

Joseph V. Femia

**Imparare a «poter essere  
non buono»:  
Machiavelli tra utilità e morale**

Il problema delle «mani sporche» sorge quando la morale si scontra con qualche altra necessità razionale di ordine profondo che prende il sopravvento in modo appropriato. Da questo punto di vista, in circostanze estreme, «obblighi» non-morali possono legittimamente avere la meglio su quelli morali. Questo tipo di situazione si osserva soprattutto nell'ambito della politica, dove gli standard morali convenzionali sono spesso ritenuti inapplicabili.

Per ragioni piuttosto ovvie, Machiavelli è da molti considerato il fautore del concetto di «mani sporche». In particolare nel *Principe*, egli si libera delle tradizionali credenze del pensiero politico rinascimentale, affermando abbastanza esplicitamente che un principe che desideri conservare lo stato deve «imparare a potere essere non buono» (cap. XV). La crudeltà, sostiene Machiavelli, è nell'interesse di tutti se aiuta a mantenere l'ordine pubblico. A sostegno di questa tesi cita Cesare Borgia, il cui dominio brutale «aveva racconcia la Romagna, unitola, ridottola in pace e in fede» (cap. XVII). I governanti troppo benevoli, d'altro canto, «lasciono seguire e' disordini, di che ne nasca uccisioni o rapine» (cap. XVII). Machiavelli non tiene in gran conto neppure l'onestà e la buona fede. Se vuole essere ricordato per le sue imprese, un principe deve essere «gran simulatore e dissimulatore», fingersi un uomo di parola e un'anima compassionevole anche quando le sue azioni indichino il contrario (cap. XVIII). Machiavelli era un pessimista: per lui governare significava sempre scegliere il male minore. Negli affari umani, scrive nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, «si truovi [...] che sempre propinquo al bene sia qualche male, il quale con quel bene si facilmente nasca» (Libro III, cap. 37). Atti presumibilmente «buoni» possono provocare conseguenze dannose, ragion per cui i nostri governanti non dovrebbero «mai lasciare scorrere un male, rispetto ad uno bene» (Libro III, cap. 3). Un principe che si glori di non predicare altro che pace e bene diventerà prima o poi «e dell'una e dell'altro [...] inimicissimo» (*Il Principe*, cap. XVIII).

Secondo Benedetto Croce, Machiavelli «ha scoperto l'autonomia della politica rispetto alla morale: la politica ha le sue leggi, e ribellarsi ad esse sarebbe impresa futile» (Croce 1931). Nel tentativo di sfatare la caricatura classica dell'autore, Croce insiste sul fatto che Machiavelli non è in sé immorale. Quando parla di necessità politica, scrive Croce, il fiorentino mostra «una consapevolezza austera e tragica insieme». È «un'anima divisa in due» a proposito della «sciagurata necessità» che obbliga persino lui – un semplice funzionario – a «sporcarsi le mani» nel fango della politica. Il Machiavelli di Croce sperimenta

una vera e propria «nausea morale» nel riconoscere e raccomandare (con riluttanza) quella durezza e crudeltà cui non ci si può sottrarre se si decide di entrare nell'arena politica, dove le considerazioni morali spiccano per la loro assenza (Croce 1931). Pressoché la stessa tesi viene in seguito proposta da Federico Chabod, secondo il quale «il vero e autentico contributo alla storia del pensiero umano» di Machiavelli è la sua definizione della politica come un gioco di abilità non-morale, estraneo cioè alla questione del bene e del male. Tuttavia Chabod riecheggia Croce quando dice che Machiavelli non intese mai «mettere in discussione la morale comune» né sostituire i valori morali cristiani con una qualche nozione di dovere patriottico. Al contrario, egli rimase profondamente legato a quegli ideali e soffrì della loro inapplicabilità alla sfera pubblica (Chabod 1958, 142).

La tesi secondo la quale Machiavelli avrebbe separato la politica dalla morale è una tesi piuttosto singolare. Se, come credono i cristiani, le leggi morali sono ordini di Dio, sono concepite per regolare le interazioni umane, per quale motivo Dio ne limiterebbe la validità alla sfera privata? In realtà, la teoria delle «mani sporche» non presuppone necessariamente tale divorzio. Sostenere che la necessità politica può avere la meglio sulla morale non significa sostenere che debba *sempre* essere così. Ma ciò che mi propongo di dimostrare in queste pagine è che commentatori come Croce e Chabod hanno commesso un errore ancora più sostanziale. La mia tesi è che la difesa della crudeltà e dell'inganno da parte di Machiavelli non sia l'espressione di una sospensione della morale (in certe circostanze o in certe sfere della vita), bensì di un nuovo e radicale modo di intenderla. Benché egli non provi alcun desiderio di sferrare un attacco esplicito ai precetti della morale cristiana, né sia in lui presente un'aspirazione (o attitudine) al ragionamento filosofico sistematico, Machiavelli è un utilitarista *in nuce*: per lui l'azione «giusta» è l'azione che produce i migliori risultati in termini di soddisfazione delle preferenze e felicità collettiva – anche se tale azione viola gli obblighi più radicati della morale tradizionale. Il contesto delle «mani sporche» diventa perciò irrilevante. In questa prospettiva, infatti, un uomo di stato che si discosti dagli imperativi etici convenzionali in nome della necessità fattuale non fa nulla di male né di deplorabile, a patto che le sue azioni conducano al bene pubblico. Le sue mani sono in tal modo «pulite» anziché «sporche». Secondo Machiavelli, dunque, dovremmo giudicare le azioni e le politiche pubbliche non in base alla loro conformità ad assoluti biblici bensì in base alle conseguenze oggettive e osservabili che ne derivano. Innalzare, come fa Machiavelli, l'esperienza al di sopra dell'astrazione non è solo un contributo al pensiero morale, ma anche il fondamento del determinante contributo che egli diede alla scienza politica: gli affari umani vanno studiati dal punto di vista della realtà effettuale, e solo secondariamente seguendo forme istituzionali e vincoli ideologici.

L'obiezione più ovvia alla mia tesi secondo la quale Machiavelli rifiuta l'ordine morale cristiano viene da quei commentatori che fanno il possibile per interpretarlo come un credente convinto, seppur non ortodosso, le cui ben note critiche alla «nostra religione» erano dirette fundamentalmente all'imperante ordine ecclesiastico anziché al cristianesimo in quanto tale (cfr., per esempio, Russo 1949, 222-223, e Alderisio 1950, 181-200). Tuttavia, sebbene sia vero che a volte chiama in causa Dio e il simbolismo religioso, e benché lodi l'osservanza religiosa come una necessità politica e un ostacolo alla disgregazione sociale, il suo atteggiamento nei confronti della religione è fundamentalmente strumentale (*Discorsi*, Libro II, cap. 2). Come ha dimostrato Maurizio Viroli, Machiavelli non esprime mai alcuna preoccupazione per la salvezza della propria anima. Nella commedia *La mandragola*,

egli schernisce le opinioni comuni sull'aldilà e usa i propri personaggi per prendere in giro quelle anime pie che passano le ore a pregare. Le sue lettere edite mostrano che gli amici, compresi Francesco Vettori e Francesco Guicciardini, erano esasperati dall'indifferenza di Machiavelli per i doveri e le cerimonie religiose (Viroli 2010, 27-28, 33-34). Anche i sostenitori del suo attaccamento all'etica cristiana sono costretti ad accettare che il suo atteggiamento nei confronti delle pratiche religiose formali fu, nella migliore delle ipotesi, distaccato.

La palese mancanza di religiosità o di fede profonda di Machiavelli prepara la strada al suo approccio realistico all'analisi politica. Prima di lui, coloro che ragionavano di politica lo facevano generalmente adottando un punto di vista ideale, sostenendo come avrebbero dovuto essere le cose e non «discorrendo quelle che sono vere». In conformità con la dottrina cristiana, ponevano l'enfasi sulle «cose immaginate», repubbliche nobili e principati che portavano a compimento la volontà di Dio (*Il Principe*, cap. XV). Per Machiavelli, quel tipo di teoria rappresentava semplicemente un'elaborata proiezione di sogni e desideri, espressa in termini di vana speculazione metafisica. Sembra quindi plausibile dire che egli cercò di separare la politica dalla morale *tradizionale*, in quanto le sue descrizioni del mondo intendevano basarsi sui fatti, sulle prove concrete, e non sulle esigenze di un sistema etico trascendente. Machiavelli vorrebbe che etica e politica si situassero entrambe nello spazio e nel tempo del mondo reale, che prendessero in considerazione la distanza «da come si vive a come si dovrebbe vivere» (*Il Principe*, cap. XV). In altre parole, sia la politica che la morale devono avere la natura umana come punto di partenza: non la natura umana come potrebbe essere ma come è, come si è rivelata nel corso della storia.

Machiavelli, come lui stesso scrive, intraprende «una via [...] non [...] ancora da alcuno trita» (*Discorsi*, Libro I, Introduzione). Nella teoria politica classica e in quella cristiana, il concetto di natura umana era normativo e comprendeva i 'fini' desiderati dell'esistenza umana. Come fa notare Markus Fischer (1997, 794-801), si pensava che gli esseri umani fossero dotati di un'«anima intellettiva», un nucleo spirituale, che li faceva propendere naturalmente verso il giusto e il bene. Gli umanisti del Rinascimento italiano fecero propria la premessa aristotelica secondo cui il nostro potenziale naturale per la virtù si attualizza nella partecipazione alla vita istituzionale della città. Questo presuppone però un'idea oggettiva e trascendente di sviluppo umano, un fondarsi in natura di ciò che è giusto o sbagliato. Trovo singolare che Pocock (1975) e altri storici «contestualisti» attribuiscono quel tipo di pensiero teleologico a Machiavelli, dal momento che egli non nomina mai, né tanto meno sostiene, l'esistenza di un diritto naturale o di un'«essenza» umana immateriale. È così intenso il loro desiderio di servirsi del contesto intellettuale per determinare il significato profondo di un autore che finiscono col sostituire quel contesto ai testi stessi dell'autore. Se ci concentriamo invece su quello che Machiavelli effettivamente scrive, ci accorgiamo che il suo punto di partenza non è una rappresentazione degli interessi umani «reali», rappresentazione derivata da chissà quale concezione teleologica dello sviluppo umano, ma una descrizione naturalistica delle umane motivazioni. L'osservazione storica gli permette di concludere (come farà l'utilitarismo nella sua espressione più recente) che gli esseri umani non hanno alcun altro fine naturale se non il benessere e la soddisfazione materiale. Questa conclusione, sostiene Machiavelli, è una verità universale ed eterna: «in tutti i popoli sono quegli medesimi desiderii e quelli medesimi umori, e come vi furono sempre» (*Discorsi*, Libro I, cap. 39). Il naturale impulso a massimizzare gli interessi perso-

nali ci rende inoltre intrinsecamente dissoluti e incuranti dei bisogni altrui. Da qui il celebre detto per cui l'uomo politico dovrebbe «presupporre tutti gli uomini rei», pronti «a usare la malignità dello animo loro, qualunque volta ne abbiano libera occasione» (*Discorsi*, Libro I, cap. 3). In un altro passaggio Machiavelli scrive che gli uomini sono «ingrati, volubili, simulatori e dissimulatori» (*Il Principe*, cap. XVII). Machiavelli è a favore della repubblica, ma il suo repubblicanesimo considera come inevitabile quella umana corruzione che gli antichi Greci e Romani pensavano di poter trascendere. La sua rappresentazione della natura e degli appetiti umani priva gli uomini della capacità di elevarsi a una razionale contemplazione del bene o a una comunione beatifica con Dio.

La questione fondamentale, secondo Machiavelli, è l'intrinseca insaziabilità dei nostri desideri. L'immaginazione ci permette di «desiderare ogni cosa» e di conseguenza, nell'insufficienza del mondo, molti di questi desideri restano irraggiungibili. Il risultato è «la mala contentezza di quello che si possiede», e lo scontento diffuso genera un senso di insicurezza e sospetto dilaganti: cause profonde di inimicizia, disordini civili e guerra (*Discorsi*, Libro I, cap. 37). Questa analisi fa pensare ovviamente alla «guerra di tutti contro tutti» di Hobbes: ovvero l'idea che i singoli esseri umani siano atomi isolati, programmati per natura a massimizzare le soddisfazioni personali e calati in una condizione di totale insicurezza. Molto prima di Hobbes, Machiavelli abbandona la convinzione aristotelica che l'uomo sia un animale politico la cui propensione naturale per la bontà e la cooperazione è favorita dal *dialogos* con i concittadini. La ragione, per Aristotele e i suoi fautori rinascimentali, ci permette di accedere a una verità morale unificante. Machiavelli interpreta invece la ragione come mero calcolo, un mezzo per acquisire potere. La città non è quindi un'entità naturale che precede le parti che la compongono bensì un artificio umano, creato da individui che conducono esistenze indipendenti ma ansiosi di raggiungere un grado minimo di ordine e sicurezza. Contraddicendo l'ipotesi tradizionale secondo cui gli uomini primitivi si sarebbero riuniti in tribù per istinto, egli afferma che i nostri antenati «vissono un tempo dispersi a similitudine delle bestie» e si riunirono soltanto in seguito per difendersi meglio (*Discorsi*, Libro I, cap. 2). Più lucido e illuminato dei suoi contemporanei, Machiavelli riconosce la priorità dell'individuo. La società, per lui, non è una specie di «forza esteriore» che determina il nostro comportamento; essa sorge piuttosto da «le azioni degli uomini particolari» (*Discorsi*, Libro III, cap. 1).

Riducendo la collettività a una somma di individui interessati esclusivamente a massimizzare il loro benessere, Machiavelli mette in luce la natura problematica dell'ordine sociale. Benché faccia spesso riferimento al «bene comune», non usa l'espressione nel senso di intenti e obiettivi comuni, ovverosia di un bene che si detiene in comune. Si riferisce semplicemente all'insieme degli interessi materiali dell'intera comunità. Data la diversità di tali interessi, un consenso razionale, retto solo dalla ragione pubblica, è secondo lui impossibile. La ragione politica, citando Paul Rahe (2000, 297, trad. nostra), si riduce a «innumerevoli calcoli privati di interessi materiali». La società è tenuta assieme principalmente dalla paura di una punizione o dalla paura degli dèi, anche se in una repubblica ben ordinata buoni costumi e buone leggi, se riescono a ispirare senso di responsabilità per la patria, possono rappresentare un valido sostituto della paura. Si può notare qui una contrapposizione interessante. Mentre nel modello aristotelico l'impegno civile permette agli individui di realizzare la loro natura intrinsecamente sociale, per Machiavelli lo scopo della vita politica non è liberare le inclinazioni naturali degli uomini, ma tenerle a bada. Questo

significa che l'ordine sociale sarà sempre precario, perché gli atteggiamenti collaborativi sono sempre contingenti, frutto della socializzazione, mentre la nostra natura originaria si radica nell'istinto. Se la società si abbandona al compiacimento e all'indolenza, se l'indisciplina sociale viene tollerata, allora lo spirito civico cederà il passo al nudo calcolo degli interessi e l'abitudine all'obbedienza gradualmente sparirà.

Machiavelli è convinto che questo processo di degenerazione sia, presto o tardi, inevitabile, dal momento che la società organizzata deve tenere costantemente in scacco la nostra natura. È impossibile, scrive, «ordinare una repubblica perpetua, perché per mille inopinate vie si causa la sua rovina». Egli afferma che «sendo tutte le cose degli uomini in moto, e non potendo stare salde, conviene che le salghino o che le scendino» (*Discorsi*, Libro III, cap. 17; Libro I, cap. 6). Il successo stesso di una repubblica (la sua «ascesa») genererà la decadenza (per brama di lusso e indolenza) che porterà alla sua «caduta». È di cruciale importanza rimandare il crollo il più a lungo possibile, ragion per cui Machiavelli ci avverte che anche in una repubblica si deve ricorrere a provvedimenti severi, che rinforzino con la paura gli atteggiamenti collaborativi: organizzando esecuzioni esemplari, incoraggiando i cittadini ad «accusare» i ribelli e così via (*Discorsi*, Libro III, cap. 1; Libro I, cap. 7). Il rischio costante è di ricadere in quella condizione naturale in cui l'obbedienza alle regole o alle autorità non è più una questione di abitudine, ma di una continua analisi costi-benefici. A quel punto, l'esistenza stessa della repubblica – intesa come un'alleanza con lo scopo di concludere affari e garantire la nostra incolumità – è gravemente minacciata.

Il fatto che Machiavelli veda gli esseri umani come meri corpi desideranti, privi di un'anima intellettuale o di un'essenza spirituale, spiega in sostanza come mai non lo si possa considerare un teorico delle «mani sporche». L'idea di mani sporche si fonda su un approccio deontologico alla moralità secondo il quale una certa azione è giusta o sbagliata in sé, per necessità logica, come lo è per un triangolo avere tre lati. L'etica cristiana, nella sua forma più semplice, fonda la validità dei suoi principi sul fatto che si tratta di ordini di Dio. Tuttavia, i teologi cristiani, in particolare Tommaso d'Aquino, hanno anche sostenuto che la ragione umana è in grado di scoprire quei principi, implicando così che essi sono radicati in noi per natura. Dal momento che Machiavelli considera Dio un'utile finzione, che nega l'esistenza di un'anima intellettuale in grado di guidarci e che riduce la ragione umana a schiava delle passioni, mero strumento di calcolo, la sua visione della realtà non offre alcun appiglio teoretico a un codice morale deontologico o razionalistico. Ma ciò non significa che Machiavelli sia amorale, tanto meno immorale. Quando dico che in un certo senso è un utilitarista, intendo l'utilitarismo come una prospettiva secondo cui ciò che è giusto o sbagliato dovrebbe essere stabilito solo in base alle conseguenze; e le conseguenze che Machiavelli ritiene desiderabili (per quanto riguarda la politica) sono quelle che rafforzano la prosperità e la sicurezza dell'intera comunità.

Un ostacolo all'attribuzione a Machiavelli anche solo di questa forma rudimentale di utilitarismo è il fatto ben noto che in generale egli utilizzi i termini «buono» e «cattivo» nel loro significato morale convenzionale. In alcuni passaggi del *Principe* addirittura afferma, senza ironia manifesta, che sarebbe «laudabile» o «laudabilissima cosa» che un principe incarnasse le virtù tradizionali (cap. XVIII; cap. XV). Questi esempi, tuttavia, sono lunghi dall'essere determinanti.

Ai tempi di Machiavelli, l'idea di separare l'etica dai dettami della religione e di fondare la prima sulla pura necessità empirica era inaudita. Machiavelli sapeva di potersi allontanare dagli insegnamenti morali cristiani solo fino a un certo punto. E naturalmente era un maestro di retorica, consapevole che per convincere il pubblico (o i lettori) doveva fare appello ai loro valori fondamentali e alle loro convenzioni linguistiche. È anche possibile che non fosse del tutto consapevole della novità e delle implicazioni della sua visione morale. Non era un filosofo di formazione, abituato a portare le idee fino alla loro logica conclusione. Si potrebbe quasi dire che si trovava sospeso tra mondo antico e modernità, e che questa sospensione sia stata la causa di tensioni concettuali interne.

Ciononostante, nei testi di Machiavelli si trovano numerosi punti a sostegno della tesi di un'equivalenza tra utilità e morale. Si pensi, ad esempio, alla considerazione di Cesare Borgia, la cui ferocia nel liberare la Romagna dai tiranni locali che l'avevano ridotta in povertà e servitù era tristemente nota: «Era tenuto Cesare Borgia crudele: nondimanco quella sua crudeltà aveva racconcia la Romagna, unitola, ridottola in pace e in fede». Nell'elogiare Borgia, Machiavelli non dice che la sua crudeltà è stata un male necessario, suggerisce piuttosto che i suoi presunti atti di crudeltà sono stati in realtà atti di compassione. La vera crudeltà viene perpetrata da «quelli e' quali per troppa pietà lasciano seguire e' disordini, di che ne nasca uccisioni o rapine». Ci ricorda infine, da vero utilitarista, che le esecuzioni strategiche danneggiano solo alcuni individui, mentre un principe «pietoso» che tollera sovversione e criminalità danneggia «una universalità intera» (*Il Principe*, cap. XVII). Si consideri il seguente brano tratto dal *Principe*:

e nelle azioni di tutti li uomini, e massime de' principi [...] si guarda al fine. Facci dunque uno principe di vincere e mantenere lo stato: e' mezzi sempre fieno iudicati onorevoli e da ciascuno saranno laudati. (cap. XVIII, 101)

Machiavelli non lascia adito alla possibilità che quel giudizio o elogio sia malriposto, né sta insinuando che un principe dovrebbe provare rimorso qualora le sue azioni benefiche violino i precetti cristiani. Il messaggio è chiaro: la desiderabilità delle conseguenze è l'unico standard con cui giudicare la qualità morale di scelte politiche. La stessa riflessione si trova nei *Discorsi* (Libro I, cap. 9), dove Machiavelli difende Romolo per l'uccisione del fratello. Quel fratricidio era necessario, ci dice, perché alla fondazione del nuovo impero di Roma l'autorità suprema fosse nelle mani di una persona sola, com'era fondamentale perché l'impresa riuscisse e dunque per il «bene comune». Nessuna persona ragionevole, continua Machiavelli, potrebbe mai condannare un principe per simili straordinarie azioni quando esse si dimostrino vantaggiose per la comunità. Anzi è vero il contrario, e cioè che «accusandolo il fatto, lo effetto lo scusi; e quando sia buono [...] sempre lo scuserà». Si consideri il significato di queste parole. Nessun sostenitore di un'etica deontologica affermerebbe mai che un effetto positivo è «sempre» sufficiente a giustificare atti di crudeltà, tradimento o inganno. E Machiavelli non sta dicendo solo che certi atti sono giustificabili. In altri punti dei *Discorsi*, egli afferma chiaramente che, nelle situazioni appropriate, azioni cosiddette «cattive» e brutali compiute dal principe sono sia «onorevoli» che «generose» (Libro I, capp. 27 e 30; Libro III, cap. 27). Per Machiavelli nessuna azione politica può essere in sé giusta o sbagliata; la sua concezione pratica della morale è sempre legata alle circostanze e alle conseguenze. Ma se nessuna azione è *in sé* cattiva, allora l'idea di «mani sporche», così come la si intende di solito, perde di senso. Finché i politici o i governanti otterranno risultati desiderabili, nessuna trasgressione morale avrà avuto luogo.

## CONCLUSIONI

Charles Singleton ha argomentato che «la prospettiva artistica» è il «modello dominante nella riflessione machiavelliana» (Singleton 1953, 179, trad. nostra). Per Machiavelli, in altri termini, l'uomo politico è un artista, capace di dare alla sostanza delle cose una forma particolare. Nel caso dell'arte, giudichiamo l'opera finita in termini di qualità estetica, in funzione del piacere o della felicità che procura a chi la «consuma». Per la maggior parte delle persone esprimere un giudizio sulle qualità morali dell'artista o dell'opera sarebbe un errore concettuale. È un altro modo di dire che Machiavelli pone l'ambito della politica al di là del bene e del male. Nella mia lettura, tuttavia, egli esprime in realtà dei giudizi morali sulla politica e sui suoi leader, anche se forse non tutti concorderebbero nel definire morali tali giudizi. Singleton solleva comunque un punto interessante. Prima di Machiavelli, nella tradizione cristiana, la politica era concepita come un'attività relativa all'«agire» (deliberare, scegliere) anziché al «fare» (creare un oggetto, come si fa con un quadro). L'attore politico (a differenza dell'artista) veniva giudicato sulla base del valore intrinseco – buono o cattivo – delle sue azioni, che si presupponeva gettassero luce sulla condizione della sua anima. Non si pensava che i risultati avessero una valenza morale (Singleton 1953, 169-174). È vero che Machiavelli sovvertì questo stato di cose, ma non lo fece separando la politica dalla morale. Se si considera la distinzione tra azioni ed esiti delle stesse, è plausibile concludere che Machiavelli eliminò il significato morale dell'«agire», elevando invece il senso morale del «fare».

Se, come sostiene Machiavelli, il comportamento umano è necessariamente egoista, se l'«anima» non esiste, allora non ha senso interpretare la politica come parte del dramma cristiano della redenzione. Le intenzioni dichiarate dall'uomo politico non contano. L'unico criterio di giudizio è dato dalla sua capacità di favorire o meno la massimizzazione del benessere degli individui. La politica, da questo punto di vista, è fatta di azioni, non di precetti o di nobili principi. Grazie al suo rifiuto dell'anima intellettuale, Machiavelli può concentrarsi sulle «cose [...] vere» – sulla «verità effettuale della cosa» (*Il Principe*, cap. XV). Come Galileo, Machiavelli cerca di spiegare il mondo che ci circonda attraverso la contingenza, senza far riferimento al disegno eterno di Dio. Il suo naturalismo laico non solo gli permise di capovolgere la morale politica tradizionale, ma pose anche le basi della moderna scienza politica, il cui principio primo è che le leggi della vita politica non si possono scoprire tramite un'analisi che prenda per buone le parole e le credenze degli uomini. Intenzioni esplicite e concezioni metafisiche devono essere sempre comprese in termini di realtà *effettuale*.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Alderisio F. (1950), *Machiavelli: l'arte dello stato nell'azione e negli scritti*, Bologna, Cesare Zuffi  
 Chabod F. (1958), *Machiavelli and the Renaissance*, trad. D. Moore, New York, Harper and Row  
 Croce B. (1925), *Elementi di politica*, Bari, Laterza  
 – (1931), *Etica e politica*, Bari, Laterza  
 Fischer M. (1997), *Machiavelli's Political Psychology*, «The Review of Politics», 59, 4, autunno

- Machiavelli N. (1975), *The Prince* [1531], trad. G. Bull, Harmondsworth, Penguin  
– (1996), *Discourses on Livy* [1531], trad. H.C. Mansfield e N. Tarcov, Chicago, University of Chicago Press
- Pocock J.G.A. (1975), *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press
- Rahe P.A. (2000), *Situating Machiavelli*, in J. Hankins (a cura di), *Renaissance Civic Humanism*, Cambridge, Cambridge University Press
- Russo L. (1949), *Machiavelli*, terza edizione, Bari, Laterza
- Singleton C.S. (1953), *The Perspective of Art*, «The Kenyon Review», XV, 2, pp. 169-189
- Viroli M. (2010), *Machiavelli's God*, Princeton, Princeton University Press