

Ricerche/Articles

ALESSANDRO ARIENZO

DEL DESIDERIO E DEL DESIDERARE IN NICCOLÒ MACHIAVELLI

La cagione è, perché la natura ha creati gli uomini in modo che possono desiderare ogni cosa, e non possono conseguire ogni cosa: talché, essendo sempre maggiore il desiderio che la potenza dello acquistare, ne risulta la mala contentezza di quello che si possiede, e la poca sodisfazione d'esso (*Discorsi*, I, 37).

E' si conosce facilmente, per chi considera le cose presenti e le antiche, come in tutte le città ed in tutti i popoli sono queglii medesimi desiderii e quelli medesimi omori, e come vi furono sempre (*Discorsi*, I, 39).

1. *Un naturale desiderio*

Luoghi notissimi delle opere del Segretario, le due citazioni in esergo mostrano quanto la spinta al desiderare sia per Machiavelli politicamente rilevante, e come, in essa, entrino in una relazione diretta i piani individuale e collettivo. Tutti gli uomini, e in condizioni determinate i corpi politici, sono sottoposti all'imperio di una spinta desiderante che condiziona tanto l'azione *nel mondo*, quanto la comprensione *del mondo*. Tuttavia, in che modo si debba intendere questa spinta desiderante, e come essa operi sui piani psicologico, antropologico e politico, resta un tema ancora dibattuto. Se i molteplici riferimenti al desiderio indicano una riflessione non episodica sulla natura desiderante degli uomini e delle collettività, non è però scontato che dai passi machiavelliani sul *desiderare* si possa trarre una complessiva teoria del *desiderio*. Senza dubbio, considerazioni

rilevanti sull'uomo e sulla sua natura desiderante si trovano in tutte le opere politiche e storiche del fiorentino, e non solo nel *Principe* e nei *Discorsi*. Analogamente, il desiderare è tema presente sia negli scritti letterari, dal *Capitolo sull'Ambizione* all'*Andria*, dalla *Mandragola* alla *Clizia*, sia nella sua corrispondenza privata e cancelleresca (Fachard 2002-2008; Guidi 2009a, 2009b). Non sorprende, allora, che la coppia semantica desiderio/desiderare sia essenziale per interpretare i nuclei antropologici, politici ed etici della riflessione machiavelliana, e per comprenderne le radici e le fonti filosofiche e letterarie.

Nel solco degli studi ormai numerosi dedicati a questo aspetto del pensiero del Machiavelli, la prima parte di questo contributo vuole tratteggiare una sorta di "fenomenologia" delle relazioni desideranti, ossia descrivere le molteplici traiettorie che il desiderio assume negli scritti del Segretario. Nella seconda parte, si discuteranno le ragioni per le quali si ritiene che da questa fenomenologia non si possa trarre una compiuta "teoria politica del desiderio". Negli scritti del Segretario non troviamo una definizione univoca del desiderio e la coppia semantica desiderio/desiderare sembra abbracciare una dimensione ampia dell'umano, che accomuna aspetti molto diversi tra loro quali l'appetizione, la concupiscenza, l'ambizione, la volizione. Pur nella molteplicità e varietà dei riferimenti è tuttavia possibile individuare alcuni tratti generali che compongono una cornice entro cui scorre il desiderare. Il primo di questi è che esso opera come un comando, come una spinta necessitante. Questa dimensione appare con chiarezza in tutti gli scritti del Segretario, pure essa risalta in particolare nell'uso cancelleresco del Machiavelli. Ad esempio, quando i Dieci di Balia gli 'desiderano' qualcosa, essi esprimono in realtà un ordine, un mandato. Analogamente, ciò che Machiavelli desidera nelle missive che inoltra per conto dei Dieci è il volere del pubblico: «E perché noi desideriamo che in questo caso si abbi ubbidienza, che è la importanza del tutto, voliamo che a chi disubbidisce senza impedimento degno di scusa ne vada»¹. Questo volere, come nella lettera del 16 agosto 1505 al commissario straordinario Antonio Giacomini Tebalducci, può peraltro ordinarsi in una gerarchia

¹ Al Podestà di Barberino di Mugello. [2] 24 februarii.

di “desideri”, ossia di priorità politiche da conseguire:

Nondimanco, con tutta questa opinione, vi significheremo lo animo nostro: quale è che noi desideriamo assai che Bartolomeo d’Alviano non passi per Pisa, [...] Ma noi desideriamo molto più e senza comparazione che si salvi cotesto esercito [...] E però desidereremo che si fuggissino tutte quelle zuffe dove tutte coteste nostre forze si avessino ad impegnare e nelle quali bisognassi o vincere al tutto o essere rotti al tutto².

In tutti questi casi l’uso machiavelliano rinvia ad uno stile diplomatico di comunicazione in cui la ruvidezza del comando, ornato dalla piacevolezza del desiderare, manifesta una volontà ferma, in cui si manifesta la necessità della deliberazione e dell’azione. E benché non sia corretto trarre da questi usi il fondamento di una specifica prospettiva filosofica, pure non si può dimenticare quanto l’impegno segretariale e cancelleresco costituisca una parte importante dell’esperienza intellettuale e della formazione politica e umana del Machiavelli, al pari delle lezioni degli Antichi. Essa concorre in maniera decisiva a dare forma al suo sguardo sul mondo e sugli uomini. Come si mostrerà più oltre, la connessione stretta tra volontà, comando e desiderio, che caratterizza le lettere e gli scritti cancellereschi, è parte integrante della visione machiavelliana sul desiderare.

Di qui il secondo tratto: il desiderio accomuna i piani dell’azione e della conoscenza, condizionando tanto l’agire quanto il conoscere. Esso non appare nel Machiavelli solo in un rapporto con ciò che si brama, ma appare anche sempre in relazione ad una istanza di “effettualità”, e quale presupposto dell’indagine storica e politica e dell’azione. In altri termini, il desiderio non è solo una spinta all’acquisizione di beni, di poteri e di piaceri, ma è anche un agente importante della conoscenza dei mezzi necessari a orientare e a ben condurre l’azione. Nella lettera dedicatoria ai *Discorsi*, il Machiavelli dichiara di essere spinto a scrivere da un’esigenza di conoscenza figlia di un «naturale desiderio di comune beneficio» che lo spinge a «entrare per una via [...] da alcuno trita» (*Discorsi*, I, *Proemio*; cfr. Carta 2018; Landi 2017: 174-175; Scichilone

² Machiavelli a Antonio Giacomino Commissario generali. [2] xvi augusti, 1505.

2012). Analogamente, nel proemio alle *Istorie*, la ricerca di un nuovo metodo d'indagine che sia effettivo perché «utile a cittadini che governano le repubbliche» esita nel riconoscimento della natura conflittuale della storia di Firenze. Non dissimile è l'apertura del *Principe* in cui il desiderio di verità (e in quest'opera anche di riconoscimento personale) conduce a una prospettiva analitica secondo cui per intendere la natura dei principi è necessario “esser popolare”, così come per comprendere e governare la “natura de' populi” è necessario essere principi (*Principe, ad Magnificum Laurentium Medicem*). In tutti questi casi, il Machiavelli rappresenta un desiderio di comprensione della realtà che richiama una istanza di duplice effettualità: da un lato, sul piano della conoscenza, l'analisi realistica di ciò che è, di ciò che è “in atto” (la realtà effettuale); dall'altro lato, sul versante della relazione tra conoscenza e azione, un principio di effettività che orienta la conoscenza verso l'azione, una azione che non si giudica secondo un principio di “rettezza morale” ma secondo la capacità di produrre effetti (Barbutto 2019). Questo desiderio di conoscenza muove il Machiavelli a riconoscere la tensione permanente tra l'aleatorietà della realtà (e delle sue apparenze) e la necessità di congetturare e di disporre questa realtà in schemi e in casi generali, utili a guidare l'azione. Di qui la consapevolezza della dimensione contraddittoria della realtà in cui siamo immersi, ossia del contrasto tra la “fissità” della condizione degli uomini («gli uomini [...] nacquero, vissero e morirono, sempre, con uno medesimo ordine», *Discorsi*, I, 11) e un mondo in costante mutamento («sendo tutte le cose degli uomini in moto e non potendo stare salde conviene che le salghino o che le scendino», *Discorsi*, I, 6). La determinatezza delle leggi che governano i fenomeni e i cicli naturali offre, infatti, uno schema generale di intelligibilità necessario a *comprendere*, e dare un senso, al fluire delle cose degli uomini, le quali, *nondimanco*, procedono segnate dalle congiunture (Ginzburg 2003).

Il terzo carattere del desiderare machiavelliano è il suo essere insaziabile, illimitato, potentissimo, e allo stesso tempo contorto, caotico, confuso. Insieme foriero di illusione e di fallimento, e spinto al superamento dei limiti posti dalla ragione all'azione degli uomini. Da un canto, nel desiderare umano so-

no impliciti i rischi dell'accecamento e dell'errore: «Quanto sono ciechi gli uomini nei desideri loro», fa' dire il Machiavelli nelle *Istorie* a un abitante di Seravezza che denuncia le atrocità di Astorre Gianni al quale i cittadini si erano volontariamente sottomessi: «ciò che abbiamo desiderato è stato la nostra rovina» (*Istorie Fiorentine*, IV, XXI, 6)³. D'altro canto, come si vedrà nella *Mandragola*, il desiderio può anche rappresentare quella forza che, proprio perché distorce la realtà, permette agli uomini di sopravvivere i propri timori, di scavalcare i vincoli posti dalla ragione e da un temperamento prudente/rispettivo per lasciarsi andare all'impeto dell'azione, magari cogliendo occasioni inedite, utili a guadagnare un riscontro inaspettato.

La complessità della prospettiva machiavelliana è espressa bene dalle opere teatrali. *L'Andria* (1517-20), la *Clizia* (1525) e la *Mandragola* (1512-20) descrivono con acutezza la spinta desiderante degli uomini e i suoi effetti "urbani" e umani, prima ancora che politici⁴. Nell'*Andria* il desiderio appare nelle figure

³ Sul rapporto tra desiderio e inganno in Machiavelli si vedano: Figorilli (2018); Ferroni (2003: 65-85). Interessanti considerazioni sul desiderio come inganno relative a Guicciardini sono in: Cutinelli-Rèndina (2016) che, soffermandosi in via prevalente sui *Ricordi*, mostra quanto il "desiderio" sia nella pagina guicciardiniana non tanto la premessa soggettiva di una volizione calibrata sulla realtà delle cose, o il primo determinarsi di una volontà plausibilmente destinata a concreta attuazione, quanto piuttosto una disposizione soggettiva che fin dal suo primo manifestarsi si colora facilmente delle tinte dell'irrealizzabile» (ivi: 276-277). Tra i molti passi guicciardiniani concordo con l'osservazione di uno dei revisori sull'importanza di richiamare almeno il passo delle *Storie Fiorentine* (XXVI) in cui lo storico riporta "l'alterazione" dei Fiorentini di maggior rispetto verso il Soderini dovuta al timore «che questa voglia di avere don Micheletto non fussi fondata in su qualche cattivo disegno e che questo instrumento non avessi a servire o per desiderio di occupare la tirannide o, quando fussi in qualche angustia, per levarsi dinanzi e' cittadini inimici sua». Su questo punto, e in termini più complessivi sul tema della tirannide, si vedano: Fournel e Zancarini (2013) che ricordano come «Uno degli obiettivi importanti di M., nei Discorsi, sarà proprio quello di confutare l'idea secondo la quale un popolo armato favorirebbe l'instaurazione della tirannide» (2014: 613) e, sul punto, Najemy (2007).

⁴ Nel suo *Discorso intorno alla nostra lingua* (1515?), Machiavelli per questo osserva che: «Di questa sorte sono le commedie; perché, ancora che il fine d'una commedia sia proporre uno specchio d'una vita privata, nondimeno il suo modo del farlo è con una certa urbanità e termini che muovino riso, acciò che gl'uomini, correndo a quella delectazione, gustino poi l'esempio utile che vi è sotto. Et perciò le persone con chi difficilmente possano essere persone gravi la trattano: perché non può essere gravità in un servo fraudolente, in un vecchio

di Simo e Cremete quale desiderio-imperio dei padri che vorrebbero che Panfilo sposasse Miside. Al loro desiderio corrisponde, però, la “mala contentezza dei figli”, ossia il malessere che deriva dal desiderio di Panfilo e di Misia di sottrarsi a questo imperio, e di poter scegliere altrimenti. Sebbene destinata a comporsi nell’ordito di una commedia tanto terenziana nel nucleo quanto fiorentina nell’ambientazione, la dinamica del desiderio squaderna lo scarto tra il desiderare e la possibilità di guadagnare un riscontro. Una dinamica che si rivela da subito “posizionale”, ossia dipendente dal ruolo sociale che si occupa. Da un lato, essa rivela quanto sia importante la *vis* naturale per dare riscontro ai desideri; dall’altro lato, essa palesa quanto i desideri siano in relazione alla posizione sociale entro cui prendono corpo e si esprimono. Infatti, alla forza desiderante mostrata del corpo vivo dei giovani si oppone la volontà espressa dalla prevalenza sociale degli anziani. L’accomodarsi di queste spinte confliggenti non è comunque il risultato dell’operato virtuoso dei personaggi, ma il frutto di un fortuito mutare degli eventi. Meno convenzionale e pacificata è la *Clizia*, opera in cui il Machiavelli rappresenta i pericoli della forza incontenibile ed eccedente del desiderio. Nicomaco (rappresentazione ironica dello stesso Machiavelli), stravolto dal suo desiderare, ed incapace di contenerlo, pagherà un prezzo altissimo per la sua tracotanza. Egli è infatti un vecchio che vorrebbe appagare una voluttà che non può trovare riscontro né nella sua virilità, né nella sua posizione sociale. Diverso è quanto accade a Cleandro, che è anche lui segnato da una spinta desiderante incoercibile ma che, diversamente da Nicomaco, può far valere la sua vitalità e la sua virilità. Cleandro mostra anche una qualche consapevolezza dei contrasti e dei rischi prodotti dal suo desiderare: egli si rende conto di quanto il suo desiderare possa divenire irresistibile poiché quantunque un uomo sia «propinquo ad un suo desiderio, più lo desidera, e, non lo avendo, maggiore dolore sente» (*Clizia*, a. I, vv. 1524-1525). Egli può allora sostenere il proprio desiderare con la sua giovanile virilità, ciò nonostante, affinché possa trovare il piacere che cerca, deve comun-

deriso, in un giovane impazzato d’amore, in una puttana lusinghiera, in un parassito goloso; ma ben ne risulta di questa composizione d’huomini effetti gravi et utili a la vita nostra».

que superare l'inconciliabilità della sua posizione sociale con quella di Clizia. Anche in questo caso, saranno solo i moduli narrativi della commedia, con l'improvviso apparire del ricco padre napoletano della giovane, a rendere socialmente accettabile l'appagamento del suo desiderio.

Tra le opere letterarie del Machiavelli è però la *Mandragola* quella in cui la dinamica del desiderio si presenta nella sua piena complessità. Si legga questo scambio tra Callimaco e il servo Siro:

Si. Che pensate, adunque, di poter fare?

Cal. E' non è mai alcuna cosa sì disperata, che non vi sia qualche via da poterne sperare; e benché la fussi debole e vana, e la voglia e 'l desiderio, che l'uomo ha di condurre la cosa, non la fa parere così.

Si. Infine, e che vi fa sperare?

Cal. Dua cose: l'una, la semplicità di messer Nicia... l'altra, la voglia che lui e lei hanno d'avere figliuoli... sendo ricchissimi, un desiderio che muoiono (*Mandragola*, Atto I, scena prima).

Questo passo è rilevante perché lascia emergere tre importanti aspetti della prospettiva del Segretario sul desiderare. Il primo è che Machiavelli non attribuisce alla capacità del desiderio di distorcere la realtà solamente una accezione negativa: questo è una spinta potente, che proprio perché inganna gli uomini, può anche muoverli alle imprese più disperate e ardite. Il secondo aspetto è dato dall'osservazione che gli sforzi di Callimaco possono guadagnare riscontro grazie alla capacità far convergere e accomodare desideri diversi. Infatti, affinché il desiderio di possedere Lucrezia si realizzi, esso deve "incontrare" quelli di Nicia e della stessa Lucrezia di avere figli. Un terzo importante aspetto si rivela all'avvio del quarto atto, quando le macchinazioni di Callimaco staranno per realizzarsi: ossia che il desiderio non si esaurisce col godimento di ciò che si brama. In uno straordinario soliloquio Callimaco si ritrova attraversato da dubbi e paure:

In quanta angustia d'animo sono io stato e sto! Ed è vero che la Fortuna e la Natura tiene el conto per bilancio: la non ti fa mai un bene, che, a l'incontro, non surga un male. Quanto più mi è cresciuta la speranza, tanto mi è cresciuto el timore. Misero a me! Sarà egli mai possi-

bile che io viva in tanti affanni e perturbato da questi timori e queste speranze? Io sono una nave vessata da dua diversi venti, che tanto più teme, quanto ella è più presso al porto. La semplicità di messere Nicia mi fa sperare, la provvidenzia e durezza di Lucrezia mi fa temere. Oimè, che io non truovo requie in alcuno loco! Talvolta io cerco di vincere me stesso, riprendomi di questo mio furore, e dico meco: - Che fai tu? Se' tu impazato? Quando tu l'ottenga, che fia? Conoscerai el tuo errore, pentira'ti delle fatiche e de' pensieri che hai avuti. Non sai quanto poco bene si truova nelle cose che l'uomo desidera, rispetto a quello che l'uomo ha presupposto trovarvi? (*Mandragola*, Atto IV, scena prima).

Callimaco è tanto determinato nel ricercare l'appagamento del desiderio, quanto dubbioso di riuscire e timoroso che questo appagamento non possa comunque condurre alla contentezza. Callimaco esprime l'eccedere del desiderio in rapporto agli oggetti verso cui si orienta; egli comprende che il godimento non può garantire alcun pieno appagamento: «mai gli uomini non si soddisfano, e avuta una cosa, non vi si contentando dentro, ne desiderano un'altra» (*Istorie Fiorentine*, XIV). Questo carattere illimitato del desiderare pone un vincolo alla capacità della ragione di governare gli uomini, e, allo stesso tempo, della ragione ne rivela i limiti interni ed esterni. Interni perché esso lascia emergere quella parte concupiscibile ed appetiva dell'uomo che non difficilmente è possibile ridurre all'ordine, e con la quale la ragione deve convivere. Esterni perché mostra la fallacia di una prospettiva politica ingenuamente "realistica" e prudenziale: è solo facendo parere le cose altre da quelle che sono che il desiderio consente all'azione di aprirsi all'occasione e alla contingenza. Il desiderio opera in tal senso come una "macchina immaginativa", e questa capacità di produzione immaginativa è insieme rischio e opportunità (Del Lucchese, Sartorello, Visentin 2006). Si comprendono allora le ragioni per le quali in Machiavelli ciò che è proprio del desiderio, la sua "verità", non si collochi né nell'oggetto desiderato, né nella naturale essenzialità della spinta desiderante. In tal senso, il Segretario è consapevole del rapporto complesso che si instaura tra il desiderio e la potenza "dello acquistare", ma è convinto che la potenza desiderante non sia relata o determinata dalle qualità proprie dell'oggetto desiderato, ma sia invece connessa alla capacità e alla possibilità di tradurre queste spinte in azioni (cfr. Del Luc-

chese 2022: 59-74). Al pari di ogni altra azione politica, ciò che rende “vero” un desiderio è solo la sua effettualità, ossia la capacità dell’azione di guadagnare agli uomini contentezza e riscontro: «È cosa veramente molto naturale e ordinaria desiderare di acquistare, e sempre, quando li òmini lo fanno che possano, saranno laudati o non biasimati; ma quando non possono e vogliono farlo ad ogni modo, qui è il biasimo e l’errore» (*Il Principe*, III). In altri termini, ciò che qualifica il desiderare non è l’oggetto verso cui esso si orienta, che in fondo costituisce il termine occasionale di una relazione oggettuale. Allo stesso modo, non sono né il fondamento antropologico-naturale su cui esso si installa, né la permanenza di una spinta desiderante “senza oggetto”, e in sostanza indifferenziata, a renderlo significativo. Piuttosto, è l’effettività dell’azione che da esso consegue a rendere il desiderare eticamente e politicamente riconoscibile e significativo.

2. *Di comune beneficio*

Se è vero che il desiderare è nella natura stessa dell’uomo, i desideri sono però molteplici e vari, rispondendo, in questo, alla varietà degli uomini e delle loro disposizioni. Nella lettera del 13-21 settembre 1506 al Soderini il Machiavelli associa alla varietà dei desideri degli uomini la varietà delle loro fantasie: «Io credo che, come la Natura ha facto ad l’huomo diverso volto, così li habbi facto diverso ingegno et diversa fantasia. Da questo nascie che ciascuno secondo lo ingegno et fantasia sua si governa»⁵. È proprio su questa varietà dei desideri e dei modi e tempi degli uomini che Machiavelli fonda la sua riflessione intorno ad una effettualità intesa come “riscontro”:

Et perché da l’altro canto e tempi sono varii et li ordini delle cose sono diversi, ad colui succedono ad votum e suoi desiderii, et quello è felice che riscontra el modo del procedere suo con el tempo, et quello, per opposito, è infelice che si diversifica con le sue actioni da el tempo et

⁵ Machiavelli a Giovan Battista Soderini Perugia, 13-21 settembre 1506, *Ghiribizi scripti in Perugia al Soderino*.

da l'ordine delle cose⁶.

Senza dubbio, alla ricerca di riscontro è associata la costante possibilità dello scacco dovuta all'incertezza sui tempi e sugli ordini delle cose, alla difficoltà ad accomodarsi con certezza ad essi. Solo limitatamente gli uomini riescono a esercitare prudenza, ossia la capacità di vedere discosto e di comprendere nel lungo termine gli esiti delle proprie azioni. Peraltro, anche l'azione impetuosa risulta il più delle volte impedita, e non solo per il suo essere rischiosa, ma anche perché col tempo la natura vincola l'uomo a modi di essere, a temperamenti rispettivi, che raramente riescono ad accordarsi al mutare dei tempi e degli accadimenti. Come ha scritto Gennaro Sasso, l'uomo machiavelliano sconta sempre quella: «zona oscura e non virtuosa del carattere, che ogni uomo, anche il più prudente e virtuoso, racchiude, di necessità, in sé: quella situazione, dunque, che vietandogli la percezione e il controllo di realtà storiche segnate da tratti non congeniali alla sua mente e al suo carattere, provoca la rovina e la sua fine» (Sasso 1980: 369). Certo, bisognerebbe che gli uomini fossero savi per evitare rovina e disgrazie, ma «di questi savi non si truova, havendo li huomini prima la vista corta, et non potendo poi comandare alla natura loro»⁷. Questo è del resto un limite che non appartiene solo ai singoli, ma che segna anche le collettività nel loro complesso. Valga come esempio il passo dei *Discorsi* in cui il Machiavelli riconduce la 'quasi' impossibilità di riformare una repubblica corrotta all'incapacità di vedere discosto di coloro i quali intendono rinnovare: «Perché, a volergli rinnovare a poco a poco, conviene che ne sia cagione uno prudente, che vegga questo inconveniente assai discosto, e quando e' nasce. Di questi tali è facilissima cosa che in una città non ne surga mai nessuno...». Peraltro, anche laddove «ve ne surgessi, non potrebbe persuadere mai a altrui quello che egli proprio intendesse; perché gli uomini, usi a vivere in un modo, non lo vogliono variare; e tanto più non veggendo il male in viso, ma avendo a essere loro mostro

⁶ *Ibidem*. Sul tema machiavelliano del riscontro: Marchesi (2017); Caporali, Morfino, Visentin (2013).

⁷ Machiavelli a Giovan Battista Soderini Perugia, 13-21 settembre 1506, *Ghiribizi scripti in Perugia al Soderino*.

per coniezione (*Discorsi* I, 18; cfr.: Cappelli 2021). Questa incapacità non è, quindi, solo l'esito di mancanza di virtù e di arte politica, ma è il prodotto di un complesso intreccio di tempi e dei modi delle cose, di temperamenti naturali e disposizioni individuali e collettive. Giulio Ferroni ha rimarcato come in Machiavelli si presenti una "dialettica del desiderio" caratterizzata dal variare degli appetiti nelle fasi diverse della vita, il "deformarsi del giudizio individuale", e l'incolmabilità di un desiderio che raramente riesce a raggiungere i suoi obiettivi e che comunque, per la sua natura, distorce il senso del rapporto tra l'uomo e le cose (2003: 67-68). Anche in questo caso, questa distorsione non è interpretata dal Segretario come un processo di "corruzione" morale, ma è l'esito del mutare e del fluire naturale e necessario delle cose del mondo, dell'impossibilità di fissare il desiderio su un oggetto, dell'incertezza nel garantirsi un riscontro:

Sendo [...] gli appetiti umani insaziabili, perché, avendo dalla natura di potere e volere desiderare ogni cosa e dalla fortuna, di potere conseguirla poche, ne risulta continuamente una mala contentezza nelle menti umane e uno fastidio delle cose che si posseggono; il che fa biasimare i presenti tempi, laudare i passati e desiderare i futuri, ancora che a fare questo non fussono mossi da alcuna ragionevole cagione (*Discorsi*, II, Proemio).

Lo scarto tra desiderio e potenza dell'acquistare costituisce la ragione della mala contentezza degli uomini⁸, ed è lo sfondo entro cui muove, secondo il Machiavelli, la loro propensione al confliggere:

Egli è sentenza degli antichi scrittori come gli uomini sogliono affliggersi nel male e stuccarsi nel bene, e come dall'una e dall'altra di queste due passioni nascono i medesimi effetti. Perché qualunque volta è tolto agli uomini il combattere per necessità, combattono per ambizione; la quale è tanto potente né petti umani che mai, a qualunque grado si salgano, gli abbandona (*Discorsi*, I, 37).

Necessità e ambizione sono connaturate all'uomo, e sono tra

⁸ Sulla semantica della malacontentezza, cfr. lo studio sistematico di Borrelli (1999, 2000). Cfr. anche le considerazioni di Ferroni (2003: 67-69).

loro co-implicate. Esse sembrano giocare lungo un unico asse in cui, da una brama segnata da una condizione di mancanza si giunge, senza soluzione di continuità, alla possibilità dell'eccesso. La necessità è infatti un bisogno che non trova riscontro per mancanza di poteri e occasioni, l'ambizione è invece una brama di potere, di ricchezze, di riconoscimento e *riputazione*, caratterizzata da un eccesso di desiderio.

Le implicazioni politiche di una smodata ambizione emergono con chiarezza nella riflessione machiavelliana sulle congiure, in particolare nei *Discorsi*⁹. In essa troviamo anche una importante riflessione su come i desideri che operano al fondo delle ambizioni vanno governati:

Debbe, adunque, uno principe che si vuole guardare dalle congiure, temere più coloro a chi elli ha fatto troppi piaceri, che quegli a chi egli avesse fatte troppe ingiurie. Perché questi mancano di commodità, quegli ne abbondano; e la voglia è simile, perché gli è così grande o maggiore il desiderio del dominare, che non è quello della vendetta. Debbono, pertanto, dare tanta autorità agli loro amici, che da quella al principato sia qualche intervallo, e che vi sia in mezzo qualche cosa da desiderare: altrimenti, sarà cosa rada se non interverrà loro come a' principi soprascritti (*Discorsi*, III, 6).

In *Discorsi*, III, 6 le dinamiche del desiderio si presentano in tutta la loro complessità: connesse alla volontà di preservare un buon principe, quindi, espresse nell'odio dell'universale verso un principe ritenuto cattivo, ancora associate alla "cupidità del dominare" dei Grandi. In poche righe Machiavelli produce una straordinaria analisi delle dinamiche attivate dalle ambizioni, e descrive come queste implicino qualità differenti del desiderare. Ad esempio, la vendetta è senza dubbio tra le spinte più forti al congiurare, pure essa si caratterizza per essere un desiderio "fissato all'oggetto". Proprio per questo, pur potentissima e irrefrenabile, essa resta circoscritta in un orizzonte d'azione definito, in un momento risolutivo che ne determina il fallimento o il successo. Il desiderio di vendetta esprime, quindi, una spinta che si distingue per intensità più che per estensione. Diverso è

⁹ Su Machiavelli e le congiure cfr.: Fasano Guarini (1996); Campi (2014); Russo (2012); Geuna (2015).

il desiderio che prende chi è stato eccessivamente innalzato, e che per questo sconterà una crescente e irrefrenabile spinta a ricercare, attraverso la congiura, innovazione e sempre maggiori poteri. In questo caso il desiderio resta aperto, indeterminato, perché non potrà essere appagato dai singoli oggetti. Esso si distingue per estensione più che per intensità. Per questo Machiavelli ritiene che nel distribuire incarichi e onori, invece che garantire il pieno appagamento delle ambizioni, sia opportuno lasciare sempre “qualche cosa da desiderare” (cfr. Sartorello 2005), oppure differire, contenere o precludere il godimento dell’oggetto attraverso vincoli di necessità, siano essi le leggi, la religione, o la paura delle armi.

Machiavelli è in sostanza convinto, e lo ha espresso chiaramente attraverso Cleandro, che il desiderare attivi spinte che si auto alimentano: più si desidera, più il desiderio si accresce, in una progressività potenzialmente distruttiva che amplifica ambizione e cupidigia. Machiavelli aveva già rappresentato il nesso necessità/ambizione nel *Capitolo sull’Ambizione* (1509); uno scritto che aiuta a comprendere meglio la natura del desiderare. Se ne leggano i versi 73-81: «pensa un po’ meglio a l’umano appetito / ... In ogni lato / L’Ambizione e l’Avarizia arriva / Queste nel mondo, come l’uom fu nato / nacquono ancora e, se non fussin quelle / sarebbe assai felice il nostro stato». Nel *Capitolo* il desiderio è appetizione, ed è declinato nelle due determinazioni della cupidità (avarizia) e dell’ambizione. In tal modo rappresentando il legame tra la cupidigia (*pleonexia*) e l’ambizione (*philotimia*)¹⁰, due dimensioni “ordinarie e naturali” degli uomini. Cupidigia eccessiva ed ambizione si convertono, peraltro, nella spinta alla contesa, alla partigianeria, alla vana gloria (*philonikein*)¹¹. L’illimitatezza del desiderio, che in *Discorsi* I, 37 risponde a una condizione generale di penuria, sembra qui orientarsi verso oggetti differenti: nel primo caso sono beni, ricchezze e piaceri del corpo; nel secondo caso, l’esercizio di poteri,

¹⁰ Cfr. Knoll (2018) il quale mette in relazione Machiavelli con la lezione di Tucidide. Vedi anche Holman, in particolare il cap. IV, *Ambition and the People: the Popular Form of the Desire for Creation* (2018: 131-184). Sul desiderio del principe di dominare, le osservazioni di Tarlton (2002).

¹¹ Su questo punto: Brenner (2009: 88), che su questo punto collega Machiavelli a Tucidide, e richiama una specifica etica machiavelliana dell’autogoverno. Si vedano anche le conclusioni del volume (2009: 497-498).

la brama di riconoscimento e di posizioni. Partizioni differenti, a nostro giudizio, di una stessa spinta appetitiva che sembra essere al cuore delle dinamiche desideranti machiavelliane. In tal senso, questi passi non contraddicono, ma preparano quanto il Segretario argomenterà nei *Discorsi*, permettendoci di comprendere perché penuria e bisogno immediato non esauriscono lo spazio della politica. Tanto che, anche quando gli uomini si rassicurano del proprio, non cessano le ragioni di conflitto: «vi prego che voi consideriate le cose degl'uomini [...] e vedrete come agl'uomini prima basta potere difendere se medesimo e non esser dominato da altri; da questo si sale poi a offendere altri et a volere dominare altri»¹². In altri termini, Machiavelli ha chiaro che non vi sono solo la necessità e il timore di perdere ciò di cui si è in possesso a rendere gli uomini male contenti, e a spingerli alla contesa, ma vi sono anche le spinte dell'ambizione e il timore di vedere pregiudicata la propria reputazione, il proprio status, le capacità di esercitare poteri a condurre alle contenzioni e ai conflitti.

In questa complessa morfologia delle dinamiche del desiderare e delle tecniche del governare il desiderio, si presenta comunque una delle possibili vie d'uscita dal rischio dell'eccesso di desiderio dei singoli a beneficio del pubblico. In effetti, l'ambizione opera diversamente a seconda del «fine quale ciascuno ha innanzi», cioè gloria e ricchezze (*Il Principe*, XXV, 12) per gli uomini eminenti, e “roba e onore” (*Il Principe*, XIX, 3) nel caso dell'universalità. A partire da questa considerazione si apre la possibilità di dare una forma pubblica all'ambizione, orientando i poteri di cui gli uomini dispongono alla ricerca della gloria e del bene comune più che dell'acquisizione di dominio (Geuna 2024). Comparate la Repubblica e il Principato da questa prospettiva, la prima appare al Machiavelli più efficace del Principato nel governare e nel mettere a beneficio del pubblico le ambizioni degli uomini valenti. Infatti, nel Principato la gloria del pubblico può solo realizzarsi come “concessione” del Principe, rimanendo condizionata, subordinata ed irretita nei vincoli posti dalla gratitudine personale (Lazzarich 2014). Nella Repubblica il desiderio di riconoscimento e l'ambizione trovano,

¹² Machiavelli al Vettori, 10 agosto 1513. Relativamente all'ambizione, cfr. Ferroni (2017).

invece, un riscontro diretto dell'universale nella gloria pubblica, e costituiscono un vincolo tanto più potente in quanto "impersonale". Possibilità, comunque, non certezza poiché sempre gli uomini stimano «più la roba che gli onori» (*Discorsi*, I, 37), e più di ogni cosa essi bramano sicurezza e soddisfazione nel presente.

Sulla dinamicità di un desiderare umano che mai si raffrena si fondano tanto la ricerca di riscontro ai propri fini privati, quanto il desiderare altro, il desiderare qualcosa di diverso e di universale. Nel dare corso all'ambizione, il desiderio apre, infatti, alle possibilità molteplici di innovazione: che sia attraverso congiura o conquista, oppure nella forma di buoni ordini e giuste leggi. L'innovazione resa possibile dalle spinte del desiderio apre alla possibilità che i grandi uomini, e non solo i Grandi, possano ricercare per sé ricchezze e poteri, oppure ricerchino onore e gloria per sé e per l'universale, facendo così prevalere i vincoli di una reciproca virtù¹³.

3. *Di libertà e sicurezza*

Gli uomini sono un intreccio inscindibile di pulsioni e spinte naturali, ma anche soggetti capaci di dare un indirizzo e un contenimento a queste pulsioni e spinte. Per questo la riflessione del Machiavelli si sottrae all'idea di un mero doversi governare secondo ragione, per articolarsi in una più complessa arte del desiderare. Il Segretario mostra la consapevolezza che, a seconda delle occasioni e delle condizioni dell'azione, può essere necessario lasciar il desiderio libero di scorrere, oppure incrociarlo con altri desideri, o anche porgli un freno. Consapevole, tuttavia, che dal fluire dei desideri ne deriva necessariamente il confliggere: «disiderando gli uomini, parte di avere più, parte temendo di non perdere lo acquistato, si viene alle inimicizie ed alla guerra; dalla quale nasce la rovina di quella provincia e la

¹³ Si vedano ancora le considerazioni di Ferroni (2017: 144-146, 154-156) in cui lo studioso mette in risalto l'influenza del *De coniuratione Catilinae* di Sallustio nello sviluppare un modello di gloria civica connesso pur in maniera originale ai moduli tipici della *florentina libertas*. Si veda anche Geuna (2024). Ancora, sulla relazione tra ambizione, gloria e gratitudine: Lazzarich (2014).

esaltazione di quell'altra» (*Discorsi*, I, 37). Questo passo, tra quelli più noti del Machiavelli, attesta come dal malessere individuale ne nascano guerre e inimicizie. Questo è un elemento chiave nella riflessione del Segretario, che pone il problema interpretativo dei nessi che vi sono tra i corpi individuali e i corpi collettivi, tra i desideri individuali e quelli collettivi. Seppure questi aspetti siano discussi nel solco della semantica dell'umore, pure essi riferiscono di corpi differenti che esprimono dinamiche distinte. In altri termini, il confliggere prodotto dai malesseri individuali pone il problema di come intendere l'aggregarsi e l'associarsi dei desideri individuali in desideri collettivi. In particolare, in quei due umori, i Grandi e il Popolo, che sono propri di ogni città:

in ogni città si truovano questi dua umori diversi; e nasce da questo, che il populo desidera non essere comandato né oppresso dai grandi, e li grandi desiderano comandare e opprimere el populo; e da questi dua appetiti diversi nasce nelle città uno de' tre effetti, o principato, o libertà, o licenzia (*Il Principe*, XVI)¹⁴.

In effetti, questi due umori, o desideri, accompagnano un tipo specifico di divisioni tra gli uomini, che rispecchia la composizione propria di ogni città. È noto che Machiavelli sottolinea quanto: «tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascono dalla disunione loro», attestando la prevalenza della dimensione polemica della vita civile sulla concordia (*Discorsi*, I, 4). Al pari dei corpi naturali, anche le città sono attraversate da partizioni politiche, che esprimono: «desires and appetites natural to a social group» (Parel 1992: 105)¹⁵. Anthony Parel ha messo in risalto la complessità delle semantiche degli umori in Machiavelli, attraverso le quali il Segretario si riferisce talvolta a gruppi sociali, talaltra all'esito delle loro interazioni (analogo, quindi, a termini come contenzioni, tumulti o scandoli) o, in rari casi, ai conflitti tra Stati. Per questo gli umori sono buoni o

¹⁴ Vedi anche: *Istorie*, III, proemio e *Istorie*, II, 12.

¹⁵ Cfr. anche: Gaille-Nikodimov (2004); Borrelli (2014). Gli stessi stati, siano essi Repubbliche o Principati, mostrano un loro desiderio di acquistare e una propria *libido dominandi*, cfr. Hörnqvist (2004) e, per una prospettiva diversa, Regent (2011).

cattivi a seconda che essi abbiano come esito il rafforzamento dello Stato oppure il suo indebolirsi. Questi umori possono strutturarsi in “disposizioni” collettive, ossia saldarsi a eventi o cause profonde da cui emergono i tratti culturali propri la «natura di uno specifico gruppo umano» (Landi 2017: 79-80). Si rende così evidente la centralità di linguaggi e di prospettive che caratterizzano il metodo e la scrittura del Machiavelli, mutuati dal naturalismo medico, dal vocabolario della fisiologia galenica e ippocratica. Non semplici metafore, quindi, ma l'espressione di una visione che interpreta il fluire degli umori come il disporsi dinamico dei corpi civili, oltre che come uno strumento per “purgare” il corpo politico da tensioni, timori, sofferenze e male contentezze accumulate¹⁶. Questo scorrere è necessario al continuo riequilibrio politico e istituzionale tra le parti (e le loro rispettive composizioni), al buon governo di “anatomia politica della città” di matrice aristotelica che attraverserebbe la riflessione del Segretario (Pasquino 2007). Il confliggere degli umori costituisce, insomma, un movimento naturale e necessario, poiché la vita dei corpi politici è sempre esposta all'oppressione di altri corpi, e la relazione tra questi è sempre tensione, differenza, relazione agonica (Torres 2014). La libertà stessa, per questo, è la misura di questa tensione:

E così il disiderio di difendere la libertà faceva che ciascuno tanto si prevaleva ch'egli opprimeva l'altro. E l'ordine di questi accidenti è che, mentre che gli uomini cercano di non temere, cominciano a fare temere altrui; e quella ingiuria che gli scacciano da loro, la pongono sopra un altro; come se fusse necessario offendere o essere offeso. Vedesi, per questo, in quale modo, fra gli altri, le repubbliche si risolvono; ed in che modo gli uomini salgono da un'ambizione a un'altra (*Discorsi*, I, 46).

Nel contesto delle leggi agrarie, riottenuta la sua libertà, e vi-stasi riconosciuta con leggi questa condizione di preminenza, la

¹⁶ Si vedano su questo tema almeno le considerazioni di G. Pedullà (2018). Si veda anche Raimondi (2005). Importante il passo dei *Discorsi* I, IV, 8-9: «dico come ogni città debbe avere i suoi modi con i quali il popolo possa sfogare l'ambizione sua, e massime quelle cittadi che nelle cose importanti si vogliono valere del popolo: [...] e i desideri de' popoli liberi rade volte sono perniziosi alla libertà, perché e' nascono o da essere oppressi, o da suspizione di avere ad essere oppressi».

plebe romana non solo non acquieta il suo desiderio di difendere la libertà, ma lo subordina all'esercizio di un'ambizione smodata. L'inasprirsi del contrasto prodotto da questa ambizione rende il timore e la paura di perdere ciò che si ha quella spinta intorno cui muove uno scontro che diviene, pertanto, insanabile, e con esiti distruttivi:

Notasi adunque, per questo testo, in prima, essere nato in Roma questo inconveniente di creare questa tirannide, per quelle medesime cagioni che nascono la maggior parte delle tirannidi nelle città: e questo è da troppo desiderio del popolo, d'essere libero, e da troppo desiderio de' nobili, di comandare. E quando e' non convengano a fare una legge in favore della libertà, ma gettasi qualcuna delle parti a favorire uno, allora è che subito la tirannide surge (*Discorsi*, I, 40).

Al pari di ogni altro desiderio, anche quello di libertà deve quindi assumere una forma, trovare un limite, e non deve convertirsi in ambizione senza freno, pena l'attivare le dinamiche, mimetiche, della paura¹⁷.

Nella riflessione machiavelliana il desiderio è inscindibilmente connesso ai temi della sicurezza e della quiete. I Grandi vivono della paura costante di perdere la loro autorità, il loro potere e le loro ricchezze, il Popolo è piagato dal timore di venire sottomesso al dominio e all'arbitrio dei pochi, ma anche di sprofondare in una più acuta povertà e miseria. Ecco perché la libertà, che pure è la dimensione propria del vivere civile, si regge sulla difficile misura della contrapposizione tra Grandi e Popolo. Essa è certamente un'aspirazione "popolare" nel rapporto coi Grandi, ma è anche un'aspirazione propria della città intera, in quanto espressione dell'autogoverno del suo autogoverno, in relazione ad altre città o al rischio del dominio di uno o di pochi. In tal senso, la libertà non è "connaturata" al popolo; né che il popolo possa, per sua natura, realizzare il vivere libero significa che esso lo voglia o lo desideri. Non vi è dubbio che: «Quello del popolo è più onesto fine che quello de' grandi, volendo questi opprimere, e quello non essere oppresso» (*Il Principe*, IX). Tuttavia, di non essere oppressi parla il Machiavelli, non di vivere li-

¹⁷ Una prospettiva interessante, che rinvia alla teoria mimetica del desiderio di Girard, è quella di Wydra (2022).

beri. Il Segretario osserva infatti che solo una piccola parte del popolo desidera essere libera per comandare, «ma tutti gli altri, che sono infiniti, desiderano la libertà per vivere sicuri» (*Discorsi*, I, 16). In altri termini, il desiderio del popolo può assumere il verso positivo della libertà solo quando questo non sia (del tutto) corrotto, e sia sicuro di sé, delle proprie cose e delle proprie giuste ambizioni. Nessuno dei due desideri, quello dei Grandi e quello del Popolo, è allora senza pericolo e non vi sono grandi differenze tra essi in rapporto alla possibilità di un vivere incorrotto. Tutti gli uomini desiderano esercitare poteri, desiderano riconoscimenti e cariche pubbliche, e tanto il Popolo quanto i Grandi possono voler esercitare il proprio desiderio eccessivamente ed in maniera smodata.

La possibilità di realizzare il vivere libero è espressa nei capitoli IV e V del I Libro dei *Discorsi* in cui i desideri di Popolo e Grandi, e il loro ruolo politico, assumono un valore politico diverso, laddove si voglia stabilire una repubblica «che voglia fare imperio» oppure una repubblica «che le basti mantenersi». Questa complessità è anche determinata dalle profonde differenze e qualità che esistono tra i popoli: la plebe spartana – ben governata e ordinata – «non desiderava imperio»; il popolo romano è «desiderosissimo dell'utile proprio e amatore delle cose che venivano contro alla nobiltà» (*Discorsi* I, 6); il popolo fiorentino sembra incapace di controllare la propria *libido dominandi*; i popoli germanici, per mantenere la loro libertà, rinunciano al lusso e si «contentano» di ciò che hanno. I desideri di Popolo e Grandi si qualificano, in definitiva, solo storicamente e in una reciproca tensione, e non è possibile attribuire loro caratteristiche psicologiche o antropologico-politiche univoche e a-storiche. Pur tuttavia, questa dinamicità non cancella le qualità rispettive dei due umori. Come ha inteso chiaramente Claude Lefort, il desiderio del Popolo di non esser dominato «è un'operazione della negatività» (Lefort 2005: 140; ma anche: Lefort 1972). Per questo è il Popolo a poter meglio esercitare la «guardia della libertà». A ben guardare, il suo è un desiderio in cui il godimento non comporta alcun consumo, che può infatti durare nel tempo, rimanere aperto e contestabile, senza chiudersi nella fissità oggettuale della brama di potere o dell'ambizione. Non che questo assicuri il vivere libero o che lo

sottragga dalla possibilità della corruzione. Non vi è pacificazione nel Machiavelli. Rimane una dimensione tragica, aleatoria nella sua riflessione; una riflessione che mostra quanto la politica sia «... essenzialmente fatta dalle passioni, dagli umori, dai calcoli razionali, dagli stratagemmi, dalla mala contentezza, dalle ambizioni, dalle virtù umane e animalesche dei suoi protagonisti, principi, popolo e parti sociali e civili» (Barbutto, 2013: 242).

4. *In un desiderio senza padri*

La prospettiva machiavelliana sembra intrecciare spunti filosofici e letterari diversi che, mediati dalla sua personale e inedita interpretazione della “realtà effettuale”, confluiscono nella sua analisi politica. Le osservazioni dalle quali abbiamo tentato di trarre una sorta di “fenomenologia” del desiderare sono disseminate in un variegato *corpus* di testi e di scritti in cui il desiderio è articolato in spinte naturali all’acquisizione di beni e all’esercizio di poteri che si realizzano entro l’occasionalità e la relazionalità dei modi e dei tempi dell’uomo e del mondo. Per questa ragione, come abbiamo già detto, col lemma desiderio si richiamano molteplici dimensioni dell’umano: il volere, il bramare, l’appetire, l’ambire, lo sperare e il comandare. Questa varietà non deve sorprendere, perché il Segretario si colloca nel solco di una complessa etimologia filosofica entro cui il desiderio e le sue molteplici articolazioni e traduzioni compongono una costellazione semantica e concettuale incredibilmente ampia: si pensi solo ai significati che accompagnano i concetti greci di *epithumia*, *orexis*, *hormé*, oppure alle espressioni latine di *cupiditas*, *concupiscentia*, *appetitus*, *voluntas*, *voluptas*¹⁸. Essa rispecchia per questo la ricchezza di tradizioni, suggestioni filosofiche ed esperienze umane e politiche in cui matura la riflessione del Segretario. Allo stesso tempo, e proprio in ragione di questa complessità, in essa precipitano le questioni di metodo, di scrittura, di traduzione (letteraria, politica, poetica) che ne

¹⁸ Un’utile introduzione è: Dumoulié (2002).

caratterizzano l'opera¹⁹. A partire dall'intreccio di modi *reali e curiali* ed usi *quotidiani* di lingua e linguaggio, il profilo di umanista e letterato europeo del Machiavelli appare inscindibile dalla sua radicata cultura cittadina oltre che dalla personale esperienza cancelleresca e politica²⁰. E se Bausi è forse troppo perentorio nel sostenere che il Machiavelli fosse «privo di un'autentica preparazione classica e umanistica» e che fosse «sostanzialmente autodidatta» (Bausi, 2005: 187), vero è che la sua cultura è tanto meditata e ricca, quanto non convenzionale e non organica. Per questo è così arduo sciogliere i nodi delle influenze e delle fonti del suo pensiero; benché proprio l'impossibilità di collocare con nettezza il Segretario in una famiglia o in una genealogia di autorialità e tradizioni intellettuali ci sfidi a cogliere quegli elementi della sua riflessione filosofica e politica che, sviluppati in autonomia, non solo rimeditano le plurali letture, i moltissimi incontri, le esperienze intellettuali del Segretario, ma fanno risaltare qualcosa di nuovo, di inedito.

È allora necessario sottrarsi alla tentazione di porre univocamente il desiderare machiavelliano nel solco di una qualche specifica genealogia, pur tentando di comprendere in quale orizzonte storico concettuale si collochi. In questo rispetto, il quadro teorico entro cui la riflessione del Segretario prende avvio, e a cui, pur secondo linee proprie, risponde è certamente aristotelico. Machiavelli è un interprete attento della *Politica*, opera in cui lo stagirita afferma che: «senza limite [...] [è] la natura del desiderio per il cui soddisfacimento i più vivono» (*Politica*, II 7 1267b)²¹. Un passo noto, preceduto da considerazioni importanti sui rapporti tra piacere, necessità, eguaglianza, ambizione e sedizioni che sembrano tracciare un ottimo indice di

¹⁹ Cfr: Sasso (1980); Barbuto (2013); Viroli (2024); Viroli (2013). Sul ruolo del linguaggio medico e di quello giuridico: Zanzi (2014); Inglese (2006); e per una tesi diversa: Quaglion (2011). Considerazioni di rilievo su questo tema sono pure in: Landi (2017); Baldi (2022).

²⁰ Gli studi sulle fonti possibili del Machiavelli sono molteplici. Si rimanda innanzitutto a: Sasso (1987-1997); Martelli, (1998). Su rapporto complesso, e tutto da indagare, tra Machiavelli, Tommaso e Aristotele, innanzitutto: Ginzburg (2003). Si vedano ancora i saggi: Pedullà (2004, 2011); Canfora (2018).

²¹ Ma tema analogo è anche in Platone: *Leggi*, XI, 918 D. Sulla presenza di Aristotele in Machiavelli si vedano: Falzoni (2014); Guillemain (1976); Pasquino (2007); Vasoli (1988); Ginzburg (2015).

questioni sulle quali Machiavelli torna costantemente. Allo stesso modo, è rilevante l'articolazione del desiderio presente nell'*Etica Nicomachea*, che il Segretario leggeva probabilmente attraverso il commento di Donato Acciaiuoli (Bianchi 1990), in cui Aristotele presenta il desiderio (ὄρεξις, *orexis*) come appetizione, come quella parte irrazionale dell'uomo che "in qualche modo" partecipa della ragione e "le obbedisce". Il desiderio appare come una spinta verso un oggetto o un fine, che, richiedendo attuazione, obbliga l'uomo a prendere coscienza degli oggetti del proprio appetire, e a scegliere di conseguenza i mezzi migliori per raggiungerli: «Essendo tra le cose in nostro potere ciò che è oggetto del desiderio su cui si è operata una scelta, anche la scelta (προαίρεσις, *proairesis*) sarà un desiderio deliberato riguardo a ciò che è in nostro potere» (*Etica Nicomachea*, III, 5, 1113a, 9-11, ma anche I, 1, 1094a; cfr. Mazzone 2019). Questi passi consentono quanto meno di delimitare la cornice di problemi entro cui si colloca la riflessione del Machiavelli, benché non costituiscano in quanto tali una fonte certa e tanto meno univoca di riferimento. Anche perché è invece evidente la distanza machiavelliana dalla prospettiva etica entro cui il filosofo greco iscrive la relazione tra desiderio, potenza, deliberazione e ragione. Se Aristotele riporta la spinta desiderante nell'alveo della volontà deliberante, orientandola eticamente al bene, in Machiavelli l'illimitatezza del desiderio non consente di fondare alcuna etica della moderazione o della *medietas*. Se nella visione del Segretario vi è allora un riferimento al desiderio di matrice aristotelica, esso è in una lettura dell'*orexis* che la declina intorno al ruolo centrale del nesso virtù/fortuna sulla relazione tra spinta acquisitiva ed effettività dell'acquisizione. Una spinta che si associa ad una ragione che opera con l'obiettivo di individuare i mezzi migliori, in un contesto di incertezza, per giungere al fine desiderato²². Anche per questi motivi, come messo in risalto da Ginzburg (che riprende le tesi di Singleton 1953), il Segretario si allontana dalla tradizione aristotelico-tomistica perché sposta la politica dall'ambito

²² Una prospettiva differente che, a partire dal rilievo nel Machiavelli del pensiero di autori come Plutarco, Senofonte e Tuciddide, ne sottolinea invece la profonda "eticità" è: Brenner (2009). Sul rapporto tra Plutarco e Machiavelli si vedano: Taranto (2009); Desideri (2012); Inglese (2014).

dell'agire (*agere*) a quello del fare (*facere*) concependola come "arte", ossia «come un'attività priva di connotazioni morali e orientata verso la produzione di oggetti» (2003: 205). Allora, così come Machiavelli non accoglie la prospettiva etica aristotelica, allo stesso modo non ne accoglie il principio per cui il desiderio è *motum in rem desideratam*. Come ha recentemente ricordato Luciano Biasiori, il Segretario piuttosto polemizza con le tesi aristotelico-scolastiche, espresse in particolare da Dante, secondo cui la spinta desiderante è sempre correlata a ciò che l'uomo è in grado di conseguire (2017: 118; cfr. anche Sartorello 2005; per una più ampia contestualizzazione storica e concettuale: Mulieri 2021). Quindi non solamente è impossibile ricondurre il desiderio all'imperio della retta ragione, esso non si pone neppure in un rapporto necessario e necessitante con l'oggetto verso cui tende.

In effetti, su questo versante, nel confronto "a distanza" con le tradizioni aristoteliche e scolastiche, in Machiavelli opera la convinzione, forse di matrice lucreziana ed epicurea, della sproporzione tra desiderio e potenza²³. Secondo Gianfranco Borrelli il Segretario farebbe propria questa sproporzione ponendola a fondamento sia della tensione tra un universo sempre in moto e la spinta degli uomini a cercare riscontri ai propri esercizi di potere, sia di un'etica politica della contentezza e della trasformazione di sé mirante «a conciliare discorsi e pratiche della libertà dell'agire umano – in quanto capacità da parte del singolo di cambiare se stesso, trasformare se stesso – con la radicata convinzione dell'immutabilità del cosmo e degli umori specifici della complessione corporea» (Borrelli 2017: 28-29; cfr. anche: Id., 2009: 19-40). Attraverso Lucrezio, in Machiavelli, si presenterebbe una rielaborazione originale della classificazione epicurea dei piaceri che ampliando il quadro dei piaceri naturali (necessari e non necessari) attesta il rilievo e l'ineliminabilità di quelli che non sono né naturali né necessari. La riflessione

²³ Vedi: Lucrezio, *De rerum natura* (IV, vv. 1076 sgg). Cfr. *Convivio*, Dante (III, XV, 8-9). Sui rapporti tra Machiavelli e Lucrezio, segnalati per la prima volta da Sergio Bertelli nel 1961, esiste ormai una letteratura amplissima e varia. Mi limito a segnalare: Brown (2013); Sasso (2015: 179-188). Per una rassegna vedi: Panichi (2023). Sul nesso Epicuro-Lucrezio, per il ruolo centrale che esso potrebbe avere in Machiavelli, gli studi di: Rahe (2007); Roeklein (2012); Borrelli (2015).

machiavelliana attribuirebbe, quindi, un ruolo centrale alle dinamiche dell'ambizione aprendo, allo stesso tempo, al tema plutarco del *etopoiesi*²⁴: di quel governo di sé necessario a governare gli altri col fine di vivere con soddisfazione la presenza e di fronteggiare la mala contentezza.

I punti di connessione tra Machiavelli e il *De Rerum Natura* di Lucrezio sono certo molteplici, a partire dal riferimento nel Proemio al Libro I dei *Discorsi* alle vie inesplorate di indagine (“entrare per una via... da alcuno trita”), e ancora ai temi del “moto” e delle sue varietà, al variare della natura delle cose e degli uomini (*mutare naturam*), alla relazione tra virtù e fortuna, al rapporto tra corpi semplici e misti, nonché le leggi della loro aggregazione fondate sul principio di piacere/*voluptas*. Per giungere, infine, ai temi del “cieco desiderio” (inteso come *cupiditas*), della avidità smodata di potere e la sua relazione con la brama e la ricerca di onori²⁵. Alla luce di tutti questi riferimenti, è possibile indicare la specificità dell'*orexis* “aristotelico-machiavelliana” nel suo essere, insieme, il motore della ragione prudentiale, e nel suo essere sottomessa alle spinte prodotte dal nesso desiderio-piacere, da quegli ardori di Venere e alla bramosia rabbiosa che essi producono²⁶. Del resto, prima di trasferirsi in strada per condurre i suoi affari, sostare in osteria e in ultimo, a sera, dialogare con gli Antichi, insieme con maestri quali Dante e Petrarca, con «poeti minori come Tibullo, Ov-

²⁴ Non solo le *Vite Parallele*, ma anche i *Moralia*, secondo Desideri (2012) nell'edizione di Niccolò Sagundino (*Plutarcus*, Venezia, 1508), in particolare i *Præcepta gerendae rei publicae*.

²⁵ Per una interessante sintesi e interpretazione di questi luoghi vi è il bel saggio di Acciarino (2023). Mi paiono, peraltro, assai condivisibili le tesi che reggono questa importante analisi, ossia che: a. «il recupero di tessere lucreziane da parte del Segretario non avviene in modo esplicito o sistematico, e non coincide necessariamente col recupero di concetti lucreziani o epicurei in termini di sviluppo di un pensiero filosofico»; b. «l'esistenza di un lieve influsso lucreziano, che opera prima di ogni altra cosa a livello poetico, capace di interagire in seconda battuta anche col pensiero del Segretario. [...] In pratica, il *De rerum natura* di Lucrezio si configurerebbe come uno strumento mediante il quale Machiavelli poteva ritrarre lacerti della sua idea delle interazioni umane nel contesto della vita politica» (2023: 167).

²⁶ Sul ruolo di Ovidio si veda il testo che John M. Najemy ha dedicato allo scambio epistolare tra Machiavelli e il Vettori: Najemy (1993: 271-334). Ancora, importante è: Brown (2013) che però non indica il desiderio quale ambito di contatto tra Machiavelli e Lucrezio.

vidio et simili», Machiavelli legge le «amorse passioni et quelli loro amori, ricordomi de' mia, godomi un pezzo in questo pensiero»²⁷. Tra i molti interpreti, John M. Najemy (1993) ha posto l'attenzione sul rilievo del linguaggio erotico nell'epistolario privato, mettendolo in relazione sia con la tradizione letteraria ovidiana, sia con quella fiorentina²⁸. Non vi è in effetti alcuna frattura tra le suggestioni suscitate da queste letture quotidiane, e la lezione "letteraria" – di matrice ovidiana e boccacesca – che intende il desiderio come "libido", brama o vagheggiamento. Entrambe rispondono a una dimensione essenziale dell'esperienza di vita del Segretario: la centralità dei piaceri del corpo. Peraltro, è noto quanto rilevante sia stato il contributo di Boccaccio alla riscoperta di Epicuro e, preparata da questo, alla ripresa di Lucrezio, e quale rilievo abbia il *Decameron* per il Machiavelli della *Mandragola* e della *Clizia* (Trifone 2018). E se in Boccaccio troviamo una fonte machiavelliana certa, si possono forse sperimentare percorsi di indagine meno battuti, che a partire dall'influenza di Ovidio, potrebbero farci intendere in maniera più approfondita e compiuta il rapporto con quei percorsi delle culture umanistiche che sulla *voluptas* fondano un complessivo ripensamento del rapporto tra l'uomo e la ragione²⁹.

In definitiva, in un contesto culturale ricco come quello fiorentino dell'epoca, per un intellettuale non certo periferico come il Machiavelli, le influenze possono essere state molteplici, e provenienti da luoghi plurimi. Per questo non è forse dal riferimento a questa o quella fonte, in assenza di maggiori evidenze, che è possibile trarre dalle sue opere il "vero" del suo desiderio³⁰. Senza dubbio, il suo desiderare si colloca nel quadro di una tradizione di impianto aristotelico che, in un confronto di lungo periodo tra prospettive propriamente tomiste e lucreziano-epicuree, finisce per distinguersi da tutte queste perché assume eticamente e politicamente l'impossibilità del comporre o

²⁷ Machiavelli a Francesco Vettori, Firenze, 10 dicembre 1513.

²⁸ Ma si vedano anche Bausi (2005 e 2022).

²⁹ Anche in questo caso, attraverso Lucrezio, il riferimento alla *voluptas* è centrale negli ambienti dell'umanesimo partenopeo che, a partire dalla lezione valliana, ed attraverso il Pontano, riflettevano intorno a questa nozione. Vedi: Ginzburg (2009, e la relativa bibliografia critica); e i saggi: Cappelli (2017); De Robertis (2015); Roick (2011); Richardson (1971).

³⁰ Una bella lettura, di impianto psicoanalitico, è: Armando (2008).

del liberarsi dal desiderio. Queste tradizioni possono aver variamente concorso a consolidare una prospettiva, un metodo di indagine, in cui la lettura è dialogo con gli Antichi e i contemporanei, e per la quale l'appropriazione, la rielaborazione e la riscrittura dei classici sono messe alla prova dell'effettualità e della necessità di guadagnare riscontro. A conferma della convinzione che la politica sia sempre ed essenzialmente polemica e ossimorica: polemica perché strutturata intorno al *polemos*, intorno ai conflitti tra gli uomini e tra i corpi politici; ossimorica perché irriducibile alla netta separazione tra giusto e ingiusto, tra utile e onesto (Barbuto 2023). La teoria machiavelliana si fonda sul convincimento che le spinte del desiderio condizionano tutti gli uomini, e che queste, nelle loro linee plurali di scorrimento, dispongono gli uomini all'azione e alla comprensione del mondo. Questa apertura è però segnata da una tensione permanente e irrisolvibile tra il desiderare e la potenza dell'acquistare che rende gli uomini mal contenti, alla continua ricerca di poteri da esercitare o piaceri e beni di cui godere. Poiché solo raramente gli uomini sono in grado di dare un limite al proprio desiderare, Machiavelli ritiene necessario far scorrere il desiderio, saperlo orientare e contenere quando non sia possibile opporgli un vincolo di necessità. Su questo versante si declina un'etica del contenimento, dell'autogoverno di sé che, pur facendo proprie suggestioni provenienti da tradizioni lucreziano-epicuree e plutarchee, rimarca comunque con decisione i limiti che la ragione incontra nell'esercitare questa funzione di direzione. Non solo, quindi, il Segretario non ritiene auspicabile una morale della *medietas*, ma neppure assume come orizzonti umanamente possibili quelli del distacco dalle passioni o del loro ferreo dominio. La capacità di saper giocare e realizzare nei contesti dati obiettivi politici, orizzonti etici e le spinte del desiderio è quanto il Segretario intende con virtù. Una capacità pratica, strettamente intrecciata alla consapevolezza tragica dei limiti naturali, storici e politici posti all'azione; una consapevolezza segnata dalla necessità di dare effettualità all'azione e dall'incertezza del riscontro.

Questa è la cornice antropologica entro cui è possibile, ma drammaticamente incerto, dare forma etica e politica al desiderare. Un desiderare che può tanto assumere forme distruttive,

quanto, secondo virtù e fortuna, convertirsi in ricerca di “comune beneficio”, di libertà. In effetti, quando ci si muova dal piano individuale e si osservino le risultanze delle plurali spinte all’azione degli uomini, ci si rende conto che queste spinte si aggregano e sedimentano in disposizioni comuni e corpi collettivi assolutamente complesse. In tal modo esse si “incorporano”, si storicizzano, situandosi in spinte (umori) che attraversano le città e ne caratterizzano le anatomie e le complessioni. Per queste ragioni, i desideri e i conflitti che si generano nei corpi politici non hanno un verso e un orientamento predeterminato, ma risultano negli scorrimenti diversi che assume il vivere politico. Una tale tensione tra le dimensioni etica e politica non può prescindere, in sostanza, da una “economia (politica) dei desideri” quale forma della loro pur sempre parziale e precaria regolazione. Pur espressione della essenziale naturalità dei corpi individuali e collettivi, il desiderare opera nella contingenza espressa dagli oggetti verso cui essa si orienta, e nella storicità delle forme di questo orientarsi³¹. Senza dar vita a una compiuta ontologia del desiderio, nel Machiavelli si presenta una riflessione articolata sul desiderare. In essa, non spetta alla morale il governo delle spinte desideranti e dei desideri degli uomini, ma alla politica e alla sua ragione pratica. Solo attraverso un insieme complesso di dispositivi – leggi, istituzioni, armi, consuetudini, tumulti e conflitti – è possibile, ma mai certo, orientare le spinte desideranti degli uomini e dei gruppi verso un comune desiderio di comune beneficio.

Bibliografia

ACCIARINO DAMIANO, 2023, “Nuove ipotesi per Lucrezio in Machiavelli”, *Italian Quartely*, LX, n. 237-238, pp. 137-171.

ARMANDO ANTONELLO, 2008, “Un estremo mio desiderio”: il tema del riconoscimento nelle lettere, nell’opera e nella vita di Machiavelli”, *Psicoterapia e Scienze Umane*, n. 1, pp. 61-88.

BALDI VALENTINO, 2022, “Del principe e del desiderio. Letteratura e prospettiva del Machiavelli politico”, *Intersezioni*, fascicolo I, aprile, pp. 43-64.

BARBUTO GENNARO MARIA, 2013, *Machiavelli*, Roma: Salerno Editrice.

³¹ Sulla questione del naturalismo machiavelliano, Inglese (2015).

_____, 2019, *Tensione utopica e verità effettuale nel pensiero di Machiavelli*, pp. 9-26, in ID., *All'ombra del Centauro. Tensione utopica e verità effettuale da Machiavelli a Vico*, Soveria Mannelli: Rubbettino.

_____, 2023, *Note sul centauro e la soggettività ossimorica di Machiavelli. Postilla su Machiavelli, Eraclito e la guerra*, in ID., *Il Principe e il Profeta. Savonarola, Machiavelli, Campanella*, Milano: Mimesis, pp. 75-88.

BAUSI FRANCESCO, 2005, *Machiavelli*, Roma: Salerno Editrice.

_____, 2022, *Il carteggio privato di Machiavelli, e Tradizione e storia delle lettere familiari*, in Machiavelli, *Lettere*, 3 voll., vol. I, Edizione nazionale delle opere, Roma: Salerno editrice.

BIANCHI LUCA, 1990, "Un commento 'umanistico' ad Aristotele. L'Expositio super libros Ethicorum" di Donato Acciaiuoli", *Rinascimento*, n. 30, pp. 25-55.

BIASIORI LUCIO, 2017, *Nello scrittoio di Machiavelli. Il Principe e la Ciropedia di Senofonte*, Roma: Carocci.

BORRELLI GIANFRANCO, 1999, "Conflitti, innovazioni, contenimento: Machiavelli e le politiche della mala contentezza", *Vichiana. Rassegna di studi filologici e storici*, 4° ser., a. I, 2, pp. 105-122.

_____, 2000, *Non far novità. Alle radici della cultura italiana della conservazione politica*, Napoli, Bibliopolis.

_____, 2009, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Napoli: Cronopio.

_____, 2014, "Umori", *Enciclopedia Machiavelliana*, vol. II, pp. 631-632.

_____, 2015, *Tracce del Machiavelli epicureo: tra 'vivere politico' e 'ripigliar lo stato'*, in G.M. CHIODI, R. GATTI, *La filosofia politica di Machiavelli*, Milano: Franco Angeli, pp. 33-57.

_____, 2017, *Machiavelli, ragion di Stato, polizia cristiana*. Genealogie 1, Napoli, Cronopio.

BRENNER ERICA, 2009, *Machiavelli's Ethics*, Princeton: Princeton University Press.

BROWN ALISON, 2013, *Machiavelli e Lucrezio*, Roma: Carocci.

CAMPI ALESSANDRO, 2014, *Niccolò Machiavelli Sulle congiure*, Soveria Mannelli: Rubbettino.

CANFORA DAVIDE, 2018, *La biblioteca di Machiavelli*, in *Machiavelli*, a cura di E. CUTINELLI-RENDINA E., RUGGIERO R. (a cura di), Roma: Carocci, pp. 169-183.

CAPORALI RAFFAELE, MORFINO VITTORIO, VISENTIN STEFANO (2013), *Machiavelli: tempo e conflitto*, Milano: Mimesis.

CAPPELLI GUIDO, 2017, "Machiavelli e l'umanesimo politico del Quattrocento", *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, vol. 20, n. 1, pp. 81-92.

- _____, 2021, “Fenomenologia della “corruzione” (e dei suoi rimedi?) tra Machiavelli e Laclau”, pp. 41-59, in *Niccolò Machiavelli. Storia e politica*, a cura di G. MONTINARO, G. PUGLISI, Firenze: Leo Olschki.
- CARTA PAOLO, 2018, *Discorrere cose nuove e insolite. I “Discorsi” di Machiavelli e le “Considerazioni” di Guicciardini*, in N. MACHIAVELLI, *Tutte le Opere secondo l’edizione di Mario Martelli*, a cura di P.D. ACCENDERE, Milano: Bompiani, pp. 271-303.
- CUTINELLI-RENDINA EMANUELE, 2016, *I volti del desiderio in Francesco Guicciardini*, in *Lessico ed etica nella tradizione italiana di primo Cinquecento*, a cura di R. RUGGIERO, Lecce: Pensa MultiMedia, pp. 271-283.
- DE ROBERTIS TOMMASO, 2015, *Pontano e Machiavelli su fortuna, virtù e prudenza. Il xxv capitolo del Principe*, in *Politica, moralità, fortuna. Riflessioni storico-filosofiche sul Principe di Machiavelli*, a cura di E. ERCULEI, G. GRIMALDI, Roma: Carocci, pp. 77-99.
- DEL LUCCHESI FILIPPO, SARTORELLO LUCA, VISENTIN STEFANO, 2006, *Machiavelli: l’immaginazione e la contingenza*, Pisa: ETS.
- DEL LUCCHESI FILIPPO, 2022, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano: Mimesis.
- DESIDERI PAOLO, 2012, *Plutarco e Machiavelli*, in Id., *Saggi su Plutarco e la sua fortuna*, Firenze: FUP, pp. 283-297.
- DUMOULIÉ CAMILLE, 2002, *Il desiderio. Storia e analisi di un concetto*, Torino: Einaudi.
- FACHARD DENIS, 2002-2008, *Introduzione a Niccolò Machiavelli, Legazioni. Commissarie. Scritti di governo*, Edizione nazionale delle opere, voll. I-V, Roma, Salerno editrice, pp. 3-56.
- FALZONI PAOLO, 2014, “Aristotele”, in *Enciclopedia Machiavelliana*, vol. 1, a cura di G. Sasso, Roma: Istituto Italiano dell’Enciclopedia, pp. 94-100.
- FASANO GUARINI ELENA, 1996, *Congiure “Contro alla patria” e congiure “contro ad uno principe” nell’opera di Niccolò Machiavelli*, in Y.-M BERCÉ, E. FASANO GUARINI, *Complots et conjurations dans l’Europe moderne*, Rome: École Française de Rome, pp. 9-53.
- FERRONI GIULIO, 2003, *Machiavelli, o dell’incertezza. La politica come arte del rimedio*, Roma: Donzelli.
- _____, 2017, *Ambizione, riputazione, onore, gloria nel pensiero di Machiavelli*, in *La politica in Toscana da Dante a Guicciardini: atti del Convegno*, Firenze, 7-8 maggio 2014, a cura di G.C. GARFAGNINI, Milano-Firenze: Polistampa, pp. 143-157.
- FIGORILLI MARIA CRISTINA, 2018, «Quanto sono gli uomini ciechi ne’ desideri loro!». *La “teoria del desiderio” in Machiavelli*, in «Un’arte che non langue non trema e non s’offusca». Studi per Simona Costa, a cura

di M. DONDERO, C. GEDDES DA FILICAIA, L. MELOSI, M. VENTURINI, Firenze: Cesati, pp. 45-55.

FOURNEL JEAN-LOUIS, ZANCARINI JEAN-CLAUDE, 2014, "Tirannide", *Enciclopedia Machiavelliana*, vol. III, pp. 631-632.

GAILLE-NIKODIMOV MARIE, 2004, *Conflict civil et liberté. La politique machiavélienne entre histoire et médecine*, Paris: Honoré Champion.

GEUNA MARCO, 2015, "Machiavelli e il problema delle congiure", *Rivista Storica Italiana*, 127, n. 2, pp. 355-410.

_____, 2024, "Il "bene comune" nella riflessione del Machiavelli", *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, n. 3, pp. 9-36.

GINZBURG CARLO, 2003, "Machiavelli, l'eccezione e la regola. Linee di una ricerca in corso", *Quaderni Storici*, 112, XXXVIII (2003), 1, pp. 195-213, ora in Id., *Nondimanco. Machiavelli, Pascal*, Milano: Adelphi.

_____, 2009, Pontano, *Machiavelli and Prudence: Some Further Reflections*, pp. 117-125, in *From Florence to the Mediterranean and Beyond. Essays in Honour of Anthony Molho*, ed. by E.R. DURSTELER, J. KIRSHNER, F. TRIVELLATO, Firenze: Leo Olschki.

_____, 2015, "Intricate Readings: Machiavelli, Aristotle, Thomas Aquinas", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. LXXVIII, pp. 157-172.

GUIDI ANDREA, 2009a, «Esperienza» e «qualità dei tempi» nel linguaggio cancelleresco e in Machiavelli (con un'appendice di dispacci inediti di vari cancellieri e tre scritti di governo del Segretario fiorentino)", *Laboratoire italien. Politique et société*, 9, 2009, pp. 233-272.

_____, 2009b, *Un segretario militante. Politica, diplomazia e armi nel Cancelliere Machiavelli*, Bologna: Il Mulino.

GUILLEMAIN BERNARD, 1976, *Machiavel, lecteur d'Aristotle*, in *Platon et Aristotle à la Renaissance*, par J.-C. MARGOLIN, P. AQUILON, XVI Colloque International de Tours, Paris: Les Belles Lettres, pp. 163-173.

HOLMAN CHRISTOPHER, 2018, *Machiavelli and the Politics of Democratic Innovation*, Toronto: Univ. of Toronto Press.

HÖRNQVIST MIKAEL, 2004, *Machiavelli and Empire*, Cambridge: Cambridge University Press.

INGLESE GIORGIO, 2006, *Per Machiavelli, L'arte dello stato, la cognizione delle storie*, Roma: Carocci.

_____, 2014, "Plutarco", *Enciclopedia Machiavelliana*, 2, pp. 323-327.

_____, 2015, "Usare la bestia'. Postille a un'Enciclopedia Machiavelliana", *Bollettino di italianistica, Rivista di critica, storia letteraria, filologia e linguistica*, 2, 2015, pp. 5-10.

KNOLL MANUEL, 2018, "The Role of Emotions, Desires and Passions in Politics. Machiavelli's Political Psychology of Motivation", *Lo Sguardo - rivista di filosofia*, n. 27 (II), - *Politica delle passioni?*, pp. 49-59.

- LANDI SANDRO, 2017, *Lo sguardo di Machiavelli. Una nuova storia intellettuale*, Bologna: il Mulino.
- LAZZARICH DIEGO, 2014, *La semantica della gratitudine nel pensiero politico di Machiavelli*, in *La filosofia politica di Machiavelli*, a cura di G. CHIODI, R. GATTI, Milano: FrancoAngeli, pp. 164-175.
- LEFORT CLAUDE, 1972, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, Paris: Gallimard.
- _____, 2005, *Machiavelli: la dimensione economica del politico*, in ID. *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, Bologna: Il Ponte.
- MACHIARELLI NICCOLÒ, 2018, *Tutte le Opere secondo l'edizione di Mario Martelli*, a cura di P.D. ACCENDERE, Milano: Bompiani.
- MARCHESI FRANCESCO, 2017, *Riscontro. Pratica politica e congiuntura storica in Niccolò Machiavelli*, Macerata: Quodlibet.
- MARTELLI MARIO, 1998, *Machiavelli e gli storici antichi. Osservazioni su alcuni luoghi dei «Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio»*, Roma: Salerno Editrice.
- MAZZONE STEFANIA, 2019, "L'Orexis e la Città nel pensiero politico di Aristotele", *Scienza & Politica. Per Una Storia Delle Dottrine*, 31 (61), pp. 134-151.
- MULIERI ALESSANDRO, 2021, "Machiavelli, Aristotle and the Scholastics. The origins of human society and the status of prudence", *Intellectual History Review*, 31 (4), pp. 495-517.
- NAJEMY JOHN M., 1993, *Between friends. Discourses of power and desire in the Machiavelli Vettori Letters of 1513-1515*, Princeton: Princeton University Press.
- _____, 2002, *Occupare la tirannide. Machiavelli, the militia, and Guicciardini's accusation of tyranny*, in *Della tirannia. Machiavelli con Bartolo*, Atti della Giornata di studio, Firenze 19 ott. 2002, a cura di J. BARTHAS, Firenze: Leo Olschki, pp. 75-108.
- PANICHI ALESSIO, 2023, *A puzzle still unsolved: the Machiavelli-Lucretius relationship*, pp. 2-38, in *Bibliografia delle edizioni di Niccolò Machiavelli: 1506-1914, v. IV, 1828-1914*, a cura di P. INNOCENTI, M. ROSSI, Manziana: Vecchiarelli.
- PAEL Anthony, 1992, *The Machiavellian Cosmos*, Yale: Yale University Press.
- PASQUINO PASQUALE, 2007, "Machiavelli e Aristotele: le anatomie della città", *Filosofia Politica*, a. XXI, n. 2, agosto, pp. 199-212.
- PEDULLÀ GABRIELE, 2004, "La ricomparsa di Dionigi. Niccolò Machiavelli tra Roma e la Grecia", *Storica*, n. 28, anno X, pp. 7-90.
- _____, 2011, *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei «Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio»*, Milano: Bulzoni.

- _____, 2018, "Umori" e "tumulti", pp. 225-243, in *Machiavelli*, a cura di E. CUTINELLI-RENDINA, R. RUGGIERO, Roma: Carocci.
- QUAGLIONI DIEGO, 2011, *Machiavelli e la lingua della giurisprudenza. Una letteratura della crisi*, Bologna: Il Mulino.
- RAHE PAUL A., 2007, "In the shadow of Lucretius: The Epicurean Foundations of Machiavelli's Political Thought", *History of Political Thought*, 28 (1), pp. 30-55.
- RAIMONDI FABIO, 2005, "Machiavelli e il problema della costituzione mista di Roma", *Filosofia politica*, 1, pp. 49-62.
- REGENT NIKOLA, 2011, "Machiavelli: empire, 'virtue' and the final downfall", *History of Political Thought*, 32 (5), pp. 751-772.
- ROECKLEIN ROBERT J., 2012, *Machiavelli and Epicureanism: An Investigation into the Origins of Early Modern Political Thought*. Lanham MD: Lexington Books.
- ROICK MATTHIAS, 2011, "'Learn virtue and toil'. Giovanni Pontano on passion, virtue, and arduousness", *History of Political Thought*, 32 (5), pp. 732-750.
- RUSSO FRANCESCA, 2012, *Machiavelli e le congiure*, in *Il realismo politico e la modernità*, a cura di M.P. PATERNO, G. DESSI, Roma: Edizioni Nuova Cultura, pp. 11-34.
- RICHARDSON BRIAN, 1971, "Pontano's De Prudentia and Machiavelli's Discorsi", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 33(2), pp.353-57.
- SARTORELLO LUCA, 2005, "L'urna senza fondo» machiavelliana e l'«origine» della politica", *Laboratoire italien*, 5, pp. 171-195.
- SASSO GENNARO, 1980, *Niccolò Machiavelli*, 2 voll., Bologna: Il Mulino.
- _____, 1987-1997, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Milano: R. Ricciardi, 4 voll.
- _____, 2015, *Su Machiavelli*, Roma: Carocci.
- SCICHLONE GIORGIO, 2012, *Terre incognite. Retorica e religione in Machiavelli*, Milano: FrancoAngeli.
- SINGLETON, CHARLES S., 1953, "The Perspective of Art", *The Kenyon Review*, 15 (2), pp. 169-89.
- TARANTO DOMENICO, 2009, "Machiavelli e Plutarco", *Il Pensiero Politico*, XLII, pp. 167-197.
- TARLTON CHARLES D., 2002, "Political Desire and the Idea of Murder in Machiavelli's *The Prince*", *Philosophy*, 77 (299), pp. 39-66.
- TORRES SEBASTIAN, 2014, "La trama politica del desiderio: Machiavelli", *Consecutio Rerum. Rivista critica della postmodernità*, n. 6, pp. 174-192.
- TRIFONE PIETRO, 2018, *Il riso avvelenato del Segretario*, in N. MACHIAVELLI, *Tutte le Opere secondo l'edizione di Mario Martelli*, Milano: Bompiani, pp. 2149-2162.

VASOLI CESARE, 1988, "Machiavelli e la filosofia degli antichi", in F. ADORNO, G. BARBERI SQUAROTTI (a cura di), *Cultura e scrittura di Machiavelli*, Roma: Salerno Editrice, pp. 37-62.

VIROLI MAURIZIO, 2013, *Machiavelli. Filosofo della libertà*, Firenze: Castelvevchi.

_____, 2024, *Il sorriso di Niccolò. Storia di Machiavelli*, Roma-Bari: Laterza.

WYDRA HARALD, 2022, "Passions and Politics. Mimetic Theory Meets Machiavelli", *Politics. Rivista di Studi Politici*, 18 (2), pp. 17-30.

ZANZI LUIGI, 2014, *Il metodo del Machiavelli*, Bologna: Il Mulino.

Abstract

DEL DESIDERIO E DEL DESIDERARE IN NICCOLÒ MACHIAVELLI

(OF DESIRE AND DESIRING IN NICCOLÒ MACHIAVELLI)

Keywords: Machiavelli, Desire, Prudence, People, Principe.

For Machiavelli, the urge to desire is politically relevant. All men, and under certain conditions, political bodies, are subject to the dominion of a desiring drive that conditions both action *in the world* and understanding *of the world*. However, how this drive is to be understood, and how it operates on the psychological, anthropological, and political levels, remains a matter of debate. In the wake of the studies dedicated to this aspect of Machiavelli's thought, the first part of this contribution offers a sort of 'phenomenology' of desiring relations, i.e., describing the multiple trajectories that desire takes on in the secretary's writings. In the second part, we discuss why it is impossible to derive a structured 'political theory of desire' from this phenomenology. Without giving rise to an ontology of desire, in Machiavelli, there is, however, a complex reflection on desiring in which the government of desire does not lie with morality but with politics and its practical reason.

ALESSANDRO ARIENZO

Università degli Studi di Napoli Federico II

Dipartimento di Studi umanistici

alessandro.arienzo@unina.it

ORCID: 0000-0002-2867-5363

EISSN 2037-0520

DOI: <https://doi.org/10.69087/STORIAEPOLITICA.XVII.2.2025.01>