

LA FILOSOFIA POLITICA DI MACHIAVELLI

a cura di
Giulio M. Chiodi e Roberto Gatti



Il limnisco
CULTURA E SCIENZE SOCIALI
Per i classici della filosofia politica

FrancoAngeli

Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con



La versione completa dell'e-book (a pagamento) è leggibile con Adobe Digital Editions. Per tutte le informazioni sulle condizioni dei nostri e-book (con quali dispositivi leggerli e quali funzioni sono consentite) consulta [cliccando qui](#) le nostre F.A.Q.



Il limnisco - Cultura e scienze sociali

Comitato scientifico: Giulio M. Chiodi (coordinatore), Luigi Alfieri, Claudio Bonvecchio, Jole Buccisano, Roberto Escobar, Vanda Fiorillo, Roberto Gatti, Alberto Giasanti, Giuliana Parotto, Virgilio Mura

La collana si propone di pubblicare testi, monografici e collettanei, che affrontino temi e strumenti di interpretazione delle strutture e delle dinamiche politiche, sociali e giuridiche.

In particolare curerà la valorizzazione di quegli studi che, attraverso l'indagine tanto sui fenomeni quanto sulle opere di pensiero, siano attenti al ripensamento di categorie filosofiche, politiche, antropologiche e sociali, all'analisi dei linguaggi e dei comportamenti normativi, ai rapporti tra cultura ed ambiente e alle ricerche sulla simbolica e le componenti mitiche della vita sociale.

La collana ha carattere scientifico, ma potrà anche ospitare scritti di natura più divulgativa, purché di alta qualificazione culturale.

I percorsi e gli strumenti si presentano diversificati ma il vero obiettivo delle conoscenze ha un'unica meta, come simboleggiato dal limnisco, antico segno che stava ad indicare che un medesimo significato può avere molteplici interpretazioni.

Tutti i volumi pubblicati nella collana sono sottoposti a un processo di *peer review* che ne attesta la validità scientifica.

Il volume è stato pubblicato con fondi PRIN 2010-2011 – Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Perugia.

**LA FILOSOFIA
POLITICA
DI MACHIAVELLI**

a cura di
Giulio M. Chiodi e Roberto Gatti

FrancoAngeli

Giulio M. Chiodi, è professore ordinario di discipline di filosofia della politica e del diritto, insegnate nel corso degli anni presso le Università di Milano, Pavia, Messina, Federico II e Suor Orsola Benincasa di Napoli e dell'Insubria di Varese. Presiede alcuni comitati scientifici per gli studi di simbolica, coordinando attività di formazione scientifica e curando collane specialistiche, come "Miti, simboli, politica" e "Scriptorium di Heliopolis". Dirige la rivista "Heliopolis". I suoi scritti, che figurano in riviste ed opere collettanee anche a sua cura, si occupano principalmente di filosofia, politica, diritto e scienze della cultura. Tra le sue monografie si segnalano: *La giustizia amministrativa nel pensiero politico di Silvio Spaventa* (1969); *Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di T. Hobbes* (1970); *Orientamenti di filosofia politica* (1974); *Weimar. Allegoria di una repubblica* (1979); *La menzogna del potere* (1979); *Tacito dissenso* (1990); *Equità. La regola costitutiva del diritto* (2000); *Teoresi dei linguaggi concettuali* (2000); *Europa. Universalità e pluralismo delle culture* (2002); *Propedeutica alla simbolica politica*, 2 voll. (2006, 2010); *Speculum Symbolicum* (2010); *La coscienza liminare* (2011) e *Speculum symbolicum I. Allegorie, axis sui, gioco* (2014).

Roberto Gatti è professore ordinario di Filosofia politica nel Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Perugia. È stato presidente, negli anni 2005-2006, della Società italiana di Filosofia politica. È responsabile della Sezione filosofica del Dipartimento di Filosofia, Linguistica e Letteratura dell'Università di Perugia. Tra i suoi volumi più recenti: *Il "male politico". La riflessione sul totalitarismo nella filosofia del Novecento* (2000); *Il chiaroscuro del mondo. Il problema del male tra moderno e post-moderno* (2002); *"L'impronta di ciò che è umano". Saggi di filosofia* (2006). Ha curato una nuova edizione critica del *Contratto sociale* di J.-J. Rousseau (2005) e, con G. Marini e G. M. Chiodi, i volumi collettanei che costituiscono la sezione "Per i classici della filosofia politica" della Collana "Il Limnisco" (finora usciti i volumi su Kant, Hegel, Platone, Locke, Hobbes, Rousseau). Ha partecipato, con varie voci di argomento politico, alla nuova edizione dell'*Enciclopedia filosofica*, Bompiani (2006). Ha redatto, per le edizioni La Scuola di Brescia, il manuale *Filosofia politica* (2007, 2011). Ha pubblicato, inoltre, *Politica e trascendenza. Saggio su Pascal* (2010); *Rousseau. Il male e la politica* (2012); *Storie dell'anima. Le Confessioni di Agostino e Rousseau* (2012); *Il popolo dei moderni. Storia di una finzione* (2013) e *Rousseau (Un profilo)* (2014).

Copyright © 2016 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

Introduzione.

La differenza di Machiavelli. Realtà e prassi politica, di *Giovanni Fiaschi* pag. 7

Parte I

Tracce del Machiavelli epicureo: tra ‘vivere politico’ e ‘ripigliar lo stato’, di *Gianfranco Borrelli* » 33

Machiavelli e la politica tra verità e immaginazione, di *Laura Bazzicalupo* » 58

Machiavelli: la storia come *magistra exemplorum* e custode dell’esperienza politica, di *Giulio Maria Chiodi* » 71

Machiavelli e i classici, di *Giovanni Giorgini* » 102

Parte II

Filosofia del segreto e dialettica del disvelamento in Machiavelli. Un confronto fra *Il Principe* e le commedie, di *Marina Calloni* » 129

“Acque e terre incognite”: sulla modernità di Machiavelli, di *Roberto Gatti* » 142

Machiavelli e Savonarola: alcune considerazioni, di *Giuseppe Goisis* » 149

Machiavelli e Platone: armonie dissonanti, di *Anna Jellamo* » 159

La semantica della gratitudine nel pensiero politico di Machiavelli, di <i>Diego Lazzarich</i>	pag. 165
Sapere e non potere: la sfortuna di Machiavelli, di <i>Maria Chiara Pievatolo</i>	» 177
La cultura di Machiavelli, di <i>Luciano Priori Friggi</i>	» 184
Machiavelli, linguaggio e potere nel <i>Discorso intorno alla nostra lingua</i> , di <i>Lorenzo Rustighi</i>	» 192
<i>Nella mia ora di libertà</i> . Da una lettera di Machiavelli a Vettori, qualche nota circa la «verità effettuale della cosa», di <i>Domenico Scalzo</i>	» 202
La <i>salus populi</i> tra Cicerone e Machiavelli, di <i>Diana Thermes</i>	» 215

Parte III

Machiavelli e Lucrezio in una prospettiva Straussiana, di <i>Raimondo Cubeddu, Stefano Perfetti</i>	» 221
Machiavelli nello specchio degli interpreti contemporanei, di <i>Nico De Federicis</i>	» 236
Il concetto di <i>vera fortuna</i> nel pensiero politico di Christian Weisse: una critica a Machiavelli, di <i>Gianluca Dioni</i>	» 245
Suárez <i>versus</i> Machiavelli? Un confronto sul concetto di <i>prudencia politica</i> , di <i>Cintia Faraco</i>	» 254
Machiavelli nostro contemporaneo? A partire dal recente <i>republicanism</i> , di <i>Virginio Marzocchi</i>	» 263
Governare l'immaginazione? Rousseau e Sade interpreti di Machiavelli, di <i>Marco Menin</i>	» 271
Un congedo, ma non una conclusione, di <i>Stefano Petrucciani</i>	» 281

Introduzione.

La differenza di Machiavelli. Realtà e prassi politica

di Giovanni Fiaschi

Dalla stesura del *De principatibus* sono trascorsi cinquecento anni e ancora non abbiamo una risposta definitiva e da tutti condivisa sulla natura del pensiero di Machiavelli e sul suo rapporto con il fare filosofia “sulla” politica o “a partire” dall’esperienza politica. Per qualcuno Machiavelli è il punto di riferimento più autentico del pensare politico moderno, per altri il suo rapporto con la filosofia politica, per quanto rilevante, non è tuttavia essenziale, sicché nell’itinerario del pensiero politico dei moderni Machiavelli non costituirebbe un riferimento indispensabile. Si potrebbe osservare che l’attualità di questi dissensi e la stessa radicale contrapposizione che in questa diversità di vedute si esprime testimonia della grandezza dell’autore, irriducibile proprio per questo ad una immagine soltanto del suo pensiero.

Ma l’ammirazione non è di per sé una risposta alla questione della natura filosofica di questo pensiero: nessuno può essere grande in ogni aspetto del pensiero e ciò vale per Machiavelli come per qualsiasi illustre uomo del passato. D’altro canto, guardando indietro l’esperienza di questi cinquecento anni di prassi politica e le domande che le necessità della prassi attuale ci pongono, più ancora che misurare la statura di Machiavelli a noi interessa sapere se il mondo della politica che si esprime nelle sue opere sia un mondo che ha ancora a che fare con il nostro, oppure se fra il tempo di Machiavelli e il nostro si è ormai frapposta una differenza epocale, per cui dobbiamo intendere la sua lezione collocandola in una prospettiva che non ci coinvolge più direttamente.

In fondo il dubbio che Machiavelli non sia davvero un filosofo politico, come anche il dubbio circa il rapporto fra il suo modo di guardare l’esperienza politica e il nostro non hanno solo un significato culturale o un interesse storiografico, la questione è invece essenzialmente pratica e verte su come noi ci interroghiamo sulla politica con l’intento di intervenire per cambiarla. Ché questo almeno, l’istanza del cambiamento, appartiene di sicuro anche al pensiero di Machiavelli e ne costituisce anzi uno dei caratteri più propri.

Mentre d'altro canto si potrebbe osservare che prendendo posizione su Machiavelli si viene inevitabilmente mostrando anche la propria prospettiva di pensiero, come pure – quando il giudizio trova un più vasto consenso – lo spirito stesso del tempo in cui questo giudizio è stato espresso.

Machiavelli, come pochi altri, è stato accompagnato nei secoli da esecrazione e da entusiasmo, così come da numerosi fraintendimenti di senso opposto. Machiavelli non disse mai che «il fine giustifica i mezzi»¹, anche se già dal cinquecento il suo pensiero fu associato al “machiavellismo” e alla “Ragion di Stato”². Mentre, di contro, nell’interpretazione “repubblicana” il suo pensiero è stato inteso come critica del dispotismo³ e la suggestione di questa idea, che affascino i romantici, trova eco anche in Antonio Gramsci⁴ e in altri dopo di lui. Se non per altro, almeno per queste interpretazioni discordanti rileggere Machiavelli ci impone comunque una presa di posizione filosofica, ci provoca a riflettere sul fondamento della sovranità, sulla giustizia politica, sulla libertà e, prima ancora, sulla politica come prassi.

Ma se Machiavelli ha a che fare con i filosofi e la filosofia non per questo soltanto possiamo senz’altro concludere che egli è da annoverare fra i filosofi politici. La sua prosa, per quanto affascinante, rifugge dallo stile e dalla precisione nel determinare i concetti che sono propri dell’argomentazione filosofica, né egli manifesta alcun interesse a discutere tesi filosofiche. Vi sono anzi buone ragioni per pensare che non avrebbe accettato di buon grado di lasciarsi includere nel novero dei filosofi⁵, anche se non si può dire che egli

1. Questo detto (*Exitus acta probat*) risale probabilmente ad Ovidio, *Heroides*, II, 85.

2. Per un quadro storico-critico del rapporto fra il pensiero di Machiavelli e la sua deformazione strumentale ad opera del “machiavellismo” cfr., in particolare, G. Borrelli, *Machiavelli e gli scrittori della ragion di Stato: dialogando con Foucault*, in L. Bianchi - A. Postigliola (a cura di), *Dopo Machiavelli/Après Machiavel*, Liguori, Napoli 2008, pp. 91-110. Sul machiavellismo sono interessanti le considerazioni di C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*, Gallimard, Paris 1972, pp. 73-92 e 157-162.

3. Già Traiano Boccalini nei *Ragguagli di Parnaso* (1613) fa trapelare il dubbio che le vere intenzioni di Machiavelli fossero queste (Centuria prima, LXXXIX) e ancora più apertamente in questo senso si esprime nel *Tractatus Politicus* (1677) Spinoza (c. V, § 7). La tesi è poi enunciata apertamente nell’*Encyclopédie* (voce *Machiavelisme*, attribuita a Diderot) e in Rousseau (*Du Contract Social*, III, VI: «*Le Prince de Machiavel est le livre des républicains*»); donde in seguito il culto romantico di Machiavelli nemico dei tiranni.

4. Su questo punto della lettura gramsciana sono interessanti le osservazioni di Lefort, *Le travail de l'oeuvre*, cit., pp. 240 ss.

5. Lo si può indurre dalla lettura di questo passo delle *Istorie Fiorentine*: «Onde si è dai prudenti osservato come le lettere vengono dietro alle armi, e che nelle provincie e nelle città prima i capitani che i filosofi nascono. Perché avendo le buone e ordinate armi partorito vittorie, e le vittorie quiete, non si può la fortezza degli armati animi con il più onesto ozio che con quello delle lettere corrompere; né può l’ozio con il maggiore e più pericoloso inganno che con questo nelle città bene institute entrare. Il che fu da Catone, quando in Roma Diogene e Carneade filosofi, mandati da Atene oratori al Senato, vennero, ottimamente cognosciuto; il quale, veggendo come la gioventù romana cominciava con ammirazione a seguirarli, e cognoscendo il male che da quello onesto ozio alla sua patria ne poteva risultare, provide che niuno filosofo potesse essere in Roma ricevuto» (N. Machiavelli, *Istorie Fiorentine*, a cura di

nutrisse un disprezzo indiscriminato per ogni filosofia, dal momento che in più luoghi delle sue opere si incontrano manifestazioni di rispetto e perfino di ammirazione per molti pensatori dell'antichità classica ed ellenistica.

Moreau osserva che ciò che Machiavelli dice riguarda i filosofi, ma come una provocazione che viene dall'esterno e costringe i filosofi a cambiare ciò che avevano cominciato a dire senza di lui⁶. Machiavelli dunque non fa parte dei "filosofi", ma comunque ha a che fare con ciò che essi fanno o vorrebbero fare, con la filosofia. Si potrebbe anche radicalizzare quel che dice Moreau e sostenere che per ciò stesso i filosofi e la "loro" filosofia hanno bisogno di questo "esterno", che senza la sua differenza – e tante altre differenze che vengono da "altrove" – non riuscirebbero ad essere quello che cercano di essere. Per meglio intendere il senso della differenza di Machiavelli rispetto ai "filosofi" – o meglio, rispetto a quel modo di far filosofia a cui egli resta "esterno" – un punto di partenza quasi ovvio è la famosa professione di metodo del capitolo XV del *Principe*⁷.

1. «Verità effettuale» e «immaginazione»

La contrapposizione della «verità effettuale della cosa» alla «immaginazione di essa» è stata letta normalmente come una istanza realistica e in generale non si può negare che questo sia il primo significato che si coglie, come contrapposizione fra ciò che, aderendo alle cose come effettivamente sono, è vero e ciò che, costruendo una immagine delle cose, non ne coglie la verità. Ma in cosa consiste questa "effettualità" della cosa che per questo si può dire vera? Chiedere questo sembra non significhi altro se non porre la domanda sulla natura del reale, che è indubbiamente una delle domande più "filosofiche" che si possano porre. Eppure Machiavelli qui non sta enunciando

A. Montecchi - C. Varotti, Edizione Nazionale delle Opere di N. Machiavelli, Sezione II – *Opere Storiche*, Salerno Editrice, Roma 2010, I, V, c. 1, pp. 449-450).

6. «Ce qui dit Machiavel concerne donc les philosophes. Son discours qui, loin de continuer le leur, prétend au contraire changer d'élément, qui les déclare nuisibles même, cependant ne leur est pas indifférent. Il leur est extérieur, certes, mais de l'extérieur les contraint à transformer ce qu'ils avaient commencé à dire sans lui» (P.-F. Moreau, *Machiavel ou la philosophie*, in "Revue Philosophique", 1999, p. 5).

7. «Ma, sendo l'intento mio, scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare drieto alla verità effettuale della cosa, che alla immaginazione di essa. E molti si sono immaginati repubbliche e principati, che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero, perché elli è tanto discosto da come si vive a come si dovrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si dovrebbe fare, impara più presto la ruina che la preservazione sua: perché uno uomo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene che ruini fra tanti che non sono buoni. Onde è necessario a uno principe, volendosi mantenere, imparare a potere essere non buono et usarlo e non usarlo secondo la necessità» (N. Machiavelli, *Il Principe (De Principatibus)*, a cura di M. Martelli, Edizione Nazionale delle Opere di N. Machiavelli, Sezione I – *Opere Politiche*, vol. I, Salerno Editrice, Roma 2006, c. XV, pp. 215-216).

do una teoria del reale, anzi di certo avrebbe respinto come ozioso e – soprattutto – dannoso impegnarsi a fare qualcosa del genere.

Per intendere cosa davvero voglia dire Machiavelli si deve partire dalla riflessione su cosa si intenda qui per «immaginazione». Che nella realtà politica l'immaginazione giochi un ruolo determinante è chiaro a chiunque consideri non le teorie, ma la storia degli accadimenti politici, e ciò appariva indubbiamente vero anche a Machiavelli. In molti passi delle sue opere dell'immaginazione si parla come dello strumento di persuasione di cui un attore politico si avvale per perseguire i suoi fini. Così, mentre in certi luoghi Machiavelli mette sull'avviso contro le conseguenze dannose della falsa immaginazione⁸, in altri mostra come l'apparenza o anche l'immagine falsa sia da usare come mezzo efficace per convincere della bontà o comunque del valore del principe o in genere dell'attore politico⁹.

La differenza sembra risiedere nel punto di vista, se è quello di chi soccombe nella lotta politica o quello di chi consegue un vantaggio o un successo: all'attore politico – sia esso individuale o collettivo, principe o repubblica – incombe il compito di operare “virtuosamente” per conseguire i suoi fini particolari, usando dell'apparenza e fuggendo dagli errori indotti dalla falsa immaginazione. Si deve distinguere fra l'«immaginazione della cosa», di cui si parla nel passo del c. XV del *Principe*, e questa dimensione dell'immaginario. In quest'ultimo caso la differenza fra utile e dannoso deve essere riconosciuta dalla «prudente» e «virtuosa» valutazione dell'attore politico, attraverso la concreta consapevolezza delle circostanze particolari del suo agire. Dove invece l'«immaginazione della cosa» è il prodotto della astratta imposizione di una visione complessiva del mondo, una determinata concezione del reale, che si pensa di poter sovrapporre e sostituire alla «verità effettuale» proprio perché ci si rappresenta questa visione totalizzante del mondo come fonte oppure come risultato di una “teoria” generale del reale. Si potrebbe dire che questa «immaginazione della cosa» – astratta in quanto sempre teorica e non pratica – è l'immaginazione *del* politico, nel duplice senso di immaginazione di cosa sia un “politico” e di immaginazione che il politico si fa della realtà; da non confondere quindi con l'immaginazione *nella* politica, che è appunto l'uso – che come tale può essere o non essere “virtuoso” – dell'immaginario da parte di chi mette in atto la prassi politica.

Per intendere più chiaramente il senso di queste distinzioni si deve considerare la natura della letteratura politica da cui Machiavelli prende qui le distanze, ossia la letteratura degli *specula principis*, che nel tardo medioevo e nel primo rinascimento rappresentavano il tentativo di tradurre nel nuovo

8. Così ad esempio in N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di F. Bausi, Edizione Nazionale delle Opere di N. Machiavelli, Sezione I – *Opere Politiche*, vol. II, Salerno Editrice, Roma 2001, l. I, c. LIII, p. 250 e l. III, c. 6, p. 585.

9. Così ad esempio in Machiavelli, *Discorsi*, cit., l. I, c. 12, pp. 84-85; Machiavelli, *Il Principe*, cit., c. XVIII, pp. 239-241, c. XXI, p. 285.

linguaggio umanistico l'universalismo dell'etica politica medievale¹⁰. Contro la rappresentazione di questo tardo universalismo nella letteratura politica il Fiorentino prende posizione in nome della "effettualità" della «cosa», cioè di una visione del mondo che non ammette più la comprensiva coerenza dell'età di mezzo. Nella locuzione «verità effettuale della cosa» si può cogliere, suscitata dalla stessa polemica contro le immaginarie rappresentazioni di «repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero», la volontà di sconcertare, alludendo ad un modo di pensare la verità che confligge con la concezione – che era stata anche della tradizione tomista – della verità come corrispondenza. In Machiavelli la «verità effettuale» è «della cosa» perché altro non è se non contingente riscontro del dato di esperienza con gli attuali accadimenti, senza che nulla possa garantire una permanente corrispondenza o una ripetuta verifica; della «verità effettuale» è propria anche l'evidenza che mostra come la «fortuna» giochi negli eventi umani in generale e in quelli politici in particolare un ruolo determinante quanto imponderabile¹¹.

Ma se la «verità effettuale della cosa» è una professione di metodo che non deve essere ridotta ad una mera o generica presa di posizione realistica, dobbiamo anche osservare che con ciò Machiavelli mostra di collocarsi in un luogo epocale posto su un esile confine fra due visioni del mondo. Da un lato Machiavelli ci dice che il suo pensiero non ha nulla a che fare con le edificanti immagini degli *specula principis* degli altri autori politici del rinascimento, costruite intorno alla rappresentazione della *virtus* del governante, che Pontano voleva fondata su *justitia, pietas, liberalitas e clementia*¹². Nel prendere posizione contro l'astrattezza di queste costruzioni politiche solo immaginarie il Fiorentino respinge un modo di pensare la politica che raccorda in sostanziale continuità la visione medievale e quella di molti scritti politici a lui contemporanei: ancora negli *specula principis* del suo tempo il

10. Sul rapporto fra gli *specula principis* di questo periodo storico e il pensiero di Machiavelli cfr. R. Hariman, *Composing Modernity in Machiavelli's Prince*, in "Journal of the History of Ideas", 1989, pp. 3-29, nonché l'ampio capitolo *Republican virtues in an age of princes*, in Q. Skinner, *Visions of Politics. Volume II. Renaissance Virtues*, Cambridge U.P. 2002, pp. 118-159.

11. Così si dovrà dire che l'attore politico machiavelliano può essere accusato di poca accortezza o di non aver tenuto conto in modo adeguato degli esempi della storia passata, ma il suo insuccesso come il suo successo non possono esser ricondotti alla maggiore o minore coerenza razionale della sua azione politica. La virtù non si identifica con la razionalità previsionale, ma con un complesso concorrere di prudenza, coraggio, aggressività, conoscenza storica, conoscenza degli uomini, intuito politico. Per questo ci pare riduttivo ricondurre l'idea di «verità effettuale» alla verifica empirica negli effetti ovvero alla coerenza. Diversamente su ciò – pur con precisazioni e distinguo – V. Raspa, *Della «verità effettuale della cosa» e del riscontrare le cose. Riflessioni intorno al XV capitolo del Principe*, in F. Del Lucchese - L. Sartorello - S. Ventin (a cura di), *Machiavelli: immaginazione e contingenza*, ETS, Pisa 2006, pp. 150-184.

12. G. Pontano, *De Principe*, in E. Garin (a cura di), *Prosatori Latini del Quattrocento*, Ricciardi, Milano-Napoli 1952, p. 1024.

principe è rappresentato come il “buon sovrano”, con qualche differenza ma comunque – come già il governante giusto del medioevo – in pio accordo con il disegno provvidenziale divino e con il suo senso universale¹³.

La presa di posizione di Machiavelli non è tuttavia soltanto una rivolta contro l'ordine normativo dell'etica tradizionale, condiviso dalle raffigurazioni rinascimentali dell'etica politica. La formula della «verità effettuale» vale ad introdurre, nel linguaggio volutamente non “filosofico” di questo autore, una nuova prospettiva antropologica che mira a districarsi dagli schemi teorici dell'«immaginazione», con la loro vana pretesa di imporre sul reale la rappresentazione teorica di un ordine etico, di indurre gli uomini a lasciare «quello che si fa per quello che si dovrebbe fare». Quello che così si revoca in questione è dunque il carattere della razionalità in quanto strumento della comprensione e della prassi. Attraverso la «verità effettuale» siamo condotti a considerare i caratteri di uno degli aspetti del pensiero di Machiavelli che ne fanno la specifica differenza nei confronti non soltanto della tradizione etico-politica precedente, ma anche del successivo pensiero della modernità.

Che Machiavelli abbia poco a che fare con l'idea di razionalità che si esprime nella categoria scolastica della *recta ratio* è cosa sin troppo evidente. Come si vede in particolare proprio nel passo del capitolo quindicesimo del *Principe*, nel pensiero machiavelliano non c'è più spazio per indicare un rapporto di corrispondenza fra la ragione individuale e un ordine universale. Per il Fiorentino si tratta piuttosto della capacità individuale di perseguire quel progetto che l'individuo stesso assume per sé, in base alle prevedibili possibilità di successo che a ciascuno si presentano entro il *proprio* mondo, ovvero entro quella molteplicità contingente di occasioni sulle quali si modellano le condizioni oggettive della prassi, che Machiavelli indica col nome di «fortuna».

Ma ciò che è più significativo come cifra della differenza machiavelliana è che, se nel Segretario Fiorentino non si ritrova più l'uso tomistico dell'idea di ragione come tramite universale di verità, non per questo alla *recta ratio* si sostituisce una concezione della razionalità analoga a quella che siamo soliti riconoscere nei pensatori politici moderni, quanto meno da Hobbes in poi. L'abbandono del concetto medievale di ragione implicava anche l'abbandono del compito di riconoscere l'universale armonia divina nel mondo, quello stesso compito che per i medievali era il fine proprio della ragione. L'uomo machiavelliano non persegue più il fine di ricondurre ad unità coerente i diversi ambiti dell'esperienza, quindi la ragione non può essere strumento di questa riunificazione, ma solo il mezzo da usare di volta in volta per far pre-

13. Skinner ha indicato come aspetti centrali della critica “realistica” machiavelliana agli *specula* degli umanisti suoi contemporanei l'enfasi posta sull'importanza della forza e la critica dell'idea convenzionale di virtù (cfr. Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought. The Renaissance*, Cambridge U.P. 1978, pp. 128-138; trad. it. di G. Ceccarelli, il Mulino, Bologna 1989, pp. 230-244).

valere la specifica intenzione del soggetto agente nel perseguire fini determinati in circostanze particolari.

Seguendo un nuovo canone di razionalità, nell'antropologia di Machiavelli all'«immaginazione della cosa» appartiene anche la rappresentazione della ragione come tramite per ritrovare una verità universalmente coerente: la verità, per essere «effettuale», deve essere correlata alla contingenza del reale ed essere quindi necessariamente anch'essa contingente. È una conseguenza ovvia e per nulla paradossale che dalla considerazione della «verità effettuale della cosa» possa derivare, quando l'«occasione» lo imponga, la prescrizione di non dire la verità.

Balibar, riprendendo una tesi di Strauss, ha osservato che in Machiavelli «le critères de la vérité n'est pas fondamentalement théorique, il est fondamentalement pratique»¹⁴ e l'osservazione è certamente da condividere, anzi la portata di questo giudizio può essere estesa oltre i limiti di quanto dice il filosofo francese: è certamente vero che in Machiavelli, come prosegue Balibar, l'idea di verità va oltre l'opposizione di giudizi di fatto e giudizi di valore, ma per noi il carattere pratico della verità è tale anche da rendersi incompatibile per ogni ipostatizzazione funzionale a costituire una istituzionalizzazione del vero, ossia un uso della verità a fini di legittimazione. C'è in Machiavelli un'idea di prassi politica che segna la differenza del suo pensiero non soltanto in direzione del passato ordine universale del medioevo, ma anche in direzione di un altro uso pratico della verità e della ragione come mezzo per stabilire la verità, un uso che si colloca rispetto all'autore del *Principe* nel futuro, sebbene un futuro prossimo.

Non è necessario dividerne tutte le tesi per riconoscere che Pocock ha indubbiamente ragione quando afferma che Hobbes non è il Machiavelli inglese¹⁵; ma proprio per questo, dal punto di vista della nostra modernità politica, l'accostamento con l'antropologia politica del pensatore inglese è utile per comprendere i caratteri peculiari del pensiero del Fiorentino. I due autori sono certamente accomunati dal rifiuto dell'idea medievale di *recta ratio*, ma, in luogo della lapidaria opzione per la «verità effettuale», in Hobbes troviamo la più complessa e articolata costruzione filosofica che sostiene l'idea della scienza politica come prodotto della «faculty of reckoning». La ragione

14. E. Balibar, «La verità effettuale della cosa». *Spinoza et Machiavel*, in D. Bostrenghi - C. Santinelli (a cura di), *Spinoza: ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 191-192. Strauss aveva affermato che Machiavelli «looks at society not theoretically but, being the teacher of founders, in the perspective of founders» (L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, The Free Press, Glencoe 1958, p. 288).

15. J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton U.P. 2003², p. 370 (trad. it. di A. Prandi, il Mulino, Bologna 1980, p. 639). La differenza di Machiavelli a parere di chi scrive è più difficile da replicare di quanto abbia pensato il famoso storico inglese: a ben considerare questa differenza, si è tentati ad osservare che forse il *Machiavellian Moment*, piuttosto che un periodo storico, è un *Augenblick*.

hobbesiana, come calcolo dei nomi e delle conseguenze dei nomi, lungi dal rifuggire dall'astrazione, fa anzi dell'astrazione l'origine del ragionamento giustificativo dell'ordine politico.

Anche nell'operare della ragione hobbesiana si può riconoscere un determinante scopo pratico, ma questo scopo – che potrebbe sembrare a prima vista non troppo diverso da quello del principe machiavelliano, singolare o collettivo che sia – viene perseguito attraverso una costruzione fittizia, quella dello stato di natura e del conseguente sillogismo giusnaturalistico. Il ricorso ad una costruzione fittizia è l'aspetto che segna la differenza determinante con il pensiero di Machiavelli. Attraverso la produzione di un'immagine della condizione umana originaria, la realtà della politica viene trasfigurata per assoggettarla alla funzione di conseguire la legittimazione del potere, scopo che nella speculazione politica dei moderni, da Hobbes in poi, diventa preminente mentre resta invece estraneo al pensiero del Fiorentino.

Valendosi della razionalità calcolante Hobbes si propone di rifondare l'obbligo di ubbidienza ai comandi del sovrano attraverso il riconoscimento dell'utilità di ubbidire da parte degli individui sottoposti al suo potere. In questo modo il processo di legittimazione si svolge come un itinerario riflessivo del calcolo razionale, che dovrebbe condurre i sudditi a vedere nel potere del sovrano la realizzazione del loro stesso volere. Non si tratta più della legittimità che in età premoderna era riconosciuta al sovrano in quanto titolare di un potere fondato sulla vigenza di un ordine che i sudditi non hanno prodotto, ma di cui si sono trovati ad essere già da sempre partecipi. La modernità politica si caratterizza perché l'individuo moderno sottoposto al potere "deve" nutrire la convinzione di essere l'autore di quel potere; donde la necessità di produrre costruzioni razionali che inducano l'immaginazione di questo itinerario paradossale.

La struttura argomentativa della ragione individualistica, impegnata nella produzione delle immagini della legittimazione, richiede che alla ragione si attribuisca una nuova coerenza; questa coerenza, che non poggia più sul fondamento ontologico della metafisica medievale, deve nondimeno assicurare il rigore logico necessario ad accreditare questo tipo di razionalità della capacità di produrre una narrazione conseguente della genesi del potere politico. È grazie a questa narrazione che, applicando la razionalità calcolante, si dovrebbe rendere legittimo l'itinerario che va dall'individuo singolo alla fondazione dell'obbligazione politica, itinerario non reale ma immaginario di una storia fittizia della costituzione dell'ordine politico, quale ricorre nelle diverse versioni del giusnaturalismo moderno.

Connaturato a questo modello di razionalità è il carattere monologico del racconto di legittimazione, nel quale i successivi passaggi si svolgono come conseguenze tratte in via analitico-deduttiva dalla premessa assunta, l'individuo razionale isolato. Donde risulta che individualismo moderno e processo di legittimazione del potere si corrispondono come due aspetti della mede-

sima immaginazione costitutiva, che si vuole far prevalere sulla realtà della relazione politica¹⁶.

L'immaginazione, come si è detto, è in Machiavelli un aspetto necessario della vita politica e perciò la prassi politica non può far a meno di coinvolgere la dimensione dell'immaginazione. La sua differenza rispetto alla prospettiva dell'immaginario che si impone nelle teorie della legittimazione, come sarà quella di Hobbes, consiste nel fatto che non è «immaginazione della cosa». Se indubbiamente il politico di Machiavelli deve prendersi cura dell'immaginazione, questa cura non può consistere nella produzione di una immagine unica, rappresentativa delle immaginazioni di tutti i sudditi dello Stato, diretta quindi verso un fine che si pretende di imporre come comune.

L'immaginazione a cui si indirizza la prassi del principe – singolare o collettivo che sia – è un'immaginazione che resta “plurale”, non unica né univoca; sono le prospettive dell'immaginario delle diverse parti della città, di cui si deve tener conto per indirizzarle, per sfruttarle, per usarle allo scopo di ingannare e nuocere, ma senza mai poterne superare il connaturato carattere conflittuale. Machiavelli, pur seguendo la sua indole insofferente di trattazioni teoriche, lascia trasparire nelle sue opere un differente modello di razionalità, che non è conciliabile con la tradizione medievale della *recta ratio* ma neppure con la ragione calcolante. Per lui la razionalità non è facoltà edificatrice di un ordine oggettivamente riconosciuto e perciò non è tramite per la conoscenza di una verità valida di per sé, né in virtù del riferimento ad un ordine universale di salvezza né in virtù della logica esattezza del calcolo scientifico.

Alla contingenza della sua «verità effettuale della cosa» si confà un'idea di razionalità che non abbia né i caratteri dell'analogia ontologica né quelli dell'esattezza, che non sia cioè né ragione dipendente da un fondamento trascendente dell'esistenza, né ragione che deduca per via analitica le conseguenze necessarie di premesse date. Il realismo della «verità effettuale» non si accorda con connessioni logiche che siano comunque cogenti, mentre si trova più a suo agio con una concezione della razionalità come “ragionevolezza”.

La dimensione propria della razionalità machiavelliana è una dimensione essenzialmente discorsiva, di una attività che si esplica sempre in riferimento ad un contesto di relazioni sociali, sia quando è argomentazione pubblica sia quando è ragionamento individuale. La “ragionevolezza” non è in primo luogo la qualità del vero o del certo, ma del persuasivo, sia che si tratti di una

16. In questa sede ci permettiamo di omettere l'indicazione puntuale degli autori e dei passi significativi da cui risulta lo svolgimento di questo itinerario argomentativo. I motivi di questa omissione sono da indicare sia nell'esigenza di non appesantire il testo con troppe citazioni, per lo più già molto note, sia nell'intenzione di non distogliere il discorso dalla questione machiavelliana. Per quanto attiene al fondamentale modello di razionalità calcolante in Hobbes, per una più ampia trattazione mi permetto di rinviare al mio volume *Il desiderio del Leviatano. Immaginazione e potere in Thomas Hobbes*, Rubettino, Soveria Mannelli 2014.

persuasione che si vuole indurre negli altri sia che si voglia render se stesso persuaso dell'opportunità, dell'adeguatezza o della convenienza di un giudizio o di una decisione.

Si potrebbe parlare in Machiavelli a questo proposito dell'uso della ragione come pratica del ragionare, non quindi attività meramente speculativa o teoretica né rinvenimento di verità più o meno innate o ispirate nell'uomo, ma valutazione argomentativa di possibilità di azione in un confronto aperto e per questo necessariamente incerto. Il «ragionevole» di cui Machiavelli parla ha una connessione con il “vero” solo indiretta o eventuale, mentre il “giusto” che può venire in considerazione è tale solo nel senso – sempre relativo e quindi non morale – di “opportuno”, “adeguato”, o “conveniente”. Il «ragionevole» si misura non in relazione alla pura conoscenza, ma nella prassi politica con riferimento alla capacità di acquisire consenso, di persuadere, perché rispondente ad una pratica condivisa di buon senso o perché conforme all'utile dell'interlocutore¹⁷.

2. Un'antropologia politica differente

Nell'antropologia machiavelliana la ragionevolezza non si identifica con la «verità effettuale», ma è soltanto un aspetto della pratica di questa verità, un modo che è opportuno seguire per «andar dietro» ad essa, un aspetto delle molteplici dimensioni dell'agire, tra cui è anche quella dell'azione politica. Già per questo soltanto Machiavelli non poteva non risultare “scandaloso” per coloro che, nel suo tempo e nei secoli successivi, continuavano a pensare muovendo dalla prospettiva antropologica medievale. Per uomini abituati a considerare l'esperienza umana come un insieme coerente teso al raggiungimento di un scopo ultimo unitario, lo smembramento di questa unità operato dal pensiero del Fiorentino non poteva che apparire come empia trasgressione dell'ordine del mondo. Un aspetto centrale – per quanto non il solo – di questo smembramento è la sovversione del rapporto fra razionale e irrazionale nella vita umana.

L'irrazionale nel pensiero medievale è considerato come un aspetto della condizione umana che, nell'autentica – o “giusta” – realizzazione dell'uomo come creatura e destinatario della promessa di salvezza, deve essere assog-

17. Dei molti passi in cui la parola «ragionevole» ricorre, sempre con questi significati, se ne possono ricordare due, estratti dalle due opere più note del Fiorentino: «Perché da uno armato a uno disarmato non è proporzione alcuna e non è ragionevole che chi è armato obedisca volentieri a chi è disarmato e che il disarmato stia sicuro intra servitori armati» (Machiavelli, *Il Principe*, c. XIV, p. 211); «Perché uno governo non è altro che tenere in modo i sudditi che non ti possano o debbano offendere: questo si fa o con assicurarsene in tutto, togliendo loro ogni via da nuocerti, o con benificarli in modo che non sia ragionevole ch'eglino abbiano a desiderare di mutare fortuna» (Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, cit., l. II, c. XXIII, p. 456).

gettato al dominio della ragione per attuare la virtuosa unità antropologica della *rationalis creatura*, la cui natura per questo si distingue dall'essenza inferiore delle *irracionales creaturae* ovvero gli animali. In contrasto con questa doverosa unità dell'essenza umana, Machiavelli pensa la naturale costituzione degli uomini – quale si mostra alla sua ricognizione storica – come in sé ambigua, sospesa in un precario equilibrio fra una parte razionale, intesa come si è detto in un modo nuovo, e la parte irrazionale, costituita da quella dimensione passionale e istintuale che i medievali volevano repressa in quanto origine del peccato. L'icona del centauro che si trova nel capitolo XVIII del *Principe* rappresenta in modo esemplare questo dualismo nella figura del politico machiavelliano, sulla quale si proietta la più generale visione antropologica machiavelliana¹⁸.

Si è parlato, anche in relazione a questo dualismo, di un pessimismo antropologico che caratterizzerebbe il pensiero di Machiavelli, ma, come ha osservato Del Lucchese¹⁹, questa categoria del pessimismo resta essenzialmente estranea ad un pensiero come questo, che non nutre rimpianti verso una virtù morale o una unità antropologica perduta ma solo si attiene all'«effettuale». Questo stesso peculiare “realismo” di Machiavelli è quello che ne segna la differenza rispetto al diverso dualismo antropologico di Hobbes. Anche nell'antropologia del pensatore inglese si trova una concezione dualistica, che rompe con la tradizione della *recta ratio* per rappresentare la natura umana come scissa fra le due istanze delle passioni e della ragione calcolante. La costruzione antropologica hobbesiana è tuttavia più articolata e problematica di quella di Machiavelli²⁰. Il dualismo di Hobbes è la conseguenza logicamente necessaria dell'assunto metafisico materialistico di questo pensatore; laddove Machiavelli, che era alieno dalla considerazione di questioni metafisiche riguardo alla natura dell'uomo, trae le sue conclusioni per via induttiva, dalla consueta indagine «effettuale». Per quanto entrambi gli autori rompano con la visione scolastica, si potrebbe osservare che questa rottura è forse in Hobbes meno radicale che in Machiavelli, che non solo rigetta le conseguenze ma anche lo stesso metodo filosofico con cui queste sono tratte.

Questa differenza fra i due autori determina un diverso sviluppo degli esiti che per essi derivano dal dualismo antropologico, ed anche quindi del loro discorso politico. Il «ragionevole» machiavelliano diverge da quella idea di ragione che Hobbes chiama «reckoning», razionalità calcolante, per-

18. Machiavelli, *Il Principe*, cit., c. XVIII, pp. 235-236. Cfr. R. Esposito, *La figura del doppio nell'immagine machiavelliana del centauro*, in Id., *Ordine e conflitto. La letteratura politica del Rinascimento italiano*, Liguori, Napoli 1984, pp. 13-39.

19. Cfr. F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Ghibli, Milano 2004, p. 51.

20. Per una analisi puntuale di questa costruzione del dualismo hobbesiano mi permetto di rinviare al mio “...*partly in the passions partly in his reason...*”, in G.M. Chiodi - R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 81-107.

ché quest'ultima non ha alcun carattere discorsivo né presuppone l'esistenza neppure immaginata di un rapporto sociale. L'invenzione hobbesiana dell'ipotesi dell'*annihilatio mundi*²¹, che certamente Machiavelli avrebbe scartato come fittizia «immaginazione», testimonia in modo radicale di questa differenza fra i due pensatori. Nel dualismo antropologico hobbesiano la compresenza di ragione e passione è percepita come un conflitto che origina “dentro” l'individuo e che il politico deve ricondurre ad ordine; i disordini della politica si radicano in questa ambiguità della costituzione naturale dell'essenza-uomo e si riflettono poi sulle relazioni fra gli uomini. Non a caso, nella costruzione antropologica hobbesiana, che è per questo più complessa e più fragile, le passioni, nate dall'immaginazione e fonte della prudenza, sono più nettamente separate dall'ambito della razionalità, come calcolo delle connessioni fra i nomi.

È proprio per questa separazione più netta e complessa fra ragione e passione che nell'individualismo hobbesiano l'idea moderna di autonomia individuale si esprime nel modo più radicale. Per la medesima necessità di disporre di unità omogenee sulle quali operare il calcolo, l'immagine dell'uomo di natura è costruita come figura di una entità identica e fungibile con quella di tutti gli altri individui; sicché gli individui naturali sono oggetti e soggetti del calcolo politico, autori autonomi del proprio assoggettamento ad un potere comune. L'individualismo di Machiavelli è tale perché pensa la politica a partire dal conflitto delle parti e non dalla loro composizione ordinata nella comunità, ma tuttavia non condivide con Hobbes la medesima costruzione “filosofica” dell'autonomia individuale. Il Fiorentino, in questo non troppo diversamente dal pensatore inglese, fa riferimento agli «umori» e alle pulsioni degli individui, ma la sua prospettiva resta quella di chi considera questi moventi dell'azione umana sempre a muovere dalla collocazione degli individui in un contesto di relazioni sociali, che dunque preesiste e non si giustifica per la decisione degli individui autonomi.

Per Hobbes la socialità non è un presupposto, ma solo una conseguenza della legittimazione di un potere politico comune, senza Leviatano non c'è relazione sociale. Per questo vi è in Hobbes l'esigenza di fondare un'etica politica, esigenza che Machiavelli non può avvertire: nel filosofo inglese la conversione dell'individuo da singolo portatore di una incondizionata autoaffermazione a partecipe di un ordine politico-sociale comporta un processo di interiorizzazione del limite etico, dal quale dipende quella fondazione dell'ordinato rapporto fra razionalità e passioni che solo può

21. Sull'ipotesi dell'*annihilatio mundi* e sulla sua centralità nel pensiero hobbesiano vi è una vasta letteratura critica, che ha negli studi di Arrigo Pacchi un punto di riferimento essenziale. Per una discussione più recente sul tema cfr. C.Y. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, Vrin, Paris 1999², pp. 36-58; A. Milanese, *Principe de la philosophie chez Hobbes*, Classiques Garnier, Paris 2011, pp. 39-80. Per più ampie indicazioni su questo dibattito e sui suoi esiti teorici mi permetto di rinviare ancora al mio volume *Il desiderio del Leviatano*.

consentire la coesistenza degli individui. Si potrebbe osservare che in Hobbes si ritrovano, capovolte ma riproposte, tesi che rinviano alla tradizione aristotelico-tomistica riguardo alla coerenza dei diversi aspetti del vivere sociale. Per Hobbes il potere politico può conseguire una – non troppo precaria – legittimazione solo se ha la capacità di imporre la propria immagine di ordine su ogni aspetto della vita sociale, sulle dottrine teologiche ed etiche come su quelle politiche: solo in questo modo la razionalità calcolante può imprimere alle passioni una direzione stabile, produttiva di pace e non di conflitto.

Il punto di vista di Machiavelli non è quello di chi ricerca la stabile identificazione della volontà dei sudditi coi comandi del sovrano, ma di chi considera solo come «questi principati si possano governare e mantenere», sia che si tratti del potere di uno solo o di una repubblica. Machiavelli non fa professione di ateismo né di metafisica materialistica, solo è il suo interesse per il fare politica che prevale su altri interessi senza negarli o condannarli²². Questa stessa è tuttavia già una intollerabile differenza per quelle prospettive di pensiero che assumevano come precetto fondamentale l'unità coerente dei diversi aspetti dell'esperienza. Ed è significativo che questa differenza machiavelliana risulti impossibile da sopportare non soltanto dalla vecchia prospettiva del fedele medievale, ma anche per i nuovi teorici dello Stato moderno e della legittimazione del suo potere.

Si dice spesso che Machiavelli è il padre dell'idea di Stato moderno, ma se intendiamo con ciò l'idea secondo la quale il potere politico trae la sua legittimità dall'identificazione della volontà dei dominati con la volontà dei dominanti, secondo il modello della *Herrschaft* weberiana, ci sono ottime ragioni per fare dei distinguo. I racconti di legittimazione esigono per la loro stessa natura una certa coerenza narrativa fra il processo di identificazione delle volontà e un orizzonte di valori condiviso: non è l'occasionale «parere

22. L'indubbio spirito anticlericale che Machiavelli manifesta in più occasioni non può essere semplicisticamente identificato con un pur celato ateismo, per quanto non si possa negare che nel suo modo di pensare il fine della salvezza nell'altro mondo non ha la preminenza che aveva per i fedeli medievali. Un passo significativo per intenderne l'atteggiamento riguardo al rapporto fra pratica politica in questo mondo e salvezza nell'altro mondo è nelle *Istorie Fiorentine*, laddove, a proposito di governanti che non esitarono a posporre gli interessi del clero a quelli dello Stato, Machiavelli nota con approvazione «tanto quelli cittadini stimavano allora più la patria che l'anima» (Machiavelli, *Istorie Fiorentine*, cit., I, III, c. 7, p. 312). Citando questo passo se ne può anche ricordare l'uso "improprio" che ne fa Weber per trovare appoggio per il suo punto di vista sul rapporto fra *Gesinnungsethik* e *Verantwortungsethik* (M. Weber, *Politik als Beruf*, in *Gesammelte Politische Schriften*, hrsg. Marianne Weber, Drei Masken Verlag, München 1921, p. 447; trad. it. di A. Giolitti, Einaudi, Torino 1948, p. 117).

Da notare, per converso, come Machiavelli si pronunciasse per l'importanza della religione per i fini della durata dell'ordine politico: «E come la osservanza del culto divino è cagione della grandezza delle repubbliche, così il dispregio di quello è cagione della rovina d'esse. Perché, dove manca il timore di Dio, conviene o che quel regno rovini, o che sia sostenuto dal timore d'uno principe che sopperisca a' difetti della religione» (Machiavelli, *Discorsi*, cit., I, I, c. 11, p. 81).