaque contingat»<sup>62</sup>. Secondo Vico, la sapienza è un processo graduale che parte con la costruzione dell'interiorità dell'individuo e progredisce fino ad estendersi alla comunità e alla società. Nelle prime due *Orazioni* (1699-1700), si assiste ad una compiuta esplicitazione della virtù della sapienza in chiave individuale; con la *Oratio III* (1701), invece, si attua il passaggio verso la dimensione collettiva, evidenziando una perfetta sintonia con le esigenze socio-politiche susseguenti agli sconvolgimenti causati dalla Congiura di Macchia (1701), nella quale erano rimasti coinvolti vari esponenti della cultura napoletana<sup>63</sup>.

Richiamandosi a Platone, uno dei suoi «quattro auttori»<sup>64</sup>, considerato un punto di riferimento per molti intellettuali nella Napoli del primo Settecento<sup>65</sup>, Vico sostiene la necessità che il sapiente sia

<sup>59</sup> G.V. Gravina, *Originum juris civilis libri tres*, vol. 2°, III, cit., pp. 529-530.

<sup>60</sup> Il quale, al riguardo, nell'orazione inaugurale intitolata *De mente heroica*, pubblicata nel 1732, si esprime con le seguenti parole: «Scientiae namque eadem natura sunt qua virtutes: de quibus Socrates, qui in placitis habebat ipsas virtutes nihil aliud esse quam scientias, omnino negabat usquam unam esse veram nisi ibidem ceterae omnes adessent» (G.B. Vico, *De mente heroica*, in Id., *Opere*, cit., pp. 376-378).

<sup>61</sup> Vico accenna ai rapporti di stima e di amicizia che lo legavano a Gravina nell'opera *Vita scritta da se medesimo*, redatta nel 1723, ma pubblicata solamente nel 1728. Il filosofo napoletano, in proposito sostiene: «e di più conciliò al Vico la stima e l'amicizia di un chiarissimo letterato d'Italia, signor Gianvincenzo Gravina, col quale coltivò stretta corrispondenza infino che egli morì (1718)» (G.B. Vico, *Vita scritta da se medesimo*, in Id., *Opere*, cit., p. 44).

<sup>62</sup> G.B. Vico, *Orazioni Inaugurali*, in Id., *Le Orazioni Inaugurali, il De Italarum sapientia e le polemiche*, a cura di G. Gentile e F. Nicolini, Bari, Laterza, 1914, *Oratio II*, p. 23.

<sup>63</sup> Sull'argomento interviene A. Bussotti, *Forme della virtù*, cit., pp. 73-75. Riguardo al contesto storico e agli avvenimenti accaduti a Napoli nei primi anni del Settecento, si vedano, in particolare, i seguenti testi: G. Giarrizzo, *Vico la politica e la storia*, Napoli, Guida, 1981; T. Carafa, *Memorie di Tiberio Carafa principe di Chiusano*, riproduzione in fac-simile, a cura di A. Pizzo, 3 tt., Napoli, Società Napoletana di Storia Patria, 2005, t. 1°, libro IV, pp. 221-389; G.B. Vico, *La congiura dei principi napoletani. 1701* (prima e seconda stesura, a cura di C. Pandolfi, Napoli, Morano, 1992, poi Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013).

<sup>64</sup> Vico accenna ai suoi «quattro auttori» nella *Vita scritta da se medesimo*. In particolare, egli afferma: «Nell'apparecchiarsi a scrivere questa vita, il Vico si vide in obbligo di leggere Ugon Grozio, *De iure belli ac pacis*. E qui vide il quarto auttore da aggiugnarsi agli tre altri che egli si aveva proposti. Perché Platone adorna più tosto che ferma la sua sapienza riposta con la volgare di Omero; Tacito sparge la sua metafisica, morale e politica per gli fatti, come da' tempi ad essolui vengono innanzi sparsi e confusi senza sistema; Bacone vede tutto il saper umano e divino, che vi era, doversi supplire in ciò che non ha ed emendare in ciò che ha, ma, intorno alle leggi, egli co' suoi canoni non s'innalzò troppo all'universo delle città ed alla scorsa di tutti i tempi né alla distesa di tutte le nazioni» (G.B. Vico, *Vita scritta da se medesimo*, cit., p. 44).

<sup>65</sup> In particolare, si registra una ripresa del platonismo non più riferita alla concezione timaica, ma legata ad una accezione idealistica, i cui aspetti fondamentali sono incontrati nell'indagine riguardante la separazione fra ragione e senso. Silvio Suppa, al riguardo, afferma: «Ma proprio questo tipo di platonismo timaico [...] viene progressivamente abbandonato.

virtuoso e che il suo sapere debba avere un'utilità educativa per finalità sociali e quindi per la costruzione e il mantenimento dello Stato. Non è un caso che nel *De nostri temporis studiorum ratione* (1708), il filosofo napoletano si ponga il problema della formazione dei giovani come un aspetto inderogabile ed imprescindibile. L'educazione non può essere solo appannaggio di conoscenze fini a se stesse, ma deve essere inquadrata all'interno di un'ottica di tipo morale, poiché, come Vico aveva già chiarito nella *Oratio III*, ogni forma di slealtà deve essere bandita dal mondo degli studi se si vuole pervenire ad un'erudizione completa e utile per la società<sup>66</sup>. In questo senso, le parole del pensatore partenopeo sono inequivocabili:

Sed illud incommodum nostrae studiorum rationis maximum est, quod cum naturalibus doctrinis impensissime studeamus, moralem non tanti facimus, et eam potissimum partem, quae de humani animi ingenio eiusque passionibus ad vitam civilem et ad eloquentiam accomodate, de propriis virtutum ac viciorum notis, de bonis malisque artibus, de morum characteribus pro cuiusque aetate, sexu, condizione, fortuna, gente, republica, et de illa decori arte omnium difficillima disserit: atque adeo amplissima praestantissimaque de republica doctrina nobis deserta ferme et inculta iacet<sup>67</sup>.

Vico non può fare a meno di stigmatizzare le storture del pensiero dominante che hanno prodotto situazioni deleterie e hanno fatto regredire gli studi, come si deduce dal seguente passo:

philosophi, qui propter eximiam rerum maximarum scientiam “politici” olim, universarum rerum publicarum nomine, vocabantur, postea ex parva urbis Athenarum particula, et loco ubi docebant, nomen habuerunt, ac Peripatetici et Academici dicti sunt, tum rationalem tum naturalem moralemque doctrinam ad civilem prudentiam apposite tradebant; hodie res nobis ad antiquos physicos reciderunt<sup>68</sup>.

Ragion per cui, occorre coltivare l'eloquenza e la retorica, al fine di garantire un apporto duraturo alla formazione della società civile, incanalando i turbamenti dell'animo umano in modo costruttivo. Vico, infatti, afferma: «Atque adeo animi perturbationes, quae interioris hominis mala ab appetitu omnia, tamquam ab uno fonte, proveniunt, duae solae res ad bonos usus traducunt: philosophia, quae eas sapientibus temperat, quo virtutes evadant; eloquentia, quae eas in vulgo incendit, ut faciant officia virtutis»<sup>69</sup>.

È talmente forte la valenza positiva della parola *virtù*, per Vico, che il pensatore partenopeo utilizza il termine non solo per delineare la disposizione morale che induce l'uomo a perseguire il bene, ma pure per sottolineare l'essenza delle cose. In altre parole, l'essenza di una cosa è il suo bene, ossia la sua virtù, come avevano intuito gli antichi filosofi d'Italia, quando ritenevano

essentias [...] individuas omnium rerum virtutes aeternas et infinitas; quas proinde Latinorum vulgus vocabat «deos immortales»; sapientes vero pro uno summo Numine accipiebant; et hac de causa unam metaphysicam veram scientiam esse, quod de aeternis virtutibus ageret. Hinc dubitare licet, an quemadmodum datur motus et conatus, qui virtus movendi est, ita detur extensum, et virtus, qua quid

---

Dall'analisi del concreto e dalla convinzione che le forme geometriche della natura non siano altro che corpi, si passa ad una differente ripresa di Platone, presente già nelle lezioni del Caloprese. Gli aspetti fondamentali di una simile ripresa affiorano nella separazione fra ragione e senso che questo primo esame delle conferenze del Caloprese già pone in una certa evidenza. Il ritorno del platonismo in una accezione idealistica dischiude ora un tipo di sperimentazione culturale che troverà nel Doria il suo più convinto sostenitore (si parla, com'è noto, di neoplatonismo dorianesimo) e autorizzerà lo stesso Doria [...] a individuare nel pensiero di Marsilio Ficino la sola forma di filosofia autenticamente platonica» (S. Suppa, *L'Accademia di Medinacoeli fra tradizione investigante e nuova scienza civile*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1971, p. 18).

<sup>66</sup> «A literaria societate omnem malam fraudem abesse oportere, si nos vera, non simulata, solida, non vana eruditione ornatos esse studeamus» (G.B. Vico, *Orazioni Inaugurali*, cit., *Oratio III*, p. 27).

<sup>67</sup> G.B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, in C. Faschilli - C. Greco - A. Murari (a cura di), *Giambattista Vico. Metafisica e metodo*, postfazione di M. Cacciari, Milano, Bompiani, 2008, p. 94.

<sup>68</sup> G.B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, cit., p. 98.

<sup>69</sup> G.B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, cit., p. 100.

extendatur; et, uti corpus et motus sunt proprium physicae subiectum, ita conatus et virtus extensionis sint materia propria metaphysices<sup>70</sup>.

L'interesse di Vico intorno al tema della virtù, del resto, si era affacciato sin dagli anni Novanta del Seicento, quando il filosofo napoletano si era cimentato nell'elaborazione di alcuni componimenti poetici, come nella poesia intitolata *A Massimiliano Emanuele elettore di Baviera* (1694). Qui si colgono vari riferimenti apologetici alla virtù del principe, culminanti nei versi in cui vengono messe in evidenza le doti del regnante, utilizzando una tecnica espositiva molto simile a quella rintracciabile nelle *Egloghe* di Gravina, in particolare nell'ottava egloga. Vico afferma, infatti: «Trionfo u' de' pensier sède al governo/ Prudenzia, a cui l'avvenir mal si pote/ celar, più che non soffre umana usanza:/ Fortezza e Temperanza/ belle quant'altre mai reggon le rote/ ch'alma e l'ira ed il desio formâro:/ e 'n cima al carro in maestate è assisa/ la regina Virtù, la Virtù intera»<sup>71</sup>.

Col trascorrere del tempo, l'argomento "virtù" si consolida ulteriormente nella speculazione vichiana, fino a raggiungere l'apice nel suo capolavoro, la *Scienza nuova*. Nella prima stesura di quest'opera, intitolata *Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritrovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti* (1725), Vico si sofferma, a un certo punto, sulla grandezza della Roma antica e sulle virtù degli eroi, utilizzando le seguenti parole:

Per le quali cose tutte – la romana virtù, che dice Sallustio, se non s'intende l'eroica, qual abbiam dimostro di Achille, posta nella differenza della natura, creduta di spezie diversa de' forti da quella de' deboli – che virtù dove è tanto orgoglio? Che clemenza dove è tanta fierezza? che frugalità dove è tanta avarizia? che giustizia romana dove è tanta inegualità? E, allo 'ncontro, che stolta magnanimità cotesta della plebe romana pretender nozze alla maniera de' nobili, ambire consolati ed imperii, sacerdozi e ponteficati uomini miserissimi che eran trattati da vilissimi schiavi? [...]. Gli uomini, in questa nostra natura, prima desiderano ricchezze, indi onori e cariche, finalmente nobiltà; e i plebei romani prima desiderano nobiltà con le nozze solenni all'uso de' nobili; quindi posti ed onori coi consolati, co' sacerdozi; molto dopo vengono i Gracchi, che vogliono ricca la plebe con la legge agraria della libertà popolare! Queste, che son pure istorie certe romane, elleno sembran tutte essere favole più incredibili che le medesime greche: perché di quelle non si è inteso finora che abbian voluto dire; di queste intendiamo nella nostra natura umana esser falso tutto ciò che ne narrano<sup>72</sup>.

In questo modo, è possibile notare come il problema della virtù, insieme con quelli riguardanti la sapienza e l'eloquenza, trovino un loro interessante sbocco nella più ampia e complessa questione delle «favole»<sup>73</sup>. È noto che la favola (o mito) in Vico, nella trattazione condotta nel contesto delle tre stesure della *Scienza nuova*, va ben oltre, e non solo sotto il profilo cronologico, gli esiti raggiunti nelle analisi graviniane. Queste ultime si inscrivono nel quadro di una visione mitografica tradizionale

---

<sup>70</sup> G.B. Vico, *De Antiquissima Italorum Sapientia ex originibus linguae latinae eruenda*, in C. Faschilli - C. Greco - A. Murari (a cura di), *Giambattista Vico. Metafisica e metodo*, cit., p. 232. Traduzione: «essenze individue o indivisibili le virtù eterne ed immutabili di tutte le cose, virtù che il popolo Latino chiamava "Dei Immortali", e che invece i sapienti assumevano come un unico sommo Nume; per questa ragione l'unica vera scienza è la metafisica, poiché tratta delle virtù eterne. È dunque lecito dubitare se, come esistono il moto e la sua virtù peculiare, cioè il conato, avvenga lo stesso per l'estensione e la virtù per la quale le cose sono estese. E come corpo e moto sono argomento proprio della fisica, così il conato e la virtù peculiare dell'estensione sono materia proprio della metafisica» (ivi, p. 233).

<sup>71</sup> G.B. Vico, *A Massimiliano Emanuele elettore di Baviera*, in Id., *Opere*, cit., pp. 230-241; citazione a p. 237.

<sup>72</sup> G.B. Vico, *Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritrovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti* (1725), in Id., *Opere*, cit., p. 1072; cpv. 185.

<sup>73</sup> Al riguardo può risultare significativo il riferimento al seguente passo dei *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744), meglio nota come *Scienza nuova 1744*, in cui Vico, parlando della poesia e delle favole, sostiene che: «sono gli tre lavori che deve fare la poesia grande, cioè di ritrovare favole sublimi confacenti all'intendimento popolare, e che perturbi all'eccesso, per conseguir il fine, ch'ella si ha proposto, d'insegnar il volgo a virtuosamente operare» (G.B. Vico, *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, in Id., *Opere*, cit., p. 571; cpv. 376). Tale affermazione si allinea all'idea di Gravina di realizzare un tipo di poesia a carattere pedagogico.

risalente al Rinascimento e protrattasi fino al primo Settecento<sup>74</sup>. Vico, invece, sconvolge la lettura del mito con la teorizzazione dell'«universale fantastico». Tuttavia, per quanto concerne l'argomento che stiamo affrontando, risulta interessante il confronto fra queste due personalità della cultura meridionale, seguendo proprio il modo in cui le diverse prospettive sul mito si intrecciano con il tema della virtù.

Quando stende l'ultima versione della *Scienza nuova* (il cui titolo è *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*), nel 1744, ossia ben ventisei anni dopo la morte di Gravina, Vico ha definitivamente messo a punto la sua teoria del mito inteso come espressione dei pensieri e dei bisogni degli uomini primitivi. Seguendo il suo ragionamento, la prima preoccupazione da parte degli uomini, subito dopo aver elaborato il mito di Giove, fu di tipo morale<sup>75</sup>. L'universale fantastico di Giove, corrispondente al crearsi della religione, genera un tale spavento da spingere gli uomini a dotarsi delle prime regole sociali:

Siccome la metafisica de' filosofi per mezzo dell'idea di Dio fa il primo suo lavoro, ch'è di schiarire la mente umana, ch'abbisogna alla logica perché con chiarezza e distinzione d'idee formi i suoi raziocinii, con l'uso de' quali ella scende a purgare il cuore dell'uomo con la morale; così la metafisica de' poeti giganti, ch'avevano fatto guerra al cielo con l'ateismo, gli vinse col terrore di Giove, ch'appresero fulminante. E non meno che i corpi, egli atterrò le di loro menti, con fingersi tal idea sì spaventosa di Giove, la quale [...] loro germogliò la morale poetica con fargli pii<sup>76</sup>.

Gli uomini abbandonano il vivere bestiale che li aveva contraddistinti, per privilegiare una vita sociale, che inizia con i matrimoni, ossia col formarsi dell'universale fantastico di Giunone: «In cotal guisa – sostiene Vico – s'introdussero i matrimoni, che sono carnali congiugnimenti pudichi fatti col timore di qualche divinità, che furono da noi posti per secondo principio di questa Scienza [...]. I poeti teologi fecero de' matrimoni solenni il secondo de' divini caratteri dopo quello di Giove: Giunone, seconda divinità delle genti dette “maggiori”»<sup>77</sup>. Essi esercitano, quindi, un freno su se stessi, da Vico chiamato «conato», da cui consegue una trasformazione delle loro vite, che da essere errabonde e ferine diventano stanziali e virtuose: «Cominciò, qual dee, la moral virtù dal conato, col qual i giganti dalla spaventosa religione de' fulmini furon incatenati per sotto i monti, e tennero in freno il vezzo bestiale d'andar errando da fiere per la gran selva della terra, e s'avvezzarono ad un costume, tutto contrario, di star in que' fondi nascosti e fermi»<sup>78</sup>. Dopo di che, una volta definiti i

---

<sup>74</sup> A proposito dello «statuto del mito» nel periodo compreso fra Rinascimento e Seicento, Romana Bassi precisa che: «All'interesse per gli argomenti di carattere mitologico, interpretati in chiave allegorica, incomincia ad accompagnarsi tra il Cinquecento e il Seicento un bisogno di giustificare la *forma* dei miti, così come ci sono stati tramandati dalla tradizione, in quanto di frequente hanno assunto connotazioni alquanto lontane dai principi di moralità. Tale giustificazione, se è forse motivata dalla critica di talune gerarchie ecclesiastiche, che, nel fiorire di opere dedicate alla mitologia, individuano i residui di un paganesimo potenzialmente dannoso, quando non propriamente pericoloso, spinge tuttavia gli studiosi a prendere posizione anche sul significato, e di conseguenza sul ruolo, da attribuire al mito e alle sue storie. Per quanto le posizioni dei mitografi secenteschi possano risultare divergenti riguardo alle particolarità d'interpretazione relativamente ai singoli miti, s'individua un generale accordo nel considerare i miti come depositari di profonde verità, nascoste o perdute. È proprio contro quest'impostazione che s'appunta la critica vichiana e la proposta di una radicale revisione dei moduli ermeneutici da applicare alle parole del mito per coglierne il carattere di fondamentale verità, invece del supposto carattere di finzione» (R. Bassi, *Favole vere e severe. Sulla fondazione antropologica del mito nell'opera vichiana*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004, p. 4).

<sup>75</sup> Sugli «universali fantastici» vichiani esiste una vasta bibliografia. Mi permetto di indicare, fra gli altri, i seguenti miei testi: *Giambattista Vico. La retorica come scienza e l'alternativa alla gnoseologia moderna*, Lavis (TN), La Finestra Editrice, 2016, in particolare pp. 50-84; 103-129; Id., *Conoscenza e sviluppo del mondo umano nella filosofia di Giambattista Vico*, «Dianoia», n° 24 (2017), pp. 73-96; Id., *The Socio-Political View about the Primitive World in Giambattista Vico's Thought*, «Araucaria», a. XXI (2019), n° 41, pp. 97-116.

<sup>76</sup> G.B. Vico, *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, cit., p. 643; cpv. 502.

<sup>77</sup> G.B. Vico, *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, cit., pp. 645-647; cpvv. 505-511.

<sup>78</sup> G.B. Vico, *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, cit., p. 644; cpv. 504.

luoghi nei quali stabilirsi definitivamente<sup>79</sup>, gli uomini preistorici istituiscono il «terzo principio dell'umanità», cioè le sepolture<sup>80</sup>, che vanno condivise fra le due divinità di Diana e Apollo<sup>81</sup>.

I tre suddetti principi costituiscono la base del vivere virtuoso degli uomini, ma occorre aspettare l'avvento dell'universale fantastico di Venere perché si elabori il concetto di virtù inteso come «bellezza civile»:

onde «*honestas*» restò a significare e «nobiltà» e «bellezza» e «virtù». Perché con quest'ordine dovettero nascere queste tre idee: che prime fusesse intesa la bellezza civile, ch'apparteneva agli eroi; – dopo, la naturale, che cade sotto gli umani sensi, però di uomini di menti scorte e comprendevoli [...]; finalmente, s'intese la bellezza della virtù, la quale si appella «*honestas*» e s'intende sol da' filosofi<sup>82</sup>.

Secondo Vico, il percorso storico, nel suo dispiegarsi, delinea una sorta di ascesa verso la forma più compiuta di virtù che si avverte anche quando dal mito si passa alle vicende reali della storia, come ad esempio la creazione del Diritto Romano<sup>83</sup>, considerato alla stregua di un «serioso poema»<sup>84</sup>, mentre un po' tutta la giurisprudenza antica viene paragonata ad una «severa poesia, dentro la quale si trovano i dirozzamenti della legal metafisica, e come a' Greci dalle leggi uscì la filosofia»<sup>85</sup>.

Quando Gravina era ancora vivo, Vico non aveva ancora elaborato le sue teorie riguardanti l'universale fantastico e perciò il pensatore calabrese non poteva conoscere l'evoluzione della

---

<sup>79</sup> «Ov'è da sommamente ammirare la provvidenza, la qual dispose che, finché poi succedesse l'educazione iconomica, gli uomini perduti provenissero giganti, acciocché nel loro ferino divagamento potessero con le robuste complessioni sopportare l'inclemenza del cielo e delle stagioni, e con le smisurate forze penetrare la gran selva della terra (che per lo recente diluvio doveva essere foltissima), per la quale (affinché si trovasse tutta popolata a suo tempo), fuggendo dalle fiere e seguitando le schive donne, e quindi sperduti, cercando pascolo ed acqua, si dispergessero; ma, dappoi che incominciarono con le loro donne a star fermi, prima nelle spelonche, poi ne' tuguri, presso le fontane perenni [...], e ne' campi, che, ridotti a coltura, davano loro il sostentamento della loro vita, per le cagioni ch'ora qui ragioniamo, degradassero alle giuste stature delle quali ora son gli uomini [...]. Però, sopra tutt'altro, per le fontane perenni fu detto da' politici che la comunanza dell'acqua fusse stata l'occasione che da presso vi si unissero le famiglie, e che quindi le prime comunanze si dicessero *φρατρίας* da' greci, siccome le prime terre vennero dette “pagi” a' latini, come da' greci dori fu la fonte chiamata *πηγή*: ch'è l'acqua, prima delle due principali solennità delle nozze» (G.B. Vico, *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, cit., pp. 658-660; cpv. 524-526).

<sup>80</sup> «Essa umanità ebbe incominciamento dall' “humare”, “seppellire” (il perché le sepolture furono da noi prese per terzo principio di questa Scienza); onde gli ateniesi, che furono gli umanissimi di tutte le nazioni, al riferire di Cicerone, furon i primi a seppellire i morti» (G.B. Vico, *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, cit., p. 667; cpv. 537).

<sup>81</sup> Sull'argomento si vedano R. Bassi, *Favole vere e severe. Sulla fondazione antropologica del mito nell'opera vichiana*, cit., p. 166, ove si tende ad assegnare le sepolture alla sola Diana; G.A. Gualtieri, *Giambattista Vico: dalla metafisica della natura alla “Scienza dell'umanità”*, in D. Felice (a cura di), *Studi di Storia della Filosofia*. Sibi suis amicisque, Bologna, Clueb, 2013, pp. 217-253, in particolare pp. 237-239, ove, discostandomi dalle convinzioni della Bassi, sostengo la condivisione a Diana e Apollo del «terzo principio dell'umanità» di Vico.

<sup>82</sup> G.B. Vico, *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, cit., p. 687; cpv. 565.

<sup>83</sup> Relativamente alle modalità con le quali Vico si approccia al Diritto Romano, risultano interessanti le seguenti riflessioni: «Disposto a riconoscere, come Gravina, il senso e l'evoluzione dell'antica disposizione legislativa, Vico è, però, più propenso a interpretarla nella sua reale funzione storica, sospinto, com'è già nel *De constantia*, dalla volontà di sottolineare l'“utilità” necessaria alla comprensione di tutte le “costumanze antiche” e, più in generale, dei “tramiti per cui il diritto delle genti maggiori si tradusse in diritto delle genti minori”. Per tale vocazione all'indagine sulla vita del diritto come processo che si svolge *nel* mondo dei fatti umani, il filosofo accoglie e a suo modo trasforma le stesse tematiche graviniane. E, richiamando i contenuti delle XII Tavole, può riproporre la delicata questione della conformità dell'antico costume-diritto di Roma alla tradizione greca [...]. Alle prime istituzioni di diritto romano non corrisponde una pacifica, armoniosa arcadia, ma una società che produce contrasti e drammatiche lotte, attraendo prima i deboli come *clientes*, per poi conservarsi e difendersi dalle loro sempre più pressanti rivendicazioni. Perciò la *forma* di governo, riflessa nella costituzione decemvirale, è quella della “*respublica optimatum*”, le cui finalità non coincidono con la *publica virtus* di una giustizia estesa a tutti gli uomini, ma con l'assoluto e rigido dominio dei *patres* sulla *plebs*» (F. Lomonaco, *Filosofia, diritto e storia in Gianvincenzo Gravina*, presentazione di Pa. Rossi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, p. 131).

<sup>84</sup> «Il Diritto Romano Antico fu un serio poema» (G.B. Vico, *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, cit., p. 921; cpv. 1027).

<sup>85</sup> G.B. Vico, *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, cit., p. 921; cpv. 1027.

concezione del mito portata a compimento dal filosofo napoletano. Il proposito di elaborare una «scienza nuova» non appartiene a Gravina che, quindi, non propone una selezione accurata dei miti, legata ad un preciso ordine di successione storica delle varie divinità. Se Vico stabilisce, all'interno dell'«età degli dèi», la presenza delle «dodici divinità delle genti maggiori», desumendole dall'Olimpo greco-romano, non altrettanto può dirsi di Gravina, che nelle sue opere mescola divinità greco-romane a divinità egizie o di altra provenienza. Soprattutto, a sottolineare la differenza fra i due autori, vi è la concezione di fondo che, per Vico, è di stampo poligenetico<sup>86</sup>, mentre, per Gravina, è di origine monogenetica. A giudizio del filosofo calabrese, esiste un'unica fonte alla quale ricondurre l'origine della mitologia e questa è l'Egitto. Non casualmente, nell'ottava egloga, che rappresenta, in un certo senso, il culmine delle sue *Egloghe*, egli indica in Iside la personificazione della natura, ribadendo tale processo identitario in un passo di *Della Ragion Poetica*, in cui peraltro la mescolanza fra miti egizi e miti greco-romani risulta pienamente attuata. Afferma, infatti, Gravina: «Tutta la lor dottrina intorno all'anime, alla materia delle cose, all'unità dell'essere, fu favoleggiata nei poemi d'Orfeo, sotto la figura d'Iside, che esprimeva la natura, d'Osiri, che rappresentava la reciprocazione delle cose, di Giove, ch'era simbolo dell'esistenza, di Plutone, che era immagine della dissoluzione dei composti»<sup>87</sup>.

La messa a fuoco della virtù attraverso le favole, in Gravina, non è inquadrata come una conquista storica, come succede in Vico, anche perché il pensatore di Roggiano ragiona ancora all'interno della prospettiva che vede nelle favole dei contenitori di alta sapienza<sup>88</sup> che, all'occorrenza, opportunamente elaborate dai poeti, possono fungere da utili strumenti pedagogici atti ad indottrinare il volgo<sup>89</sup>.

Semmai, in Gravina risulta interessante cogliere i passaggi dal mondo egizio a quello greco e da questo al mondo romano<sup>90</sup>, puntando l'attenzione sulle eventuali differenze sussistenti fra un mondo e l'altro. L'alta sapienza egizia viene trasmessa ai Greci e questi trovano in Omero il loro vate. Il

<sup>86</sup> Cfr. M. Vanzulli, *La Scienza di Vico*, Milano, Mimesis, 2006, p. 123.

<sup>87</sup> G.V. Gravina, *Della Ragion Poetica*, in Id., *Scritti critici e teorici*, cit., p. 212.

<sup>88</sup> Parlando, ad esempio, di Dante, Gravina afferma: «Largamente ancora spiegò le piume del suo ingegno Dante [...] sicché in un'opera, non solamente le umane e le civili cose, ma le divine e le spirituali mirabilmente comprese [...]. Si sforzò egli di aggiungere a questi pregi il maggiore, che è quello delle scienze, come ispirato dal medesimo genio di Orfeo, di Lino, di Dafne, d'Omero, d'Esiodo e d'altri antichi saggi che distesero sopra la luce della loro dottrina 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 sopravveste della filosofia, la quale innanzi al volgo compariva mascherata, per cagione che talvolta sensi sanissimi nelle menti deboli si corrompono e generano opinioni perniciose alla repubblica ed alle virtù morali, onde stimaron bene che tai gemme non si portassero esposte, acciocché le potesse occupare solamente chi potea formarne giusta e sana estimazione» (G.V. Gravina, *Discorso di Bione Crateo sopra l'Endimione di Erilo Cloneo*, cit., pp. 58-59).

<sup>89</sup> «i sommi poeti con la dolcezza del canto poteron piegare il rozzo genio degli uomini e ridurli alla vita civile. Ma questi son rami e non radici, e fa d'uopo cavar più a fondo per rinvenirle ed aprire per entro le antiche favole un occulto sentiero onde si possa conoscere il frutto di tali incantesimi e 'l fine al quale furono indirizzati. 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 facultà dell'immaginazione ed in figura atta a capire adeguatamente in quei vasi; onde bisogna vestirle d'abito materiale e convertirle in aspetto sensibile [...]. Con quest'arte Anfione ed Orfeo risvegliarono nelle rozze genti i lumi ascosi della ragione, e facendo preda delle fantasie coll'immagini poetiche l'invilupparono nel finto, per aguzzare la mente loro verso il vero che per entro il finto traspariva» (G.V. Gravina, *Della Ragion Poetica*, cit., pp. 208-209).

<sup>90</sup> Tali passaggi, ad esempio, si colgono bene riguardo alla trasmissione delle leggi, come si deduce dai seguenti passi, in cui Gravina afferma che: «Aegyptii ab utroque Mercurio leges acceperunt. Ab eo, scilicet, de quo Cicero tradit Aegyptios non leges modo sed et literas accepisse, quem Theut appellabant, quemque posteriores rerum aegyptiarum scriptores antiquissimum faciunt, et ab eo quem Moeri regi successisse Marshamus ex Syncello colligit. Atque ille cum prioris Mercurii artes et inventa coluit et conformavit, librisque quadraginta duobus humana divinae omnia comprehendit, tum vel priores restituit leges vel condidit novas [...]. Horum leges et instituta Pythagoras transtulit ad Crotoniatas. Hinc e Magna Graecia, ubi divinae ille locavit ac humanae fundamenta sapientiae, facta sunt civilis doctrinae jurisque divortia, legesque ab ejus discipulis ad finitimos populos traductae fuerunt e pythagorica schola [...]. Ex Atheniensium autem legibus magnam partem manavit jus Romanorum, in quo versamur, quamvis non tralatitio, sed suo proprio ac peculiari jure Urbs fuerit usa sub regibus, a quibus de sacris et de publico privatoque jure latae sunt leges, nempe a Romulo, Numa et Servio Tullio» (G.V. Gravina, *Specimen prisci juris*, in Id., *Scritti critici e teorici*, cit., pp. 88-92).

poeta greco ha un enorme merito, secondo Gravina: ha elaborato miti confacenti al suo mondo e congruenti con lo spirito complessivo del suo tempo. Omero è un modello, poiché nelle sue opere rappresenta tutti i caratteri e le varie tipologie umane, con i vizi e le virtù reali degli uomini:

Ma l'intero campo fu largamente occupato da Omero. E chi sotto la scorta di questi principi fisserà gli occhi nell'*Iliade*, scorgerà tutti i costumi degli uomini, tutte le leggi della natura, tutti gli ordigni del governo civile ed universalmente tutto l'essere delle cose comparire in maschera sotto la rappresentazione della guerra troiana, che fu la tela nella quale ei volle imprimere sì meraviglioso ricamo<sup>91</sup>.

A seconda dei contesti, comunque, uno stesso personaggio può essere inquadrato in maniera differente, se non addirittura in maniera opposta. Si prenda il caso di Ulisse, che in alcuni casi incarna l'astuzia o la saggezza<sup>92</sup>, mentre in altri, come nella tragedia *Palamede*, è simbolo di inganno e di frode. In quest'ultima opera, poi, Achille, tradizionalmente assimilato all'idea della forza e dell'ira, viene dipinto come un personaggio prudente e sensibile alle disgrazie dell'eroe protagonista<sup>93</sup>. In ogni caso, per Gravina il mondo omerico è espressione di virtù belliche, tipiche di un'epoca ancora selvaggia. A suo avviso, invece, il mondo romano rappresenta l'esplicitazione della legge<sup>94</sup> e quindi incarna un ideale di virtù connesso col diritto.

In Gravina viene dunque a crearsi una sorta di discrasia: su un piano letterario il suo modello è Omero che ha creato favole intrise di virtù militari che si esprimono essenzialmente in battaglia; su un piano più complessivo, però, il suo modello di riferimento è Roma, la cui storia manifesta un universo morale estrinsecante una concezione della virtù calata nel diritto e nella legge. I due riferimenti sono messi a confronto nell'epistola *De Poesi* inviata a Scipione Maffei, in cui a un certo punto Gravina sostiene quanto segue: «Enimvero Graeci pariter ac barbari rationem a potentia, Romani vero potentiam a ratione ordiebantur, eamque tuebantur gravitate atque constantia»<sup>95</sup>. Le virtù dei Greci sono associate alla necessità di mostrare l'audacia e l'abilità tipiche di un popolo ancora legato ad un modo di pensare violento e barbaro, mentre a Roma è presente una società evoluta, grazie alla creazione di un efficace sistema legislativo, a sua volta legato ad una concezione della virtù influenzata dalla ragione, dalla gravità e dalla costanza. Del resto, sono proprio i poeti più rappresentativi dei due popoli, vale a dire Omero e Virgilio, a testimoniare con le loro opere le predette differenze. Gravina, infatti, al riguardo afferma:

Quae varie inter se notae atque imagines animorum, a principibus utriusque populi poetis Homero et Virgilio mirifice exprimuntur. Siquidem Homerici duces et reges rapacitate, libidine atque anilibus questibus lacrymisque puerilibus graecam levitatem et inconstantiam referunt, virgiliani vero princeps ab eximio poeta, qui romanae severitatis fastidium et latinum supercilium verebatur, et ad heroum populum loquebatur, ita componuntur ad maiestatem consularem, ut quamvis ab asiatica mollitie luxuque venerint, inter Furios atque Camillos nati educatique videantur. Neque suam ullo actu Aeneas originem prodidisset, nisi a praefectiore aliquanto pietate fudisset crebro copiam lacrymarum, quas aliter

---

<sup>91</sup> G.V. Gravina, *Della Ragion Poetica*, cit., p. 214.

<sup>92</sup> «L'*Odissea* insegna negli avvenimenti d'Ulisse e nella di lui saggia condotta, la sapienza privata della lunga esperienza del mondo appresa e dalla conoscenza della fortuna, le cui vicende, come spesso dal sommo delle felicità ci urtano nel fondo delle disgrazie, così dal fondo delle disgrazie al sommo delle felicità ci sollevano» (ivi, p. 238).

<sup>93</sup> «La figura del tiranno è, nel *Palamede*, identificabile con Agamennone che, tuttavia, pare totalmente diretto da Ulisse, cui è demandato il compito di guidare le manovre politiche necessarie a mantenere il potere: il re di Itaca sceglie, dunque, di spogliare il proprio comandante della responsabilità del conflitto, attribuendo agli dei offesi la volontà di proseguirlo. La proverbiale furbizia di Ulisse diviene elemento caratterizzante il costume del personaggio – che, di conseguenza, può rientrare nella categoria di *costume domestico*, mentre, al contrario, il ritratto di Achille, qui pacifico e generoso, è in netto contrasto con l'immagine corrente del Pelide» (C. Guaita, *Per una nuova estetica del teatro*, cit., p. 128).

<sup>94</sup> A. Bussotti, «*Belle e savie*», cit., p. 14.

<sup>95</sup> G.V. Gravina, *De Poesi*, in Id., *Scritti critici e teorici*, cit., p. 495.

revocasset, ut et hodie revocat, parentum etiam et natorum in funere nativa soli hujus gravitas ab oculis Romanorum<sup>96</sup>.

Tali riflessioni si ritrovano pure nelle *Tragedie cinque*, nelle quali due di esse sono ambientate nella Grecia antica (*Palamede* ed *Andromeda*)<sup>97</sup>, mentre le altre tre sono collocate nel mondo romano (*Appio Claudio*, *Papiniano*, *Servio Tullio*).

Nel *Palamede*, il virtuoso è posto in cattiva luce, senza esclusione di colpi, dai suoi avversari; situazione, questa, tipica di un mondo in cui unica legge ammessa, in assenza di un vero e proprio *corpus* legislativo, è quella del più forte.

Nell'*Andromeda*, la legge è quella divina che si impone all'uomo in ogni modo. Essa pende sul capo dei protagonisti nella sua ineluttabilità e inesorabilità, nel male come nel bene.

Diverso è lo sfondo nel quale agiscono i personaggi del mondo romano: essi sono caratterizzati dal riferimento alla giustizia e alla legge, anche quando si oppongono a queste ultime. Nell'*Appio Claudio*, ad esempio, Numitore, parlando di Appio, afferma: «Col povero dei pubblici gravami,/ col pianto fuor degli occhi si dolea;/ e poi col ricco, forse condannava/ la legge, che divide il campo al povero./ Ma rimesso da noi nel sommo Impero,/ sembrò serpente sotto i fiori ascoso,/ dagli occhi, e dalla bocca il suo veleno,/ tanto celò la crudeltà nativa»<sup>98</sup>. Nella stessa opera, in alcuni passi successivi, sempre Numitore dice:

Così, con la speranza, e col piacere/ di pareggiar per le novelle leggi/ la condizion di tutti i cittadini,/ nelle convenzioni, e nei contratti,/ ridotti siamo in preda dei Decemviri,/ e per lor mezzo della nobilitate,/ e dei peggiori suoi, che sono i giovani,/ dei quali Appio compone il satellizio,/ ch'egli pasce col frutto delle pene,/ alle quali egli, con sentenze ingiuste/ tutte riduce le sostanze nostre,/ per mantenere a nostre spese il danno,/ che piove su di noi, da quella forza,/ che già per fraudolenza ci rapì [...]./ Che qual furore delle ripe uscito fiume,/ senza rispetto le campagne inonda;/ si d'Appio la libidine trascorse/ del pudore ogni legge ad onta nostra [...]. Allora il mio discorso io cominciai/ dalle parole istesse della legge [...]./ E quindi, ripigliai: se la tua legge,/ saggio legislator, chiama al possesso/ d'incerta libertà/ [...] l'istessa legge mia, da te proferta/ mostra il mio zelo della libertate:/ ma, quando è vario della legge il caso,/ esser dee vario della legge l'uso<sup>99</sup>.

Nel *Papiniano*, è lo stesso tiranno Caracalla a pronunciare le seguenti parole, evidenziando l'esistenza di un codice di leggi vigente: «E tra tutti contrario al nostro impero/ è più, chi di giustizia con la voce/ le patrie leggi interpretando i riti,/ pone il freno al voler di chi comanda,/ e a sé soggetta il suo Signore istesso»<sup>100</sup>. Nel *Servio Tullio*, poi, emblematico è il discorso che il protagonista, il virtuoso Tullio, tiene al suo interlocutore, il perfido Tarquinio, rivolgendosi con le seguenti parole:

Della virtute è dono,/ e non del sangue/ il Regno dei Romani, ed è portato/ dall'elezione in mano del più degno,/ non dalla successione al più congiunto./ E chi sommette alla ragion privata/ la pubblica ragione, e popolare,/ degno non è di pubblico governo:/ perché vorrebbe avere in suo dominio/ quello, che è sottoposto al solo imperio:/ che su 'l pubblico stende le sue forze,/ come il dominio su 'l privato bene/ [...] L'evento correrò, che correr suole/ ogni componitor d'umane leggi,/ che 'l pubblico antepone al ben privato./ Poiché 'l privato delle leggi offeso,/ porta nel petto accesa la vendetta:/ ma 'l pubblico non

<sup>96</sup> G.V. Gravina, *De Poesi*, cit., p. 496.

<sup>97</sup> A proposito di queste due tragedie, Camilla Guaita sostiene: «Il *Palamede* e l'*Andromeda* denunciano la propria appartenenza alla fase iniziale della produzione graviniana – benché [...] l'intero *corpus* tragico sia stato composto nell'arco di soli tre mesi – perché, nonostante la semplicità estrema della trama, si presentano confusi e poco unitari, oltre che orientati (ed è soprattutto il caso dell'*Andromeda*) a esiti e sbocchi che non si discernono con chiarezza» (C. Guaita, *Per una nuova estetica del teatro*, cit., p. 128).

<sup>98</sup> G.V. Gravina, *Appio Claudio*, in C. Guaita, *Per una nuova estetica del teatro*, cit., p. 274.

<sup>99</sup> G.V. Gravina, *Appio Claudio*, cit., pp. 275-277.

<sup>100</sup> G.V. Gravina, *Papiniano*, cit., p. 312.

ha mente, né senso,/ ove del ben s'imprima la memoria;/ e in private persone si discioglie/ in vario fine,  
in passioni varie,/ ch'accordar non si ponno al ben comune,/ e del legislatore alla difesa<sup>101</sup>.

La virtù, sembra quasi voler dire Gravina, aleggia sempre come riferimento significativo sia quando, in un mondo selvaggio e ferino, se ne avverte la mancanza sia quando, pur in presenza di una società contrassegnata da un quadro legislativo di riferimento, dominano un tiranno o un impostore. La virtù ha la possibilità di esplicitare al massimo le sue potenzialità, quando a fungere da collante della società non sono le personalità singole, ma è la razionalità di una legge valida per tutti, legge che di per sé porta scolpito in seno il requisito della virtù.

---

<sup>101</sup> G.V. Gravina, *Servio Tullio*, cit., pp. 332-336.