

# PREOCCUPAZIONI CULTURALI E CONCEZIONE GIURIDICA IN GIANVINCENZO GRAVINA

Gaetano Antonio Gualtieri

*Il saggio prende in esame il ruolo assunto da Gianvincenzo Gravina nel contesto della cultura del suo tempo. Emerge così una figura complessa ed eclettica che cerca di trovare adeguate risposte ai problemi e di proporre soluzioni alle questioni culturali e sociali di un'epoca travagliata come quella attraversata dall'Italia, in particolar modo dall'Italia meridionale, nel periodo a cavallo fra Seicento e Settecento. Gli studi giuridici, di cui Gravina è fortemente imbevuto, vengono utilizzati per approfondire in senso teorico e pratico i contenuti di una nuova concezione della sapienza che, se da un lato affonda le radici nella cultura classica, dall'altro guarda pure alle teorie della scienza moderna. Gravina dà grande importanza allo studio del diritto romano e attraverso esso analizza anche la storia e il linguaggio; ma soprattutto il filosofo calabrese propone una lettura del diritto romano che funge da esempio per il mondo sociale e politico contemporaneo. Nel saggio ci si sofferma, inoltre, pure sulle forme di governo esaminate da Gravina, nelle quali egli, anticipando Montesquieu, giunge alla conclusione che la forma migliore deve comunque contemplare la consistente presenza dei giuristi, visti fra l'altro come esponenti dell'emergente ceto medio, che possano esercitare un'azione di controllo sullo stesso sovrano, atta a scongiurare il pericolo di una deriva autoritaria e tirannica.*

Parole-chiave: *Gianvincenzo Gravina, Diritto Romano, Sapienza, Storia, Forme di Governo, Stato*

## 1. *Gravina nel contesto della cultura del suo tempo*

Il profondo travaglio culturale, politico e sociale vissuto dall'Italia nel periodo compreso fra la fine del Seicento e la prima metà del Settecento è incarnato in particolare da alcune specifiche figure di intellettuali che, non rassegnandosi alle difficoltà del tempo, cercano di farsi carico dei problemi, proponendo soluzioni e individuando nuove strade. Fra queste figure vi è indubbiamente quella di Gianvincenzo Gravina (1664-1718). Dotato di grande cultura, egli seppe non solo spaziare in vari settori del sapere, ma ebbe pure una lucidità di pensiero non comune che si estrinsecò nel modo equilibrato col quale il filosofo calabrese (Gravina era nato a Roggiano, nei pressi di Cosenza) riuscì a temperare la spiccata tendenza alla astratta teorizzazione con un certo realismo socio-politico.

Sul piano strettamente culturale tale caratteristica si sostanziò attraverso l'acquisizione di una capacità osservativa disincantata, con la quale Gravina esaminava la situazione della cultura europea e soprattutto di quella italiana, all'epoca ancora avvolta in un bieco oscurantismo<sup>1</sup>. Una certa

---

<sup>1</sup> Per un inquadramento della figura di Gravina nel contesto dell'Italia del suo tempo, risultano utili, fra altre, queste riflessioni di Mario Rosa, che afferma: «Nello stesso scorcio degli anni Ottanta del Seicento, negli stessi anni cioè delle polemiche tra il De Benedictis e il gruppo napoletano, ma soprattutto delle condanne romane delle proposizioni lassiste del "peccato filosofico" [...], è significativo che un altro esponente della cultura meridionale, Gianvincenzo Gravina, abbia composto a Roma nel 1689, e pubblicato a Napoli (con la falsa indicazione di Colonia), nel 1691, in un assai ridotto numero di esemplari, la sua *Hydra mistica*, un dialogo tra Eresia e Casistica, che rappresenta un violento attacco contro il lassismo gesuitico e la casistica ritenuta, questa, più pericolosa della stessa eresia. Ed è altrettanto significativo che questo testo sia stato riciclato nell'ambito delle polemiche antigiesuitiche settecentesche [...]. Ma il Gravina non era giansenista. Storico e giurista, uno dei grandi studiosi settecenteschi del diritto romano, ispirato da premesse religiose ed etiche che si rifacevano alla più antica tradizione ecclesiastica, egli scorgeva nella primitiva Chiesa cristiana una Chiesa retta da una *ratio* originale e non deturpata, così come l'agire dell'uomo era guidato da norme naturali di giustizia, di

prudenza, unita alla lungimiranza, fa sì che Gravina, forse prima di altri, colga il mutamento dei tempi e con esso il cambiamento di rotta della cultura. Da questo punto di vista non deve stupirci il fatto che il pensatore calabrese mostri di essere immune dalle problematiche della *querelle* fra “Antichi e Moderni”<sup>2</sup>, non partecipando alla disputa che in quegli anni vede alcuni intellettuali italiani impegnati contro l’*intelligenza* francese. L’ottica graviniana si pone nella prospettiva di superare *d’emblée* tutto questo, per spostare il baricentro dell’interesse in direzione di una rifondazione più complessiva della sapienza, che coinvolga le nuove generazioni:

Quod plurimum refert ad cultum ingenii regimenque studiorum. Quam ob causam recte constitutum est a majoribus nostris, ut singularum scholarum exordia generalis oratio ad cursum studiorum dirigendum antecedit, quae nunc ad literarum laudem, et ad cohortationem juventutis fere suscipitur, non tam utiliter, quam jucunde; siquidem literarum in omni genere laudem diuturni temporis auctoritas evulgavit, et juventutis animos ad labores serenissimi principis nostri erga literas effusa beneficentia cohortatur: ut studiosis non aliud ab oratione nostra sit appetendum, quam lux praevia, in ipso vestibulo doctrinarum explicationem singularum praecurrens, velut aurora diem; quae cupidae juventuti, antequam res cognoscat singulas, faciem recludat, et sortem pandat universarum, ut, quod in cursu studiorum a doctissimis praeceptoribus per singulos articulos expressum habebunt, a nobis in ipso initio delineatum ac leviter adumbratum accipiant<sup>3</sup>.

Gravina opera una scelta di campo ben precisa contro la tradizione aristotelico-scolastica<sup>4</sup>, retriva e ottusa nei confronti del nuovo e mirante solo alla conservazione di un potere culturale e politico obsoleto e arretrato, come si evince dalle affermazioni seguenti:

Verum quia tum eadem Arabum doctrina ubique serpebat, invasit etiam interpretes juris nostri, qui commentariis acutissimis ingentem quidem jurisprudentiae lucem excitarunt, at perplexis anxiiisque distinctionibus importunaque saepe subtilitate atque tritura scholastica, crucem posteritati reliquerunt. Omnis igitur eorum temporum scientia ex Arabum faece, atque omnis eruditio e scholiis jurisconsultorum, turbatis utrisque fontibus, ducebatur<sup>5</sup>.

Più in generale, emerge, nel pensiero graviniano, il bisogno di affermare una forte carica antistituzionale ed antigiararchica all’interno del mondo cattolico. Gravina, in altre parole, sente il dovere di combattere i mali della Chiesa e di pretendere una riforma che affermi senza mezzi termini

---

ubbidienza e di ordine. A suo giudizio, la degenerazione della Chiesa era stata determinata dalla casistica e dagli abusi gesuitici, da riti esteriori, da uffici superficiali di pietà e di devozione, atti ad alimentare il distacco dei fedeli dalle opere necessarie di giustizia e di misericordia e dalla vera fede coltivata nell’interiorità. Non v’è nello scritto del Gravina alcuna dipendenza diretta dalle *Lettres provinciales* di Pascal, ma esso si configura come espressione della battaglia dei giuristi “culti” contro il probabilismo, in nome di autorità diverse, rappresentate dalle fonti antiche e dalla loro esegesi storica, e da un più severo costume religioso e morale» (M. Rosa, *Il giansenismo nell’Italia del Settecento. Dalla riforma della Chiesa alla democrazia rivoluzionaria*, Roma, Carocci, 2014, pp. 36-37). Interessanti riflessioni su Gravina e sull’ambiente culturale nel quale era immerso si trovano pure in N. Badaloni, *Introduzione a Vico*, Milano, Feltrinelli, 1961, pp. 227-286 e in A. Quondam, *Filosofia della Luce e Luminosi nelle Egloghe del Gravina*, Napoli, Guida, 1970.

<sup>2</sup> F. Lomonaco, *Le Orationes di G. Gravina: scienza, sapienza e diritto*, Napoli, La Città del Sole, 1997, p. 16. Si veda pure M. Piccolomini, *Il pensiero estetico di Gianvincenzo Gravina*, Ravenna, Longo, 1984, pp. 32-38, per il quale «la posizione del Gravina non si esaurisce in questo suo allineamento sulla posizione dei suoi contemporanei italiani: una linea di simpatia anche esplicita congiunge il suo discorso critico con quello di un Boileau o di un Bouhours e questa simpatia mostra la complessità della sua visione che contiene dei risvolti polemici ad uso e consumo interni, razionalistici ed anti-barocchi» (ivi, pp. 32-33). Più in generale, sulla *querelle* e sulle ripercussioni da essa prodotte nel contesto della cultura italiana, si analizzi il testo ormai datato, ma pur sempre valido, di G. Margiotta, *Le origini italiane de «La querelle des Anciens et des Modernes»*, Roma, Studium, 1953.

<sup>3</sup> G.V. Gravina, *Oratio in auspicatione studiorum de sapientia universa*, in *Appendice a F. Lomonaco, Le Orationes di G. Gravina*, cit., p. 118.

<sup>4</sup> A. Quondam, *Cultura e ideologia in Gian Vincenzo Gravina*, Milano, Mursia, 1968.

<sup>5</sup> G.V. Gravina, *Oratio in auspicatione studiorum, de sapientia universa*, cit., p. 135.

l'avversione per gli aspetti lassistici e probabilistici alimentati dalla morale gesuitica<sup>6</sup>. La polemica nei confronti della tradizione aristotelico-scolastica, tuttavia, come afferma Fabrizio Lomonaco, non produce un rifiuto della tradizione *tout court*, anche perché in Gravina è forte la volontà di rapportarsi alla solida tradizione umanistica, soprattutto meridionale<sup>7</sup>. Queste scelte fanno parte della decisione di allontanare dai filosofi moderni la convinzione che solo la novità fosse vincente. Per Gravina, infatti, è in ballo il valore stesso della cultura che non può accontentarsi di aderire passivamente alle mode del momento, ma deve produrre uno sguardo totalizzante e onnicomprensivo, valutando così quegli aspetti della tradizione che non solo possono avere ancora una loro validità, ma possono addirittura aiutare a risolvere quei problemi lasciati irrisolti dalla filosofia moderna. D'altro canto, è ormai noto da tempo che il pensiero moderno aveva innescato una sorta di "crisi epistemologica"<sup>8</sup> nella cultura europea e il periodo nel quale Gravina vive rappresenta un po' il momento culminante di questa crisi, alla quale i più sensibili intellettuali cercano di rimediare. È questa la fase nella quale «[o]ltre le polemiche, l'orizzonte si dilata; la difesa dei moderni, non più retaggio dei medici, ma assunta dai giuristi, e ripresa dagli umanisti, si articola in un più sfumato giudizio sugli antichi»<sup>9</sup>. Giuristi e umanisti, dunque, colgono meglio degli scienziati, accanto alle urgenze di rinnovamento, anche i bisogni di integrare un'indagine sulla natura con l'attenzione per l'uomo; quest'ultimo non può essere visto come una macchina, ma deve essere inquadrato in una sfera più ampia, comprendente passioni, affetti e sentimenti.

Si registra, in un certo senso, nel corso del tempo, un'evoluzione nel pensiero filosofico graviniano. Inizialmente, infatti, il letterato calabrese, aderisce pienamente al cartesianesimo, la cui lezione egli apprende dal maestro e cugino Gregorio Caloprese<sup>10</sup>, evidenziando una forte diffidenza nei confronti del dato sensibile e della percezione sensoriale. È forse attraverso un'accurata meditazione sulle teorie di Spinoza, decisamente più propenso di Descartes a considerare l'importanza del corpo e delle sue modificazioni in relazione con la mente, che in Gravina si assiste ad un cambiamento di posizione<sup>11</sup>. Ognuno dentro di sé è dotato della capacità di rendere intelligibili le molteplici idee che si avvicendano nella mente, poiché vi è un *ordo imaginationis* che, pur non possedendo la chiarezza dell'*ordo idearum*, esplicita una coerenza di fondo dotata di intrinseca produttività<sup>12</sup>. Non si può, quindi, trascurare il modo in cui l'uomo esperisce la realtà, cosa che avviene soprattutto per il tramite del corpo, poiché realisticamente parlando la mente non coincide *in toto* con le idee chiare e distinte ma contempla al suo interno pure quelle idee confuse, a patto che esse seguano un ordine. La speculazione di Gravina, dunque, è al centro di una ridefinizione più

<sup>6</sup> D. Carpanetto - G. Ricuperati. *L'Italia del Settecento. Crisi Trasformazioni Lumi*, Roma-Bari, Laterza, 1986, pp. 102-119; in particolare p. 107.

<sup>7</sup> F. Lomonaco, *Le Orationes di G. Gravina*, cit., p. 16.

<sup>8</sup> Ivi, p. 22. Illuminanti, a proposito della crisi prodottasi con l'avvento della Rivoluzione Scientifica, risultano le seguenti parole di Paolo Rossi, per il quale le nuove teorie «contribuirono – entro un più vasto contesto culturale – non solo a mettere in crisi ogni concezione antropocentrica e “terrestre” dell'universo, ma anche a svuotare di senso il tradizionale discorso degli umanisti sulla nobiltà e dignità dell'uomo. Per acquistare un significato non meramente retorico e letterario, esso doveva ora essere diversamente formulato, venir inserito in un più complicato contesto, assumere un nuovo significato» (Pa. Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 185).

<sup>9</sup> E. Garin, *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Pisa, Nistri-Lischi, 1970, p. 113.

<sup>10</sup> Sulla adesione di Caloprese al cartesianesimo sono eloquenti le parole di Giambattista Vico, che afferma: «sul maggior fervore che si celebrava la fisica cartesiana, il Vico, ricevutosi in Napoli, udillo spesse volte dire dal signor Gregorio Caloprese, gran filosofo renatista, a cui il Vico fu molto caro» (G.B. Vico, *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 2007, p. 22).

<sup>11</sup> Sull'influenza esercitata da Spinoza su Gravina, si vedano, in particolare, N. Badaloni, *La cultura*, a cura di R. Romano e C. Vivanti, in *Storia d'Italia. Dal primo Settecento all'Unità*, 3 voll., Torino, Einaudi, 1973, pp. 751-757; M.G. Pia, *Gravina e Vico: la poesia sub specie temporis et imaginationis secondo la metaphisica mentis spinoziana*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXVI-XXVII (1996-1997), pp. 55-74.

<sup>12</sup> M.G. Pia, *Gravina e Vico: la poesia sub specie temporis et imaginationis secondo la metaphisica mentis spinoziana*, cit., pp. 56-57.

complessiva della filosofia e si propone di analizzare compiutamente l'uomo, incentrandosi sul problema della mente nella sua relazione col corpo. Ragion per cui, proprio per incrementare questa sua ricerca, il letterato roggianese finirà col valorizzare aspetti come la percezione, l'immaginazione e la fantasia, che necessariamente verranno a trovarsi in un crocevia, compreso fra scienza, letteratura e filosofia, dal quale coloro che avranno in mente la riqualificazione della cultura non potranno più prescindere.

Opportuno sembra, perciò, volgere la filosofia da una caratterizzazione rigidamente razionalistica ad una visione più attenta all'integrazione fra senso e ragione. Si comprende, così, come mai Gravina punti a spostarsi verso un'angolazione platonica<sup>13</sup>, riscoprendo, però, del filosofo greco quei dialoghi – come *Simposio*, *Fedone* e *Repubblica* – volti ad un'attenzione verso la sfera civile e morale<sup>14</sup>. Il “moderno” Gravina, dunque, muove le sue critiche nei confronti della concezione quantitativa imposta dalla filosofia dei vari Descartes, Galileo, Newton, ricercando una metodologia capace di integrare le novità del pensiero moderno con le riflessioni sull'uomo e su quelle attività umane emarginate dalla filosofia del tempo. Certo, Gravina non deve essere considerato come una figura isolata, poiché egli partecipa, a tutti gli effetti, ad un fervido movimento di intellettuali napoletani e meridionali che, almeno a partire dagli anni ottanta del Seicento (Gravina si sposta dalla Calabria a Napoli nel 1681), si propone di ridare slancio alla letteratura, alla poesia e al pensiero culturale in senso lato. Tuttavia, si può dire che il filosofo calabrese sia da considerare fra gli elementi di punta della rinascita dei valori culturali nell'Italia del suo tempo. Lo spirito battagliero e innovatore non lo abbandonano nemmeno quando si trasferisce da Napoli a Roma (1689), per seguire, in qualità di segretario, l'arcivescovo Francesco Pignatelli. Infatti, nella città papale, Gravina più che ricevere stimoli dal nuovo ambiente, contribuisce non poco ad imprimere una svolta nella cultura, contribuendo a fondare l'*Arcadia*, senza smettere di farsi promotore di iniziative contro il quietismo e il molinismo<sup>15</sup>.

La complessità della cultura e della meditazione di Gravina emergono pure nel momento in cui si esamina la visione eclettica che caratterizza il pensatore di Roggiano<sup>16</sup>. Lo stesso platonismo graviniano, in effetti, è frutto di un'integrazione con il neoplatonismo di Ficino e con innesti di tipo gnostico, cabalistico, ermetico, pitagorico e atomistico e finisce con l'assumere forti declinazioni per

---

<sup>13</sup> Per giunta avversa allo scolasticismo, come si evince dalle seguenti parole: «Unde tum platonici doctores idem bellum contra scholasticos gerebant; quod aetate nostra scholastici adversus platonicae doctrinae instauratores commoverunt» (G.V. Gravina, *Oratio in auspicatione studiorum de sapientia universa*, cit., p. 134).

<sup>14</sup> F. Lomonaco, *Le Orationes di G. Gravina*, cit., p. 23. Sulla questione del platonismo graviniano, risultano interessanti le seguenti riflessioni di Nicola Badaloni, per il quale «quando il modello scientifico è ormai precisato (e prevalentemente nella forma cartesiana) sorge in Gravina il problema di una sua traduzione nei termini di una filosofia platonica ermetizzante. Alla base di tutto ciò sta la questione del significato filosofico (in senso lato) da attribuire alla scienza moderna. La filosofia dei secoli XVII e XVIII risolve tale questione nei termini di una teologia naturale, che presuppone un tessuto di rapporti colla rivelazione divina (la natura) più raffinato ed esoterico di quanto non comporti il carattere popolare delle rivelazioni confessionali [...]. Il problema del nesso tra teologia naturale (in termini platonico-ermetici) e scienza della natura si ripresenta così, anche all'interno del pensiero graviniano, come un tentativo di assorbimento della scienza entro un certo tipo di concezione del mondo capace di costruire un sistema di credenze integralmente conforme ai risultati scientifici. L'origine storica di questa idea è nella rinascimentale concezione della mente (nella sua versione platonica ed averroistica) ed alla base della sua permanenza (e comunque del suo risorgere) stanno motivazioni storico sociali. Sono tali motivazioni che orientano Gravina verso una ripresa del dualismo cartesiano, visto nella sua continuità con una tale tradizione» (N. Badaloni, *Prefazione ad A. Quondam, Filosofia della luce e luminosi nelle egloghe del Gravina*, Napoli, Guida, 1970, p. 8).

<sup>15</sup> G. Compagnino - G. Savoca, *Dalla vecchia Italia alla cultura europea del Settecento*, Roma-Bari, Laterza, 1981, p. 84.

<sup>16</sup> Gravina afferma: «At philosophia, ex aristotelica servitute manumissa, scientiam initio per Telesium potissimum, et Patricium [et] Ficinum in Platone aliisque graecis philosophis venabatur: jam pridem vero a Bacone, Gassendo, Galilaeo, Cartesio ex humanae mentis angustiis ad rerum universitatem traducta, causarum veritatem hausit ex ipsa natura» (G.V. Gravina, *Oratio in auspicatione studiorum*, cit., p. 137).

una concezione antropologica della filosofia<sup>17</sup>. In questo contesto anche l'esperienza assume una certa importanza, a patto che essa sia opportunamente ordinata all'interno di una visione unitaria coordinata dalla mente. Da questo punto di vista il messaggio platonico costituisce l'incentivo a perfezionare una "ragione critica" che sia pure il frutto di uno studio consapevole supportato dal dubbio<sup>18</sup>. All'interno di questo quadro, il dato sensibile risulta sempre sottoposto ad un'indagine riflessiva meditata, in modo tale che le *disiecta membra* della percezione possano trovare una loro precisa strutturazione, implicante per giunta il coinvolgimento della dimensione interiore dell'uomo<sup>19</sup>.

Gravina si rende conto del fatto che il platonismo è l'unica corrente filosofica a poter trovare una corretta integrazione anche con l'agostinismo e la Patristica, fondendosi così con un cristianesimo non di impronta scolastica, ma pregno di quei valori contrari ad ogni forma di dogmatismo. Tutto questo consente al pensatore calabrese di confrontarsi in maniera proficua pure con Descartes e con quelle componenti del filosofo transalpino miranti a valorizzare l'interiorità dell'uomo, come si deduce prendendo in esame le seguenti parole:

Igitur quia pars nostri, quasi lumen interior, cognoscendis discernendisque rebus vacat: pars vero caeco appetitu ducta volvitur in sensuum tenebris; ne simus, obsecro, adeo nobis injuriosi, ut naturae dissolvamus arminiam, sed potius ex divina institutione regimen dominiumque nostrorum omnium providenti facultati, verumque a falso, et aequum ab iniquo distinguenti, unice permittamus; ubi enim nobis ratio, quae gubernaculum est animorum, imperaverit, justitiam pariet interiorem<sup>20</sup>.

L'attenzione per la dimensione introspettiva, in Gravina, si sviluppa parallelamente all'interesse per i valori comunitari, il cui stimolo deriva dagli studi di carattere umanistico e ciceroniano, fortemente imbevuti di senso civile. È molto spiccata, infatti, l'attitudine socio-pedagogica di Gravina, in base alla quale emerge la funzione prioritaria del sapiente, che non deve ritirarsi nella sua *turris eburnea* ed osservare le cose del mondo con distacco, ma deve, al contrario, compiere un'opera educativa nei confronti del popolo illetterato, orientandolo verso l'acquisizione del senso civico-politico.

L'immagine che Gravina ha del sapiente è mutuata dallo stoicismo: immune dalle passioni, estraneo a qualsiasi forma di turbamento, avvezzo al coraggio e alla *tranquillitas animi*, capace di fronteggiare le avversità, grazie ad un retto opinare e ad una giusta valutazione di ciò che è bene e ciò che è male. Tuttavia, anche in questo caso, si può notare come l'adesione ad una corrente di pensiero, nel letterato calabrese, non sia integrale, ma risulti mescolata con altre convinzioni. Se solo si pensa ad uno dei filosofi stoici per eccellenza, Seneca, non si riscontra in Gravina l'analoga tendenza a sopprimere in sé ogni attaccamento al mondo esterno, corpo compreso. Se così fosse, infatti, non vedremmo il filosofo calabrese impegnato in un'opera educativa nei confronti del volgo, mettendo al servizio della comunità le proprie capacità intellettive. Essendo in possesso di conoscenze retorico-poetiche, il sapiente sa penetrare nei meandri della psiche umana. Egli sa perfettamente che l'eloquio forbito non può consentire di dialogare col volgo illetterato; ragion per cui, per comunicare a quest'ultimo i concetti appartenenti all'alta sapienza, occorre adoperare delle strategie opportune. Ed

---

<sup>17</sup> F. Lomonaco, *Le Orationes di G. Gravina*, cit., pp. 16-17.

<sup>18</sup> G.V. Gravina, *De repetendis fontibus doctrinarum*, in *Scritti critici e teorici*, a cura di A. Quondam, Bari, Laterza, 1973, p. 412.

<sup>19</sup> Sono in tal senso illuminanti le seguenti affermazioni di Amedeo Quondam, per il quale «la posizione del Gravina si è notevolmente chiarita nel senso della vocazione ad una pietà che è soprattutto interiore e che si manifesta nell'atteggiamento dello spirito prima che in atti esteriori» (A. Quondam, *Cultura e ideologia in Gian Vincenzo Gravina*, cit., p. 194). Relativamente a questo aspetto, Fabrizio Lomonaco individua pure tracce di malebranchismo nella filosofia di Gravina: cfr. F. Lomonaco, *Le Orationes di G. Gravina*, cit., pp. 29-34.

<sup>20</sup> G.V. Gravina, *De Canone Interiore*, in *Scritti critici e teorici*, cit., pp. 425-433; citazione a p. 426.

è a questo punto che interviene l'uso delle «favole», che rappresentano lo strumento di trasmissione dei concetti più complessi al popolo ignorante, come si deduce dal passo seguente:

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 [...]. Quando le contemplazioni avranno assunto sembianza corporea, allora troveranno l'entrata nelle menti volgari<sup>21</sup>.

Il riconoscimento del nesso poesia / vita civile rende Gravina pienamente partecipe del clima culturale napoletano a cavallo fra Seicento e Settecento, come dimostra, fra gli altri, uno dei maestri del letterato calabrese, Gregorio Messere<sup>22</sup>. Da questo punto di vista, Gravina mostra di prendere le distanze da Descartes, poiché mentre quest'ultimo è convinto che la sapienza coincida completamente con la rigida razionalità, appannaggio esclusivo di una *élite* culturale, il pensatore di Roggiano, invece, ritiene che la sapienza sia fondata pure sul coinvolgimento del popolo. Si è tanto più sapienti quanto più si è capaci di svolgere un lavoro utile sul piano civile e questo implica un ampio allargamento nei confronti della comunità<sup>23</sup>. Si registra anche in questo caso una sintonia del filosofo roggianese con le teorie spinoziane, poiché, come afferma Remo Bodei, nel filosofo olandese cade la giustificazione propugnata dai teorici della ragion di Stato e della dissimulazione, secondo cui la politica è un'arte riservata a pochi, «in quanto scienza occulta, razionalità che non deve essere divulgata a una massa per natura irrazionale, passionale e non idonea all'autogoverno»<sup>24</sup>. In questo senso Gravina svolge un grandissimo compito di scardinamento della plurisecolare tendenza a considerare il sapere come un «sapere ermetico», nel quale le cose essenziali erano tenute nella massima segretezza e considerate prerogativa di una ristretta minoranza elitaria<sup>25</sup>.

Tali riflessioni si integrano con una più larga volontà di indagare la natura umana, da parte di Gravina, che presuppone un ammorbidimento delle posizioni mentaliste e razionaliste. Del resto, il rigido intellettualismo non può giovare quando si deve comprendere l'uomo nella sua integrità, in quanto le passioni, gli affetti e i sentimenti hanno una notevole incidenza nella vita dei singoli individui. Da qui nasce la necessità di guardare all'uomo pure nella sfera corporea. D'altro canto, sin dalla metà del Seicento, in particolare a Napoli e nell'Italia meridionale, una serie di riflessioni condotte da alcuni intellettuali, formati all'interno dello stesso cartesianesimo, aveva già prodotto notevoli cambiamenti atti a valorizzare proprio la sfera della corporeità, vista come la sede delle passioni e dei sentimenti<sup>26</sup>. Tutto questo innesca profonde novità di carattere teorico, poiché il sapere

---

<sup>21</sup> Id., *Della Ragion Poetica*, in *Scritti critici e teorici*, cit., p. 208.

<sup>22</sup> Lo stretto rapporto intercorrente fra poesia e vita civile, poesia e politica è sottolineato da Messere in un passo del suo *Della Poesia*, in cui, citando il II libro delle *Leggi* di Platone, afferma: «secondo l'avviso di Platone stesso fu la poesia insieme colla musica da Dio mandata in terra in conforto de' Popoli stanchi dalle continue fatiche. Imperocché essendo ella parte della Politica suole tra le gravi azioni Civili interporre le ricreazioni oneste» (G. Messere, *Della Poesia*, lezione prima, in *Raccolta di varie lezioni accademiche sopra diverse Materie, recitate nell'Accademia dell'Eccellentissimo Sig. Duca di Medina Coeli*, 3 tt., I, f. 197). Sull'argomento si prenda in esame, fra gli altri, R. Lo Bianco, *Gian Vincenzo Gravina e l'estetica del delirio*, Palermo, Centro Internazionale Studi di Estetica, 2001, pp. 112-119.

<sup>23</sup> Conformemente all'aspetto riguardante l'interesse di Gravina per la società civile, notevole risulta pure l'influenza del cugino e maestro Gregorio Caloprese, sulle cui teorie rimandiamo, in particolare, a S. Suppa, *L'Accademia di Medinacoeli. Fra tradizione investigante e nuova scienza civile*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1971.

<sup>24</sup> R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1992, p. 144.

<sup>25</sup> «La comunicazione e la diffusione del sapere nonché la pubblica discussione delle teorie [...] non sono state sempre avvertite come valori. Sono invece *diventate* dei valori. Alla comunicazione come valore si è sempre contrapposta – fino dalle origini del pensiero europeo – una differente immagine del sapere: come iniziazione, come un patrimonio che solo pochi possono attingere» (Pa. Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa*, cit., p. 18).

<sup>26</sup> Sulla diffusione del cartesianesimo a Napoli fra Seicento e Settecento si vedano, in particolare, E. Garin, *Cartesio e l'Italia*, «Giornale critico della filosofia italiana», IV (1950), pp. 385-405; Id., *Descartes e l'Italia*, in G. Belgioioso - G.

viene visto come inestricabilmente legato alla prassi, dal momento che deve porsi in relazione col mondo reale<sup>27</sup>.

La presa di coscienza da parte di Gravina, e più in generale da parte della cultura meridionale del tempo, della necessità di oltrepassare la pura conoscenza razionale per aprirsi alla dimensione di tipo civile e comunitario<sup>28</sup>, porta ad una rivalutazione della retorica non però come disciplina fine a se stessa, ma come strumento di incivilimento a carattere sociale. La nuova forma di *sapientia* deve mescolarsi con la *prudentia*, al fine di far emergere un nuovo tipo di vero, derivante dal bisogno di comunicare col volgo<sup>29</sup>. La cultura, non più inquadrata nelle forme dell'erudizione, si estende oltre gli ambiti fino a quel momento assegnatigli e tende democraticamente ad abbracciare l'intero popolo, assumendo una configurazione di tipo utilitaristico.

## 2. L'importanza degli studi giuridici nel pensiero di Gravina

La *prudentia* nella filosofia di Gravina acquista una notevole importanza, poiché è considerata virtù politica per eccellenza, secondo quanto afferma Aristotele nella *Politica*<sup>30</sup>. L'avvicinamento al concetto di *prudentia*, su cui più o meno negli stessi anni discettava anche Giambattista Vico<sup>31</sup>, coincide con una totale revisione della *sapientia* così come era tradizionalmente intesa al tempo del letterato roggianese. La necessità di proporre una sapienza avente una funzione civile e pedagogica porta alla rivalutazione dell'eloquenza<sup>32</sup>, a sua volta imperniata su una concezione filosofico-

---

Cimino - P. Costabel - G. Papuli (a cura di), *Descartes. Il metodo e i saggi*, Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione del *Discours de la Méthode* e degli *Essais*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1990, pp. 12-14; C. Borghero, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano, Franco Angeli, 1983; C. Manzoni, *I cartesiani italiani (1660-1760)*, Udine, La Nuova Base, 1984; E. Nuzzo, *Descartes nella cultura napoletana tra '600 e '700*, in G. Belgioioso (a cura di), *Cartesiana*, Galatina, Congedo, 1992, pp. 125-134; C. Manzoni, *Il "Cattolicesimo illuminato" in Italia. Tra cartesianesimo, leibnizismo e newtonismo-lockismo nel primo Settecento (1700-1760). Note di ricerca sulla recente storiografia*, Trieste, Lint, 1992.

<sup>27</sup> Sull'argomento si veda M. Rak, *La fine dei grammatici. Teoria e critica della letteratura nella storia delle idee del tardo Seicento italiano*, Roma, Bulzoni, 1974, pp. 10-12.

<sup>28</sup> Sul problema concernente il formarsi di una coscienza politica nuova nella cultura napoletana, fra Seicento e Settecento, si vedano, fra gli altri: B. De Giovanni, *La vita intellettuale a Napoli fra la metà del '600 e la Restaurazione del Regno*, in *Storia di Napoli*, vol. VI, t. I, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1972, pp. 418 e segg.; S. Mastellone, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, Messina-Firenze, D'Anna, 1965; P. Piovani, *Il pensiero filosofico meridionale tra la "nuova scienza" e la "Scienza nuova"*, «Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche», 1959, pp. 77-109; F. Venturi, *Il movimento riformatore degli illuministi meridionali*, «Rivista storica italiana», LXXIV (1962), 1, pp. 5-26; Id., *Settecento riformatore*, 5 voll., Torino, Einaudi, 1969-1990, vol. I.

<sup>29</sup> F. Lomonaco, *Filosofia, Diritto e Storia in Gianvincenzo Gravina*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, p. 30.

<sup>30</sup> «Si ammetta dunque di comune accordo che a ognuno tocca tanta felicità quanta virtù, prudenza e attività informata a prudenza e virtù [...]: nessuna bella azione si dà né di uomo né di stato senza virtù e prudenza» (Aristotele, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 2000, VII, 1, 1323b-1324a, p. 223).

<sup>31</sup> Si veda, per esempio, il capitolo X del *De nostri temporis studiorum ratione*, intitolato *Incommoda artium de argumentis prudentiae redactarum*, in cui fra le altre cose il filosofo napoletano sostiene l'importanza della duttilità della prudenza, della quale il metodo di studio deve tener conto, come si deduce dal seguente passo: «Qui enim omnia prudentiae in artem redigere conantur, principio inanem insumunt operam: quia prudentia ex rerum circumstantiis, quae infinitae sunt, sua capit consilia» (G.B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, in C. Faschilli - C. Greco - A. Murari [a cura di], *Giambattista Vico. Metafisica e Metodo*, Milano, Bompiani, 2008, p. 114).

<sup>32</sup> «Verum quoniam eloquentia rebus constat et verbis, quae rebus pandendis sunt necessaria, ideo ubi pueri significationes, ordinatasque compositiones verborum calluerint, adducendi continuo erunt ad fontes rerum, quos minime aperit vulgaris illa sterilisque rhetorica, verborum potius coloribus notandis quam sententiarum radicibus proferendis idonea. [...] Hominum porro disputationes omnes vel in certis scientiis artibusque versantur, qualis est jurisprudentia, scientia rerum naturalium, astronomia et artes denique omnes, quae aut mente aut lingua aut manu expediuntur, vel occupantur in moribus hominum ac regimine civili, rebusque positae in communi cognitione atque usu, nempe virtutibus et vitiis atque affectionibus animorum, negotiisque privatis aut publicis, quae crebrius et facilius in consuetos hominum sermones incurrunt» (G.V. Gravina, *De instauratione studiorum*, in *Scritti critici e teorici*, cit., pp. 341-342).

giuridica del pensiero. La prudenza, la sapienza e l'eloquenza vengono così a formare un blocco unitario e compatto, il cui modello di riferimento è rappresentato dal diritto romano; una delle finalità di Gravina, poi, è quella di elaborare una nuova tipologia di "autorità", non più volta a far risaltare il singolo, ma atta ad esaltare il concetto di «bene comune». Questa nuova idea di sapienza, inoltre, si fonda pure su una concezione utilitaristica della retorica, vista come disciplina connaturata ad una certa *ars persuadendi*, molto efficace nel rapporto con il popolo. Gravina, infatti, afferma:

Ubi autem quis generales rerum causas et initia etiam affectionum et actionum omnium humanarum attigerit, detexeritque rerum singularium et universarum inter se nexum ac vinculum, confestim accedet ad causas civilis regiminis progressusque societatis humanae, ut perspectis moribus hominum, cognitisque rebus tum publicis tum privatis atque communibus, norit de illis utram velit in partem honeste disputare atque ad voluntatem suam flectere animos hominum verbis et rationibus de morali civilique philosophia petitis, quae merito locum apud saniores homines artis rhetoricae subierit. Quid est enim aliud rhetorica, seclusis puerilibus illis verborum struendorum praeceptis, nisi rivus erumpens a facultate civili, quam πολιτικὴν vocant, et ex scientia morum atque affectionum humanarum, quibus de cognitionibus, suasionis et dissuasionis ratio simul cum publici privatique regiminis arte colligitur<sup>33</sup>.

In tutto questo si affaccia un nuovo modo di intendere la giurisprudenza, vista da Gravina non sotto il profilo eminentemente pratico e professionale, ma come disciplina sorgente alla confluenza delle parole col pensiero e, quindi, strettamente connessa con la filosofia, come si evince esaminando i più eminenti giuristi della storia<sup>34</sup>. La *iurisprudencia*, dunque, è il frutto dell'equilibrio fra il pensiero e la pratica o, se si preferisce, è la quintessenza dell'accomodarsi del pensiero alle esperienze della pratica, con lo stretto bisogno di guardare anche alle variazioni che intervengono nella quotidianità e nel processo storico.

La filosofia può trarre solo "benefici" dall'unione con la giurisprudenza, poiché unicamente così riesce a gettare uno sguardo effettivo sulla realtà umana, approfondendone la conoscenza. Si capisce ancora meglio che l'uomo non può essere esclusivamente considerato sotto il profilo mentale, poiché nella quotidianità, nel suo modo di socializzare e nel suo esprimere i pensieri correnti, è fatto pure di sentimenti che inevitabilmente interagiscono col pensiero astratto. L'uomo, in sostanza, è un crogiuolo di elementi e fattori e solo scendendo dal piedistallo delle convinzioni astratte può meglio intendere se stesso e la realtà che lo circonda. Da qui l'ampliamento di quella riflessione critica, cui si accennava, che Gravina (e non solo lui, ma un po' tutta la cultura napoletana a cavallo fra Seicento e Settecento) muove alla filosofia cartesiana, che pure era risultata fondamentale nella formazione del pensatore calabrese. Il modello cartesiano, basato sulla conoscenza del «primo vero», esclude qualsiasi riferimento di tipo ermeneutico in quanto si fonda sull'acribia del pensiero puro che in sé tutto comprende; in questo senso esso è quanto di più distante possa esserci dall'impostazione metodologica filosofico-giuridico-poetica di cui parla Gravina. Questi, tuttavia, è impegnato altresì ad evitare, sul fronte opposto, che la giurisprudenza venga confusa con un fare esclusivamente di tipo empirico, adagiandosi sulla tradizionale tendenza di stampo scolastico, mirante ad identificare il diritto con la precettistica e le astratte classificazioni.

Vi è infatti da dire che, nella seconda metà del Seicento, gli studi giuridici in Italia erano caratterizzati da un'impronta essenzialmente pratica, poco propensa a dare risalto al ragionamento e

<sup>33</sup> G.V. Gravina, *De instauratione studiorum*, in *Scritti critici e teorici*, cit., p. 352.

<sup>34</sup> «Jurisprudentiam autem Romae natam et cultam ac subinde nugarum mole depulsam, Nebrissensis, Budaeus, Alciatus sublevavit; in lucem vero evocavit Connanus, Duarenus, Brissonius, Donellus, Baro, Revardus, Vinnius, Grotius, Antonius Faber, et qui jus omnium et industriam circumscripsit Cujacius, per quem simul cum veterum jurisconsultorum scientia, jureque Romanorum tum publico tum privato, mens ipsa veteris reipublicae reddita mortalibus fuit et aeternitati mandata. Cum admodum homines antiquitatis studio tenerentur, dum verba vestigarent, res ibi conclusas deprehenderunt. Nam evolvenda vocabulorum significatione scientiae veluti sublato velo sensim eminebant, ita ut his vestigiis ad caput sapientiae perventum sit» (Id., *De conversione doctrinarum*, in *Scritti critici e teorici*, cit., p. 148).

al metodo dialettico, secondo le direttive della corrente del *mos Italicus*. Ciò aveva prodotto una degenerazione della professione del giurista, cui si accompagnava uno scadimento della formazione e, più in generale, dell'ambiente forense<sup>35</sup>. Gravina si oppone a questo eccesso di tecnicismo e propugna l'avvento di una *iurisprudencia culta*, basata su una nuova *ars critica*<sup>36</sup>, nella quale la storia del diritto romano, sottoposta ad un'adeguata interpretazione storica, diventa modello di riferimento per il presente<sup>37</sup>.

Rifacendosi agli insegnamenti sia di Gregorio Messere, uno dei suoi principali maestri, sia di Francesco D'Andrea, un altro illustre esponente della cultura napoletana del tempo, Gravina fonde l'attenzione per l'interpretazione filologica del diritto con la storia e la filosofia. È necessario, dunque, secondo il letterato calabrese, che i giuristi mettano da parte gli astrusi ragionamenti della dialettica, che non servono ad altro che a confondere le menti, distogliendo gli uomini dalla esatta percezione della realtà, e prendano in considerazione la storia che offre i mezzi adatti ad una scienza giuridica:

Verum quanta dialectica ipsiusque mentis humanae corruptores in scientiis naturalibus peccent, quibusve contumeliis philosophiam afficiant, nihil sane refert mea. Illud tamen tacitum a me certe non tulerint, ne inutiliter sim docendae atque custodiendae jurisprudentiae susceptus, quod hunc disputandi morbum in legum doctrinam per dimissos ab se invexere discipulos, qui pro graecis et latinis literis notitiaque historiarum, captiones et conclusiunculas ad studium juris civilis afferentes, perinde argutantur in legibus atque ab ineunte aetate in scientiis aliis consuevere [...]. Ac si legum repugnantia nulla occurrat, argumenta contra oppositam sententiam recte trahentur a generalibus regulis juris civilis: iisque deficientibus, advocanda erunt ex historiis lumina illa juris, quae nobis in digestionem legum Tribonianum uti supervacua subduxit, quae si neque historiae suppeditaverint, excurrendum est ad notiones juris naturalis et mens, quae rationes exterius collectum ierat, introrsum retrahenda, ut ex innata mentibus lege promatur quod scripto constitutoque jure non fuerit expressum<sup>38</sup>.

Da qui il motivo della affiliazione di Gravina all'indirizzo del *mos Gallicus* – che considerava come suoi punti di riferimento personalità del calibro di Jacques Cujas (1522-1590) e Ugo Grozio (1583-1645) –, il cui orientamento era volto a conferire una declinazione scientifica alla giurisprudenza, inquadrandola come lo strumento adatto a comprendere l'uomo e la sua storia. Ragion per cui, il diritto viene analizzato nel suo concreto divenire e interpretato in relazione ai vari momenti storici, producendo un'indagine puntuale sulle caratteristiche principali della giurisprudenza e finendo col comprendere che essa ha una forte impronta interdisciplinare:

Cujacius vero abstrusior sententiam regebat legum et e latebris juris antiqui mentem eruit jurisconsultorum, ut receptiora quidem ab accursianis, a cujacionis tamen veriora prodantur. Ideo neutri negligentur, quia illi usum, isti scientiam praestant; qua, pro re nata, vel confirmatur usus, ubi cum ratione conveniat, vel si deflexerit, a ratione corrigitur: nisi obstiterit ignorantia iudicum, qui contra Justiniani praeceptum imo et contra rectae rationis normam, hoc praecipue tempore non legibus causas definiunt, sed exemplis: quorum inauspicata volumina jurisprudentiam propemodum obruerunt. Cum autem tam eruditus ad antiquitatis interiorem notitiam, quam forensibus ad pleniorum

---

<sup>35</sup> Utili informazioni in merito sono riportate, fra vari testi, in L. Solidoro, *Il Giudice e il 'Fatto': Nuove Suggestioni del Pensiero Vichiano*, «Teoria e Storia del Diritto Privato», 6 (2013), pp. 1-18; in particolare p. 2.

<sup>36</sup> «Itaque ars critica, quae discrimen erat veritatis et temporum, atque falx errorum, nunc seditio literarum fomes, ac turbo ingeniorum evasit» (G.V. Gravina, *Oratio in auspicatione studiorum de sapientia universa*, cit., p. 137).

<sup>37</sup> Parlando in termini più generali, i rappresentanti della «scuola culta» non riconoscevano affatto l'autorità del *Corpus iuris civilis*; anzi, seguendo le tracce di François Hotman, essi riconoscevano nel diritto elaborato sotto Giustiniano i *facinora Triboniani*, cioè le alterazioni e le manomissioni dei testi giurisprudenziali classici, per adeguare il diritto antico a quello vigente nel VI secolo d.C. Il giurista Triboniano viene accusato di aver artatamente alterato la *Lex regia* per legittimare il potere assoluto dei regnanti bizantini. Secondo questa visione, Giustiniano (e con lui tutti i vari imperatori e re successivi) è stato investito di un potere assoluto in virtù delle forzate interpretazioni della *Lex regia* dovute a Triboniano. Sull'argomento si veda L. Solidoro, *Il Giudice e il 'Fatto'*, cit., p. 3.

<sup>38</sup> G.V. Gravina, *De recta in jure disputandi ratione*, in *Scritti critici e teorici*, cit., pp. 400-405.

jurisprudentiae cognitionem utilissimum sit origines evolvere ac fundamenta detegere juris romani, neutris tamen ob obscuritatem et varietatem rerum tot voluminibus dissipatarum vacet ea de cujacionis interpretibus efferre<sup>39</sup>.

Gravina scopre così che ogni ordinamento giuridico e legislativo possiede una *ratio* ad esso intrinseca che lo sostiene e lo alimenta. Di conseguenza, ad ogni cambio di governo corrisponde una modificazione del concetto stesso di giurisprudenza. Gravina evidenzia, quindi, la corrispondenza sussistente fra le norme e il grado di sviluppo della società; una società primitiva deve necessariamente fissare, in primo luogo, le regole di convivenza atte a tenere insieme un ristretto numero di persone, per poi passare a delineare i rapporti fra gli individui e la società nel suo complesso. Si viene a formare così un processo per tappe, configurante il progresso civile della società. Inquadrando, ad esempio, la Roma antica, Gravina problematizza il diritto romano, giungendo fino al punto di stabilire la seguente distinzione: a) norme riguardanti il diritto personale; b) norme attinenti ai rapporti intersoggettivi; c) norme afferenti a rapporti più complessi di carattere cittadino ed istituzionale. Più in generale, è corretto affermare che per Gravina una indagine storica non può limitarsi ad una mera elencazione di fatti, di date e di luoghi, ma deve sempre presupporre una valutazione di questioni alla luce di un'interpretazione organica delle vicende esaminate<sup>40</sup>. Al di là di tutto, si può dire che Gravina abbia sempre evidenziato una visione puramente giuridica della storia romana, ignorando in buona sostanza gli aspetti economici, che pure spesso ebbero il sopravvento su altri ambiti<sup>41</sup>. Non casualmente, il letterato roggianese è un attento lettore della complessità della costituzione della Roma repubblicana e si pone l'esigenza di comprendere anche i vari passaggi storici, a cominciare dal problema della sopravvivenza delle leggi regie nella Legge delle XII Tavole<sup>42</sup>. I sistemi legislativi dell'antica Roma fanno comprendere i passaggi da una società ancora rozza e primitiva, nella quale vige l'antico diritto, ad una società più evoluta. D'altro canto, l'evoluzione era nei fatti ed era dovuta all'aumento della popolazione e al complicarsi della vita sociale e politica della *civitas*. Di conseguenza, le leggi sono espressione di questi consistenti mutamenti. Le XII Tavole rappresentano il passaggio dalla società regia, fondata sull'arbitrio del monarca, alla società fondata su un sistema legislativo vero e proprio. L'*auctoritas* non è più incarnata dal re ma dal diritto che serve a dar forma all'intera comunità. Quello delle XII Tavole è un *corpus* legislativo in cui lo *ius* è espressione della città patrizio-plebea, in cui la legge non ha più la sacralità delle precedenti tutele giuridiche e religiose.

I cambiamenti di cui si parlava si connettono anche alle trasformazioni linguistiche, per cui il linguaggio funge da ponte fra gli avvenimenti concreti e la legge. Del resto, il diritto, mentre dà forma è al contempo modellato sulla struttura di una società nuova, fondata su nuovi bisogni; di modo che, lo *ius* è una sorta di misura che ordina e sa pure adattarsi alle caratteristiche della collettività che si propone di disciplinare. In questo senso si capisce anche perché, sul piano linguistico-espressivo, si assiste ad un cambiamento da una forma sacerdotale ed ermetica ad una struttura semplice e comprensibile per tutti; diventa, quindi, chiaro, anche attraverso questi aspetti, come la comunità si trasformi da insieme di sudditi a comunione di cittadini. Da ciò consegue la necessità di un approccio filologico, in maniera tale che si possa effettuare uno scavo approfondito all'interno dei significati

---

<sup>39</sup> Id., *De instauratione studiorum*, cit., p. 357.

<sup>40</sup> Secondo Laura Solidoro, che a sua volta richiama le riflessioni di Giovanni Baviera, comunque, «[l]'opera di Gravina è descrittiva, illustra i fatti normativi alla luce delle fonti, ma senza mai evidenziare la concatenazione causale degli eventi e dunque senza 'valutarli'» (L. Solidoro, *Il Giudice e il 'Fatto'*, cit., p. 9; G. Baviera, *Giambattista Vico e la storia del diritto romano*, Palermo, Gaipa, 1912, pp. 120 e segg.).

<sup>41</sup> Parlando di Gravina, Carlo Ghisalberti afferma: «Si vuole soltanto sottolineare il suo maggiore interesse per i problemi di natura costituzionale e la minore sensibilità che [...] egli rivelava per il dato economico, anche quando questo assurgeva a fattore di primaria importanza, come nell'ordinamento serviano» (C. Ghisalberti, *Gian Vincenzo Gravina giurista e storico*, Milano, Giuffrè, 1962, p. 80).

<sup>42</sup> Ivi, p. 82.

delle parole, a loro volta depositarie della storia e dell'esistenza umana<sup>43</sup>. La filologia, allora, da essere disciplina meramente erudita si trasforma in necessario strumento per giungere alla certezza dei fatti.

Sul piano storico, Gravina riconosce l'influenza della filosofia greca sulla costruzione romana del diritto, pur essendo comunque consapevole del fatto che, mentre i Greci si limitarono ad elaborare grandiose teorie, i Romani esplicitarono queste ultime nella pratica, mostrando attenzione alla dimensione sociale. Non si può certo affermare che Gravina volga lo sguardo verso il mondo antico per evidenziare un sentimento di pura nostalgia, poiché il suo atteggiamento è dovuto alla convinzione che il diritto romano sia l'equivalente della ragione nel suo pieno attuarsi<sup>44</sup>.

Per il pensatore roggianese, il diritto romano esplicita quegli ideali di equità<sup>45</sup>, libertà e giustizia ai quali dovrebbero aspirare tutti i popoli. Attraverso un'indagine approfondita, Gravina comprende come la tendenza a considerare lo *ius civile* dei Romani alla stregua del diritto razionale per eccellenza sia radicata nella storia; al riguardo possono risultare eloquenti le seguenti affermazioni:

Quid enim est aliud jus romanum, nisi ratio imperans et armata sapientia sententiaeque philosophorum in publica jussa conversae? His autem jactis civilis philosophiae fundamentis, cohaerebat optime quidquid super his extruebatur a jurisconsultis, qui prisco aevo erant pontifices; quorum e collegio civibus responsa de jure proferebantur. Ac sane hi non tam ratione atque scientia, quam nativa aequitate atque collatione similium exemplorum leges ad oblatas controversias producebant, quod studium appellabatur disputatio fori (unde processit prisca jurisprudentia), quae collectio erat atque complexio peculiarum quaestionum atque dissipatarum specierum, quas vetustiores jurisconsulti ex obscura legum sententia per interpretationem eruta definierant<sup>46</sup>;

sarebbe tuttavia semplicistico affermare che ciò sia dovuto alla vastità dei territori conquistati da Roma. Infatti, la forza delle armi e il dominio politico non bastano per fare del diritto romano un diritto avente una vocazione universalistica. È invece al fondamento etico dello *ius civile* che si deve il fatto di assurgere al rango di diritto universale<sup>47</sup>; da qui la necessità di penetrare a fondo nella natura e nelle origini del diritto romano. Per certi versi, si può sostenere che, relativamente all'interesse mostrato per il diritto dell'antica Roma, Gravina anticipa Montesquieu, il quale rispolvererà «la tradizione romana, che intende la *lex* come rapporto fra gli uomini e non come comando»<sup>48</sup>, facendone un punto di riferimento imprescindibile nella stesura del suo capolavoro, l'*Esprit des lois*.

---

<sup>43</sup> Ampie argomentazioni sono presenti in F. Lomonaco, *Filosofia, Diritto e Storia in Gianvincenzo Gravina*, cit., pp. 38-42.

<sup>44</sup> Gravina scrive, infatti: «Quid enim est aliud jus romanum, nisi ratio imperans et armata sapientia sententiaeque philosophorum in publica jussa conversae?» (G.V. Gravina, *De iurisprudentia*, in *Scritti critici e teorici*, cit., p. 389). Virgilio Ilari ritiene che uno dei tratti originali di Gravina sia «il riferimento della giustizia dell'assetto sociale e "sovrana" dei Romani ad una categoria *super partes*, il cui compito è quello di raccordare i ritrovati della *ratio* con la pratica del diritto» (V. Ilari, *L'interpretazione storica del diritto di guerra romano fra tradizione romanistica e giusnaturalismo*, Milano, Giuffrè, 1981, p. 109).

<sup>45</sup> Il concetto di *aequitas* viene ripreso in particolare da Cicerone che, nei *Topica*, nel richiamare l'equità come *pars iuris civilis*, ossia il diritto vigente nella *civitas*, fa riferimento a quella parte dell'*aequitas* che viene pure intesa come *institutio aequitatis*. Per Cicerone, la nozione di *ius civile* coincide con l'*aequitas constituta*; nell'Arpinate, inoltre, assume particolare rilevanza la connessione fra *aequitas* e *auctoritas prudentium*; ragion per cui, la stessa attività del giurista contribuisce alla composizione dello *ius civile*, all'interno di un quadro coerente. Si veda in merito L. Solidoro Maruotti, *Tra morale e diritto. Gli itinerari dell'aequitas. Lezioni*, Torino, Giappichelli, 2013, pp. 71-72. Il concetto di *aequitas* sarà ripreso pure da Vico, che, nella *Scienza nuova*, richiamando sia Cicerone sia Ulpiano effettuerà una distinzione fra equità civile ed equità naturale (ivi, pp. 52-57).

<sup>46</sup> G.V. Gravina, *De Jurisprudentia*, cit., p. 389.

<sup>47</sup> Si vedano al riguardo le riflessioni di C. Ghisalberti, *Gianvincenzo Gravina giurista e storico*, cit., p. 64.

<sup>48</sup> P. Venturelli, *Tassonomie delle forme di governo, distribuzione dei poteri e concetto di spirito generale. Considerazioni critiche sull'Esprit des lois di Montesquieu*, «Storia e Politica», N.S., V (2013), 1, pp. 71-111; citazione a p. 74. Più in generale, sull'argomento si veda, fra gli altri, D. Felice, *Introduzione a Montesquieu*, Bologna, Clueb, 2013, p. 95.

In ogni caso, attraverso la giurisprudenza e lo studio del diritto romano, Gravina ordina il materiale storico, cercando di conciliare i nudi fatti contingenti con una logica razionale e, nel far questo, introduce pure il motivo provvidenzialistico<sup>49</sup>. Il ricorso alla provvidenza, del resto, nel filosofo di Roggiano non sembra tanto obbedire ad un'esigenza teologica quanto ad un bisogno di intravedere un ordine nella miriade delle azioni umane spesso disordinate e slegate fra loro, nonché obbedienti all'impulso corporeo della dimensione utilitaristica e individuale<sup>50</sup>. All'interno della materialità dei fatti umani, infatti, la giurisprudenza ha un senso a patto che sia inserita in un'ottica allargata, comprendente l'orizzonte metafisico della provvidenza<sup>51</sup>.

Il tema della materialità dei sentimenti umani espone inevitabilmente Gravina ad un confronto con le teorie di Hobbes, rispetto al quale il filosofo calabrese evidenzia una tendenza ad abbandonare il ricorso al puro calcolo utilitaristico, per privilegiare, invece, il richiamo ad una regola interiore morale, al fine di superare la cupidigia e gli appetiti individuali. Più in generale, per Gravina esiste una ragione umana che, in accordo con la legge divina immanente nella storia, dirige le azioni degli uomini. La funzione di questa ragione è dunque di carattere pratico ed è volta a definire le forme di ogni esperienza etica e civile.

Gravina si pone il problema di conciliare sensibilità e ragione, particolare e universale ammettendo che il diritto sia la regola che contempera questa dicotomia. L'uomo non è fatto solo di ragione e tuttavia il diritto deve esaltare la natura razionale dell'uomo e deve imporsi come una sorta di "norma teologica", poiché essa testimonia della partecipazione della ragione alla legge eterna. A ciò si deve aggiungere che per Gravina il diritto non ha solamente lo scopo di rendere gli uomini più obbedienti, ma anche e soprattutto di renderli virtuosi<sup>52</sup>. In questo compito il diritto può essere aiutato dalla poesia, vera e propria scienza delle cose umane, atta a mostrare i benefici dell'utile comune.

L'atteggiamento graviniano, improntato alla sobrietà, si sposa con la consapevolezza della superiorità dei valori interiori sui beni esteriori; in questo, secondo il filosofo di Roggiano, consiste il fondamento della ragione e la sua partecipazione alla legge della natura. Tale consapevolezza rappresenta una spinta verso una sorta di altruismo e di filantropia da parte di Gravina, che conduce il pensatore calabrese a declinare la sua concezione filosofica verso una visione di tipo pedagogico-politico rivolta all'educazione del volgo, al fine di rendere quest'ultimo partecipe della vita della comunità.

La figura del giurista / sapiente in Gravina, benché pervasa di stoicismo, non coincide con quella del sapiente indifferente e distante dalle cose umane, chiuso in una sorta di lucreziano autocompiacimento per il fatto di constatare la distanza dai mali che accomunano tutti gli altri uomini. Il sapiente graviniano, infatti, è pienamente coinvolto in un'operazione di tipo sociale, convinto che la sua opera sia produttiva sotto il profilo educativo e civile. Affrontando il problema dell'azione conforme a ragione che alla fine deve prevalere sugli istinti, quindi, Gravina manifesta ancora una volta una forte presa di distanza da Hobbes, poiché, a differenza di quest'ultimo, esclude la presenza di un sovrano assoluto che sappia imporsi con l'uso di una forza autoritaria, in virtù di un mandato sociale, elaborato dai sudditi grazie all'istinto di autoconservazione. Il filosofo calabrese pensa, invece, più ad un diritto fondato su un'etica ispirata da Dio, i cui depositari sono i saggi che non si

---

<sup>49</sup> F. Lomonaco, *Filosofia, Diritto e Storia in Gianvincenzo Gravina*, cit., p. 47.

<sup>50</sup> «Quo plures enim erumperent adversarii, eo doctiores acrioresque vindices divina providentia Ecclesiae suae mittebat» (G.V. Gravina, *Oratio in auspicatione studiorum*, cit., p. 133).

<sup>51</sup> C. Ghisalberty, *Gianvincenzo Gravina giurista e storico*, cit., pp. 67-69.

<sup>52</sup> Non casualmente, Nicola Badaloni ha affermato che «[i]n Gravina [...] i giureconsulti divengono essi stessi sacerdoti della virtù e della ragione. Allo stato di corruzione naturale, che significa lotta di tutti contro tutti, si sostituisce lo stato civile che impone la sottomissione della sfera naturale a quella razionale» (N. Badaloni, *Sul vichiano diritto naturale delle genti*, introduzione a G.B. Vico, *Opere Giuridiche. Il diritto universale*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1974, p. XVIII).

impongono con la forza, ma in conseguenza delle loro capacità persuasive e strategiche, fondate sulla poesia. D'altro canto, a differenza di Hobbes che sottolinea l'importanza esclusiva della ragione, considerandola alla stregua di una sorta di calcolo matematico, Gravina pone all'attenzione pure la costruttiva funzione della fantasia, inserendola così nei processi costitutivi della mente umana. In definitiva, la differenza fra Hobbes e Gravina consiste nel fatto che quest'ultimo non ammette che l'ordine civile sia attuato mediante la forza e l'imposizione; se si fa riferimento alla giustizia, che è un po' l'anima dell'*ordo civilis*, occorre ribadire l'importanza di una ragione che viene pazientemente inculcata nelle menti dei cittadini anche grazie all'ausilio del procedimento fantastico/immaginario.

Il sapiente così concepito è colui che è contrario alla visione autoritaria del potere e lavora per calarsi nell'interiorità degli uomini, convincendoli a perseguire non l'utile individuale, ma l'utile comune che rispecchia il vantaggio di tutti. Se di autorità si può parlare, a proposito della concezione graviniana del sapiente, essa è riferita all'abilità nel saper creare un'interazione fra le varie componenti della società civile. Del resto, il patto sociale è essenzialmente un'entità astratta che può trovare un invero nel momento in cui le varie parti si accordano tra loro, uniformandosi ad una ragione comune. Questo può accadere con un'operazione che educi tutte le componenti sociali e le conduca al *consensus gentium*. Va perciò rilevato come, nel pensatore roggiano, sia evidente un legame fra regime del sapiente ed esistenza di un criterio consensuale comune. In altre parole, esisterebbe sempre un'unica superiore finalità, contemplante la compartecipazione del comando e dell'esecuzione, mirante alla realizzazione del bene comune<sup>53</sup>.

Un'importante abilità che caratterizza la figura di Gravina è quella di sapere assumere una posizione distaccata – e per ciò stesso intermedia – rispetto alle vicende politiche del suo tempo. Ciò offre al pensatore di Roggiano la possibilità di guardare in modo disincantato ed obiettivo la realtà, consentendogli di avere una grande profondità nell'analisi delle varie problematiche. Un punto che, per molti versi, rimane fermo nell'attività speculativa di Gravina è la necessità di instaurare uno stretto nesso fra storia e diritto, in cui la storia non è solo trattata come fonte autorevole di conoscenza, ma è soprattutto vista come fondamento del diritto. Carla San Mauro ha giustamente affermato che l'asse portante delle riflessioni graviniane in materia di diritto si rinviene nel II libro di *Origines juris civilis*, in cui Gravina affronta i problemi inerenti all'origine dello Stato, con particolare riferimento alla sua evoluzione e alla sua articolazione interna<sup>54</sup>.

Per quanto attiene all'origine della società civile, Gravina ipotizza la formazione di un contratto sociale stabilito tramite un accordo o *consensus gentium* che obblighi governatori e governati allo stesso rispetto ed osservanza. È interessante riportare qui di seguito un lungo passo tratto dallo *Specimen prisca iuris*, in cui emerge il passaggio dallo stadio bestiale originario alla costruzione delle prime forme di convivenza civile grazie alla stipula del «patto sociale»:

At quia dispaes hominum sunt et finitae facultates, infinita vero cupiditas singulorum, ideo concurrentibus cupiditatibus omnium, simul facultates impelluntur, ita ut vel minores coërceantur a majoribus, vel pares mutuo collidantur. Quam animorum conflictationem rapinae, jurgia et mutuae caedes et tumultus et rerum omnium perturbatio consequeretur, nisi cupiditatum impetum ratio comprimeret recto usu libertatis, quae regendis data est flectendisque motibus animorum, eaque ratione magis exprimitur quam cupiditate: ratio enim expeditur cujusque naturae potestate, cupiditas rebus externis vel coërcetur vel impellitur vel agitur, ut quo cupiditas latius effunditur, eo libertas arctius contrahatur: ideo cupiditatem supra quam fert naturae facultas attollentes, ab ipsa natura quam maxime conamur augere desciscimus. Quoniam ea complectimur animo, quae rebus potius externis quam naturae facultatibus gubernatur et ab alienis occupati curam nostri externarum caussarum potentiae tradimus, iisdemque rebus obnoxii quas urgemus, dum ad majorem potestatem contendimus, miseriorem incurrimus servitutem. Quo igitur se quisque sibi vindicet, naturae potestati cupiditas est exaequanda et componenda ratione,

<sup>53</sup> C. Ghisalberti, *Gian Vincenzo Gravina giurista e storico*, cit., p. 72.

<sup>54</sup> C. San Mauro, *Stato e Libertà in Gian Vincenzo Gravina*, in *Stato, Autorità, Libertà. Studi in onore di Mario d'Addio*, a cura di L. Gambino, Roma, Aracne, 1999, pp. 549-565; in particolare p. 552.

quae nihil aliud est quam propriae natuare potestate circumscripta voluntas: quam vel honestatis initium appellemus licet, vel ipsam potius honestatem [...]. Quoniam igitur usu compertum fuit et ratione provisum, homines, si jus quisque suum propria utilitate ac facultate metirentur, cupiditatibus distractos perpetuo conflictatum iri ac omnium salutem in assiduo periculo versari, propterea sapientia, sive adulta ratio, sua cuique rerum portione tributa, ut intestinum et externum periculum arceret, societatem conflat, utque conflata societatem perpetuo tueretur, civile bonum propria et communi utilitate definivit. Quo vero singulorum et commune bonum perpetuis vinculis contineretur, certis pactionibus constituendis atque firmandis suam quisque voluntatem contribuerunt ac in medium proprias contulere facultates, ut ex omnium voluntatibus et facultatibus eodem confluentibus publica voluntas exoriretur et summa potestas, quarum altera dicta lex est, sive communis ratio vel civilis sapientia et publica philosophia, altera imperium, sive virtus et facultas universorum<sup>55</sup>.

Gravina condivide, dunque, con altri esponenti del pensiero moderno l'ipotesi contrattualistica, anche se imprime a tale visione una impronta più marcatamente giuridica, sostenendo che nell'uomo è inscritto il senso del diritto, grazie a un dono divino atto ad inibire quelle facoltà individuali che esplicitano la ferina *cupiditas*<sup>56</sup>. La struttura portante della società è la famiglia, capeggiata dal *paterfamilias*, che assume un ruolo di carattere politico, poiché rappresenta anche il fondamento dello Stato, costituito dall'unione di più famiglie<sup>57</sup>. Le prerogative del *paterfamilias* sono indagate accuratamente sia per quel che concerne il diritto di vita e di morte esercitato sulla prole sia per quanto si riferisce ai rapporti con la plebe e con i clienti<sup>58</sup>. Da questo punto di vista Gravina si mostra concorde con le teorie espresse da Jean Bodin nella sua opera *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566), nella quale il filosofo di Angers evidenzia pure una dichiarata avversione per le teorie tradizionali, secondo le quali le origini dell'uomo si identificherebbero con la mitica età dell'oro. Bodin, anticipando per l'appunto Gravina (e Vico), teorizza invece un'origine ferina dell'umanità<sup>59</sup>, soffermandosi poi sulle fasi costituenti il passaggio dalla *ferinitas* alla costituzione della civiltà. Qui si registrano alcune differenze fra i due pensatori: Bodin, infatti, sostiene che il passaggio sia avvenuto grazie a tre motivazioni fondamentali, pudore, necessità, provvidenza<sup>60</sup>; Gravina, invece, ipotizza che la principale causa del passaggio sia stata l'utilità. Ad un certo punto, gli uomini capiscono che possono solo trarre vantaggi ad abbandonare lo stato ferino e si organizzano in società civile. Questa è tenuta unita dalle leggi della *publica voluntas* e della *summa potestas*<sup>61</sup>. A parere di Carlo Ghisalberti, Gravina pensa ad uno stadio ferino transitorio ed innaturale, quasi che gli uomini avessero temporaneamente sospeso la loro propensione alla socialità. Proprio la contemplazione di questa come componente innata nell'uomo avvicinerrebbe Gravina a Grozio, anche se si tratta di una somiglianza di idee assai relativa, poiché, in realtà, sempre secondo Ghisalberti, «quello stato di originaria ferinità descritto dal Gravina si accosta forse di più alla tesi vichiana dell'erramento ferino, o dello smarrimento della ragione e riecheggia, per certi

---

<sup>55</sup> G.V. Gravina, *Specimen prisci iuris*, in *Scritti critici e teorici*, cit., pp. 85-86.

<sup>56</sup> È questa l'opinione espressa soprattutto da Carlo Ghisalberti, per il quale, fra l'altro, in Gravina «[l]a norma che regola ogni diritto e quella che distingue in modo assoluto lo *jus civile* è pur sempre la legge naturale, che, nel pensiero dell'autore dello *Specimen prisci iuris*, assume carattere di razionalità ed incarna lo *jus sapientioris*» (C. Ghisalberti, *Gian Vincenzo Gravina giurista e storico*, cit., p. 66).

<sup>57</sup> «ea communicatione familiaris conflatur, atque domestica societas, in qua, naturalis occupationis jure, patrisfamilias naturale, ac familiare fundatur Imperium» (G.V. Gravina, *Originum juris civilis libri tres*, Neapoli, Ex Typographia Felicis Mosca, 1713, II, p. 165).

<sup>58</sup> C. Ghisalberti, *Gian Vincenzo Gravina giurista e storico*, cit., pp. 88-89.

<sup>59</sup> «utraque sane opinio tanto plus habet in se ipsa flagitii quam latrocinium, quanto mito miserius est ac turpius impune legibus quicquam licere, quod ipsa natura nefarium sit haec fuerunt aurea et argentea saecula, quibus homines ferarum more in agris ac silvis dispersi, tantum haberent, quantum per vim et nefas retinere possent, quousque paulatim ab illa feritate ac barbarie sunt ad hanc, quam videmus, morum humanitatem ac legitimam societate revocati» (H.J. Bodini, *Methodus, ad facilem historiarum cognitionem* [1566], Amstelodami, Sumptibus Joannis Ravesteiny, 1650, pp. 318-319).

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> C. San Mauro, *Stato e Libertà in Gian Vincenzo Gravina*, cit., p. 553.

aspetti, la concezione cristiana del peccato originale come elemento di rottura dell'equilibrio posto in essere dalla creazione a vantaggio del genere umano»<sup>62</sup>.

Nel condividere con altri esponenti del pensiero moderno l'ipotesi contrattualistica<sup>63</sup>, relativamente a ciò che concerne le origini della civiltà, dunque, Gravina imprime a tale visione un'impronta più marcatamente giuridica, sostenendo che nell'uomo è inscritto il senso del diritto, grazie a un dono divino, atto ad inibire quelle facoltà individuali che esplicitano la *ferina cupiditas*<sup>64</sup>. Il diritto, allora, è espressione di una ragione comune che, con l'aiuto delle varie volontà, si oppone al dominio della forza belluina e ferina. Dal momento che il diritto è inculcato nella coscienza umana, la norma che lo regola è la legge di natura, la quale ha caratteristiche di razionalità. L'estrema razionalità di cui è permeato il diritto porta a parlare di *jus sapientioris*, sottolineando, in tal modo, la presenza dei sapienti nella preparazione delle leggi. Al di là di tutto, comunque, in Gravina è possibile notare una sorta di compartecipazione fra regime del sapiente ed un criterio consensuale comune. In altre parole, esisterebbe sempre un'unica superiore finalità, contemplante una condivisione fra comando ed esecuzione, mirante alla realizzazione del bene comune<sup>65</sup>. I popoli antichi, secondo Gravina, sono ammirevoli poiché nel loro seno si imposero gli uomini più sapienti che dettarono le regole della società, stabilendo innanzitutto la distinzione fra lecito e illecito, fra giusto e ingiusto.

In questo modo nascono il diritto, garanzia del bene individuale e del bene comune, e il potere, a protezione della pubblica utilità, nonché espressione del *consensus gentium*, vero e proprio vincolo che unisce i cittadini allo Stato. In tutto questo gli uomini danno prova della loro capacità di mettere da parte gli istinti naturali più biechi, indicando l'utilità della società civile e della sottomissione al diritto. Il pensatore di Roggiano, perciò, si può considerare un antesignano dello Stato di diritto, poiché afferma la convinzione che governanti e governati siano in egual misura sottomessi alle leggi.

Gravina esprime sempre una forte considerazione per le leggi che hanno la capacità di arginare la ferinità insita nella natura umana, portando chi esercita il potere alla moderazione e gli uomini comuni al superamento delle loro dannose passioni. In un periodo storico nel quale, in Italia, da più parti si sente invocare la necessità che i regnanti siano insigniti della *potestas absoluta*, le riflessioni graviniane estrinsecano, per contro, la necessità che i detentori della cosa pubblica siano rispettosi loro per primi delle leggi e abbiano rispetto per la libertà dei cittadini e per la sicurezza di questi ultimi.

Il tema del rispetto delle leggi e quello della libertà portano ad affrontare la questione spinosa della tirannide, connessa all'altra, riguardante l'eventuale liceità dei sudditi di opporsi al tiranno. Il problema della tirannide viene affrontato da Gravina sotto due distinti punti di vista: in relazione alla questione riguardante l'anarchia e in relazione a se stessa<sup>66</sup>. Conformemente al primo aspetto, il letterato roggianese preferisce la tirannide all'anarchia, poiché, nonostante i suoi limiti e i suoi enormi difetti, essa quantomeno salvaguarda la convivenza civile. Un po' più complesso risulta l'argomento relativo alla tirannide esaminata in se stessa, per cui Gravina teorizza il principio del "caso per caso". Riflettendo sul fatto che la società civile vive di per sé in una condizione basata su un equilibrio precario, che può essere turbato sia dagli eccessi di chi governa sia da quelli della moltitudine, il filosofo calabrese contempla sia la possibilità che i sudditi, in determinate circostanze, si ribellino al tiranno, in questo allineandosi alle posizioni di Locke, che sosteneva il diritto del popolo a ribellarsi all'arbitrio del tiranno ricorrendo alla resistenza attiva e alla forza<sup>67</sup>, sia la prerogativa che

---

<sup>62</sup> C. Ghisalberti, *Gianvincenzo Gravina giurista e storico*, cit., p. 70.

<sup>63</sup> A. Quondam, *Cultura e ideologia in Gian Vincenzo Gravina*, cit., p. 217.

<sup>64</sup> C. Ghisalberti, *Gianvincenzo Gravina giurista e storico*, cit., p. 65.

<sup>65</sup> Ivi, p. 72.

<sup>66</sup> C. San Mauro, *Stato e Libertà in Gian Vincenzo Gravina*, cit., p. 557.

<sup>67</sup> Locke, infatti, afferma che «[l]à dove la legge finisce, comincia la tirannide, quando la legge sia trasgredita a danno di altri, e chiunque nell'autorità ecceda il potere conferitogli dalla legge e faccia uso della forza che ha al proprio comando

quest'ultimo possa intervenire drasticamente, qualora si verificassero situazioni in cui la libertà popolare si tramuta in arbitraria licenza. L'opposizione nei confronti della tirannide, comunque, appare in più parti della speculazione filosofica graviniana e culmina nella stesura delle cinque tragedie (*Palamede, Andromeda, Servio Tullio, Appio Claudio, Papiniano*) scritte dal letterato roggianese nel 1712. A di là di tutto, Gravina osteggia a tal punto la tirannide da rifiutare con essa anche le teorie di Machiavelli ed ogni forma di machiavellismo che possa condurre ad una sua qualsiasi forma di giustificazione:

Quam dum Plato miserrimam tyrannorum imaginem oculis nostris obiicit, facile sententiam evertit ac rationes refellit illorum, qui suis praeceptis dominationem in sceleribus et fraudibus extruunt, regnandique artem in piraticam ac praedatoriam vertunt, ut a nullo melius quam a Platone Machiavellus, cum suorum decretorum aemulis Obesio, Spinosio et Bodino, prosternatur. Cujus Machiavelli atrox principis et immanis institutio non modo non verax neque utilis, sed neque ignota est neque nova iis qui Teognidis et veterum tragicorum aliorumque poetarum evoluerent libros: quorum sententias Plato Trasymacho sophistae attribuit in libro *De republica*, ut eam invictis rationibus a mentibus hominum extirparet. Unde vulgares rerum civilium praeceptores et impietatis administri, qui sapere supra veteres opinatur, purgamenta illorum et reiculas antiquitatis opiniones, tanquam novum aliquod inventum in Machiavello, cum publicae libertatis communisque tranquillitatis pernicie admirantur<sup>68</sup>.

### 3. Le principali forme di governo dello Stato

Le problematiche fin qui analizzate costituiscono, in un certo senso, il preludio di un altro importante argomento: quello concernente il tipo di Stato migliore. L'ammirazione che il pensatore di Roggiano nutre nei confronti della storia romana giunge al punto di proporre una interpretazione nuova e personale dello stesso diritto dell'antica Roma. Perno di tale visione è costituito dalla volontà di dimostrare che anche durante l'Impero, a Roma, non viene mai meno la libertà, per merito della presenza di un sistema diarchico, nel quale se il potere militare era nelle mani dell'imperatore, il potere civile era nelle mani del senato, cui era sostanzialmente deputata l'*auctoritas* politica: «potestatem omnem Romanorum publicam, jam a Tiberii tempore ad Senatum translata, in civilem, et militarem ab Urbis primordio discessisse»<sup>69</sup>. Fermo restando, dunque, il rispetto per l'antichità romana, che funge da esempio anche per la modernità, Gravina sostiene l'esistenza di tre forme di Stato: Stato semplice («civitas simplex»), Stato misto («civitas mixta»), Stato perturbato («civitas perturbata»). Lo Stato semplice è, in realtà, uno Stato ideale, impossibile da trovare nella realtà, guidato da principi razionali e in maniera saggia; quello perturbato è uno Stato governato senza regole da cittadini privi di senno, caratterizzati da un predominio assoluto dei sensi; in ultimo, lo Stato misto, nel quale si alternano ora una prevalenza dei sensi ora una prevalenza della ragione.

Gravina sofferma la sua attenzione sullo Stato misto – quello che più facilmente trova una applicazione pratica nel mondo reale<sup>70</sup> – che a sua volta è riconducibile a tre tipi di governo: a) *status*

---

per compiere nei riguardi dei sudditi ciò che la legge non permette, cessa, in ciò, d'esser magistrato, e, in quanto delibera senza autorità, ci si può opporre a lui come ci si oppone a un altro qualsiasi che con la forza viola il diritto altrui» (J. Locke, *Due trattati sul governo*, Torino, Utet, 1960, p. 403).

<sup>68</sup> G.V. Gravina, *De instauratione studiorum*, cit., pp. 353-354.

<sup>69</sup> Id., *De Romano Imperio liber singularis*, in *Originum juris civilis libri tres*, cit., p. 353. Su questo punto, cfr. C. Ghisalberti, *Gianvincenzo Gravina giurista e storico*, cit., pp. 108-115; C. San Mauro, *Stato e libertà in Gian Vincenzo Gravina*, cit., p. 559.

<sup>70</sup> La Roma repubblicana è un tipico esempio di Stato misto che traspare analizzando, ad esempio, l'evoluzione delle funzioni espletate dal Senato nel corso del tempo. Inizialmente il Senato era solo espressione dei privilegi degli Ottimati, ma quando la plebe acquisì alcune prerogative, il Senato vide limitato il suo potere dal popolo. Si vedano in merito le riflessioni di C. Ghisalberti, *Gianvincenzo Gravina giurista e storico*, cit., p. 81.

*optimatum*; b) *respublica*; c) *regnum*. Indubbiamente Gravina deve aver riflettuto a lungo sui vantaggi dello Stato misto, anche in considerazione del fatto che tale forma di governo è stata spesso presa in considerazione nel corso della storia<sup>71</sup>. Fra le personalità che nel mondo antico si sono soffermate sull'argomento occorre quantomeno citare Cicerone, che tesse l'elogio del *regimen mixtum*, considerandolo una forma di governo decisamente più stabile dei generi costituzionali definiti semplici<sup>72</sup>. Disquisendo sull'argomento riguardante lo Stato misto su un piano più generale, Piero Venturelli sottolinea che

[n]ella formula «governo misto» coesistono l'idea di una pluralità e quella di unità. Esso, infatti, è contraddistinto da un rapporto fra il "tutto" e le "parti", in cui queste ultime, espressione ciascuna di una determinata forza e potenza, sono consapevoli della necessità di venire ad una mediazione politica. Il governo misto, perciò, sottintende una divisione, una lotta che termini non con la conquista e l'assoggettamento di una "parte" ad opera di un'altra, bensì con la costante tensione dialettica fra loro. Già da questi elementi si comprende come la costituzione mista sia caratterizzata da ambivalenze; in primo luogo vive di concordia e di tensioni; in secondo luogo, mentre cerca di opporsi allo scorrere rovinoso del tempo, rivela anche una certa fiducia nel futuro e nella capacità di "ospitare" la storia<sup>73</sup>.

Tali argomentazioni devono essere state sicuramente ben ponderate da Gravina, ragion per cui, tornando alle distinzioni da lui operate, lo *status optimatum* è una forma governativa nella quale la direzione è affidata alla nobiltà, gli Ottimati, nella quale però occorre che vi sia un sostanziale accordo con il popolo, al fine di realizzare un equilibrio fra le varie classi sociali. È bene precisare che, con forte senso realistico, Gravina ritiene che, per ciascuna forma di governo, le istituzioni siano fatalmente destinate a corrompersi, a causa dell'imperversare delle passioni umane, che finiscono col generare un corso circolare dell'evoluzione della società<sup>74</sup>. Ragion per cui, per lo *status optimatum* la possibile degenerazione si potrebbe verificare qualora il governo passasse dai più saggi ai più ricchi, trasformando il governo in oligarchia.

Il governo della *respublica* sarebbe ottimale sempre che i cittadini, liberi da ogni condizionamento fisico e morale, obbedissero solamente alle leggi e alla ragione divina. Il fulcro di questa tipologia politica è costituito dal Senato che, secondo Gravina, dovrebbe essere composto in parte da nobili in parte da plebei scelti fra i più saggi, fermo restando che tutti i cittadini devono essere chiamati a partecipare attivamente alla cosa pubblica. La degenerazione di questa forma di governo potrebbe derivare da un'assolutizzazione della libertà, con il conseguente sopravvento della corruzione dell'animo umano, e condurre alla tirannide.

Il governo del *regnum*, infine, è quello monarchico che, secondo Gravina, è il migliore in quanto è il più rispondente alle caratteristiche del suo tempo. Certo, il filosofo di Roggiano è consapevole della possibilità che questo tipo di governo possa facilmente degenerare in tirannide e, proprio per questo motivo, si affretta ad evidenziare i requisiti basilari che un monarca deve possedere. Innanzitutto, egli deve agire in base alle leggi, secondo giustizia e nell'interesse pubblico; inoltre, deve possedere una natura filosofica che può essergli di grande aiuto al fine di operare con saggezza. In ogni caso, per ovviare agli eventuali eccessi che possono turbare l'animo umano,

---

<sup>71</sup> Tra i più recenti studiosi che si sono soffermati sull'argomento, si segnalano P. Venturelli, *La costituzione mista e il "mito" di Venezia nel Rinascimento. Alcune considerazioni sugli scritti etico-politici di Donato Giannotti e di Gasparo Contarini*, in D. Felice (a cura di), *Studi di storia della cultura. Sibi suis amicisque*, Bologna, Clueb, 2012, pp. 135-182, in particolare pp. 138-143; D. Taranto, *La miktè politéia tra antico e moderno. Dal "quartum genus" alla monarchia limitata*, Milano, Franco Angeli, 2006; D. Felice (a cura di), *Governo misto. Ricostruzione di un'idea*, Napoli, Liguori, 2011; A. Riklin, *Machtteilung. Geschichte der Mischverfassung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.

<sup>72</sup> Cfr. P. Venturelli, *La costituzione mista e il "mito" di Venezia nel Rinascimento*, cit., p. 140.

<sup>73</sup> Ivi, p. 136.

<sup>74</sup> C. San Mauro, *Gravina Gian Vincenzo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LVIII, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2002, pp. 756-764.

Gravina, con grande buon senso, ritiene utile apportare dei correttivi alla monarchia, suggerendo limitazioni al potere sovrano, attraverso il fondamentale contributo del ceto medio, cui Gravina affida un compito di primo piano nell'ordinamento dello Stato. Il filosofo calabrese, dunque, rilancia la distinzione, elaborata nell'antichità da Platone<sup>75</sup> e da Aristotele<sup>76</sup>, fra esercizio legale ed esercizio illegale o arbitrario del potere. Sotto questo aspetto, Gravina sembra da diversi punti di vista anticipare Montesquieu, che considererà indispensabile creare forze o «poteri intermedi» atti a frenare il potere del sovrano, onde scongiurare una possibile deriva dispotica<sup>77</sup>. Certo, in Gravina manca la tendenza a stabilire in maniera quasi scientifica distinzioni e sfumature fra ordinamenti politici, come accade nel Bordoiese<sup>78</sup>; tuttavia, il pensatore calabrese, al pari del filosofo francese, mostra di essere attento nella definizione dei vari modi di esercizio del potere, al fine di raggiungere una ottimale impostazione dello Stato. Né i plebei, secondo Gravina, inclini alla servitù in quanto poco avvezzi all'uso della ragione<sup>79</sup>, né i nobili, poiché facilmente tendenti alla superbia dovuta alla loro superiorità sociale, possono rappresentare un valido contrappeso alla sovranità regia. Sarà quindi opportuno potenziare il ceto medio, a cui affidare il ruolo di calmiera e di equilibrio sociale e politico, come si deduce dal seguente passo:

si nihil inter plebejos, et nobiles interponatur, ipsique invicem committantur; aut alterum genus ab altero deprimetur, aut assidus seditionibus misere fluctuabunt. Hinc numerus augendus eorum, qui medii status cives appellantur: quorum propter mediocritatem divitiarum, et educationem inter literas, et liberales artes animus ita componitur, ut neque vilescat egestate, neque opulentia tumeat, neque communi plebejorum, et nobilium morbo ignorantia obstupescat. Hujusque status cives libramentum sunt plebis, et nobilitatis: nam contra exultantem nobilitatem ordo hic plebi adjunctus utiliter opponetur<sup>80</sup>.

Da questo punto di vista, dunque, Gravina concorda con Aristotele, il quale affermava che in concreto, dati gli uomini così come sono, la forma migliore di governo fosse la «politìa», una via di

---

<sup>75</sup> Platone afferma: «Dal governo di uno, dicevamo, derivano il governo regio e quello tirannico; da quello dei pochi, poi, l'aristocrazia, dal nome augurale, e l'oligarchia; ancora, dal governo dei molti abbiamo tratto, dandole allora un solo nome, la democrazia. Ma ora dobbiamo riconoscere che anche questa è, a sua volta, duplice» (Platone, *Politico*, a cura di M. Migliori, Milano, Bompiani, 2001, p. 207, 302d-e).

<sup>76</sup> Aristotele, *Retorica*, introduzione di F. Montanari, testo critico, traduzione e note a cura di M. Dorati, Milano, Mondadori, 1996, pp. 66-67, I, 8, 1366a 1-2; Id., *Politica*, cit., p. 85, III, 8, 1279b 16-18; p. 135, IV, 10, 1295a 15-17; p. 181, V, 10, 1310b 18-20.

<sup>77</sup> D'altro canto, Montesquieu conosceva molto bene il pensiero di Gravina e la sua opera, di cui aveva pubblicato un «extrait» andato perduto, tanto è vero che cita espressamente il filosofo di Roggiano nel suo capolavoro, sostenendo: «Outre le droit des gens qui tregarde toutes les sociétés ne sauroit subsister sans un gouvernement. *La réunion de toutes les forces particulieres*, dit très-bien Gravina, *forme ce qu'on appelle l'ETAT POLITIQUE*»; e poco più sotto, continua affermando che «[I]es forces particulieres ne peuvent se réunir, sans que toutes les volontés se réunissent. *La réunion de ces volontés*, dit encore très-bien Gravina, *est ce qu'on appelle l'ETAT CIVIL*» (Montesquieu, *De l'Esprit des loix*, in Id., *Tutte le opere [1721-1754]*, traduzione italiana annotata con testo francese a fronte, a cura di D. Felice, Milano, Bompiani, 2014, p. 918). Le citazioni di Montesquieu sono desunte dalle *Origines iuris civilis*, II, 17 («Atque his e voluntatibus, et viribus in unum confluentibus, publica voluntas conflatur, summaque potestas») e II, 18 («Quoniam ea potestas extitit e confusis omnium viribus; et lex universorum complexa voluntates, rationem singulorum, et potestatem in se conditas perpetuo conservat. Unde qui lege involvitur non aliena vi, sed sua voluntate, suaque imperii portione gubernatur»). Riferimenti più o meno espliciti a Gravina, da parte del filosofo francese, vi sono pure in *Mes pensées*: cfr. Montesquieu, *Mes pensées*, in Id., *Scritti postumi (1757-2006). I miei pensieri – I miei viaggi – Saggi – Romanzi filosofici – Memorie e discorsi accademici – Poesie*, traduzione italiana annotata con testo francese a fronte, a cura di D. Felice, Milano, Bompiani, 2017, pp. 2314, 2360, 2394 e 2396.

<sup>78</sup> Si veda, in proposito, D. Felice, *Introduzione a Montesquieu, Tutte le opere (1721-1754)*, cit., p. XCII; Id., *Montesquieu e i suoi lettori*, Milano-Udine, Mimesis, 2014.

<sup>79</sup> Gravina sembra aver riflettuto molto su un passo del *De legibus* di Cicerone, in cui si afferma: «Nimia potestas est tribunorum plebis. Quis negat? Sed vis populi multo saevior multoque vehementior, quae ducem quod habet, interdum lenior est, quam si nullum haberet. Dux enim suo se periculo progredi cogitat; populi impetus periculi rationem sui non habet» (M. Tullii Ciceronis, *De legibus libri tres*, Lipsiae, Apud Franciscum Vahlenum, 1871, III, 10, 23, pp. 145-146).

<sup>80</sup> G.V. Gravina, *Originum iuris civilis libri tres*, cit., III, p. 28.

mezzo fra oligarchia e democrazia, che sostanzialmente è una costituzione che valorizza il ceto medio<sup>81</sup>. Tale visione coincide perfettamente, del resto, con l'avanzata del *ceto civile* nel Regno di Napoli, fra Seicento e Settecento<sup>82</sup>, cui era affidato il compito di agire in funzione anticuriale e antibaronale, allo scopo di garantire una maggiore libertà ed un sostanziale svecchiamento della società e della politica.

Per il buon funzionamento della società, secondo Gravina, dovrebbero sempre più emergere i giuristi, in quanto portatori del diritto e depositari delle leggi, attraverso le quali essi possono adeguatamente esercitare un'azione di controllo sullo stesso sovrano<sup>83</sup>. Sia nelle *Origines juris civilis* sia nel *De Imperio et iurisdictione* risulta chiara la questione riguardante la divisione dei poteri nel rispetto delle specifiche competenze. Ragion per cui, se al re spetta l'esercizio dell'*imperium*, ai magistrati attiene quello della *iurisdictione*<sup>84</sup>. In ogni caso, Gravina mantiene sempre viva la speranza che il potere sia esercitato non in virtù dell'autorità o dell'appartenenza ad una illustre famiglia, ma per mezzo di una aristocratica visione culturale, nella quale a governare sia il sapiente, che, essendo dotato di una mente più sviluppata degli altri, è pure capace di perseguire il bene comune, innalzando così i valori dell'intera *civitas* al di sopra delle insane aspirazioni dei singoli<sup>85</sup>.

---

<sup>81</sup> «È chiaro, dunque, che la comunità statale migliore è quella fondata sul ceto medio e che possono essere bene amministrati quegli stati in cui il ceto medio è numeroso e più potente, possibilmente delle altre due classi [...]. Comunque è chiaro che la forma media di costituzione è la migliore: essa sola non è sconvolta da fazioni, perché dove il ceto medio è numeroso, non si producono affatto fazioni e dissidi tra i cittadini» (Aristotele, *Politica*, cit., IV, 11, 1295b-1296a, p. 137).

<sup>82</sup> «È adoperando l'arma acuminatissima ed efficace dell'interpretazione che la *respublica* dei togati aveva conseguito le sue vittorie più significative» (P.L. Rovito, *Respublica dei togati. Giuristi e società nella Napoli del Seicento*, vol. I [l'unico uscito, dal titolo *Le garanzie giuridiche*], Napoli, Jovene, 1981, p. 376).

<sup>83</sup> Anche per quanto riguarda il modo di intendere la giustizia è possibile trovare un parallelismo fra Gravina e Montesquieu, per il quale, come sostiene Domenico Felice, «[l]a giustizia [...] è, al pari della maggior parte delle virtù, un rapporto degli uomini fra loro. Tuttavia, diversamente da altre virtù, come ad esempio l'amicizia, l'amor di patria o la pietà, le quali sono un rapporto particolare, perché riguardano o coinvolgono solo un numero circoscritto di individui [...], la giustizia è un rapporto generale, in quanto è rivolta a tutti gli uomini indistintamente» (D. Felice, *Montesquieu e i suoi lettori*, cit., p. 43).

<sup>84</sup> C. San Mauro, *Stato e Libertà in Gian Vincenzo Gravina*, cit., pp. 564-565.

<sup>85</sup> *Ibidem*.