

È questo uno degli aspetti particolari di un problema più generale: l'inserimento di un autore importante come il Landino all'interno del difficile processo di costituzione del nuovo paradigma culturale umanistico, e la valenza, non solo intellettuale, ma anche politica che tale inserimento comporta (si veda l'intera prima parte dell'«Introduzione», che potrebbe quasi fungere da ottima propedeutica al genere del “commento”).

L'«Introduzione» stilata da Bugada offre così un preziosissimo contributo alla ricostruzione precisa di un capitolo importante del pensiero umanistico, ricostruzione che, a partire da concreti fatti testuali e linguistici, permette di definire le dinamiche culturali in maniera veramente critica e nuova, fissando, e quindi permettendo di comprendere, la difficile novità dell'umanesimo.

Certo, è questa la via stretta, la via dei Kristeller, dei Garin, dei Vasoli, ma anche, a ben guardare, dei Grassi; una via ardua, difficile, appunto “tecnica”, come “tecnica” è la via che conduce al Paradiso, una via che Gabriele Bugada ha percorso con competenza e, perché no, anche con *levitas*.

Marco CARMELLO

Gabriele PEDULLÀ, *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei «Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio»*. Roma, Bulzoni, (“Europa della Corti”. Centro Studi sulle società di Antico Regime. Biblioteca del Cinquecento), 2011, pp. 633.

Diciamo la verità: dei fiumi di inchiostro versati su Machiavelli nel corso dell'ultimo secolo, una buona parte è certamente obliterabile senza troppo danno. Tra una certa italianistica di ieri (maestro di stile e genio politico insieme: troppo) e i vari repubblicanesimi *à la page* di oggi (Machiavelli padre della Patria... inglese o nordamericana), il nostro è finito tra gli *auctores* più maltrattati della letteratura. Ci vogliono – i tempi lo stanno crudelmente dimostrando – altri strumenti: giuridici, politici, storiografici, per affrontare il Segretario: filologia politica.

Tanto più benvenuto dunque questo libro di Gabriele Pedullà, che non indietreggia davanti all'ingente massa della bibliografia e alla molteplicità degli approcci per tentare una ricostruzione dell'intero pensiero machiavelliano sul filo del tema cruciale del conflitto. Tema centrale, perché “tema di temi”, concetto di concetti, che implica ragionare sul vivere associato, sulle ragioni e i fini della politica, sulle forme di governo, sulla partecipazione, la cittadinanza, il diritto di resistenza... Si tratta di un'operazione coraggiosa ma in qualche modo “dovuta”, se dovere di ogni generazione è “farsi carico” della Storia e tornare a raccontarla non solo facendo tesoro delle acquisizioni che la critica è andata via via accumulando, ma soprattutto, con atto di responsabilità verso il proprio tempo, confrontandosi col passato a partire dalla propria sensibilità, dalle proprie domande, dalle proprie preoccupazioni: *Zeitgeist*.

E diciamo subito – con necessaria semplificazione – che se ciò che contraddistingue questo Machiavelli è la consapevolezza profonda del ruolo chiave della forza, e della guerra, nella vicenda dei popoli, superando certa *pruderie* ottocentesca su “politica e morale” (e relativa “autonomia” della prima dalla seconda), il mito di un Machiavelli “satanico” e tante altre aderenze più o meno proprie – se dunque il conflitto è il marchio machiavelliano, allora è comprensibile che la generazione precedente, quella cresciuta alla confortevole ombra della *pax occidentalis* postbellica, non ha potuto avere, come dire, quella familiarità, quel senso di prossimità alla catastrofe che invece, disgraziatamente, ha questa generazione, di nuovo alle prese con un tempo di guerre e violenze in cui posto per il diritto, la razionalità politica e, diciamolo, la *virtus*, ce n'è ben poco.

Il libro, ampio, lungo, impegnativo, che si vale criticamente di una quantità di fonti primarie e secondarie davvero impressionante, è strutturato come una dimostrazione a tappe: come Machiavelli muta il paradigma umanistico, per “rifondare” la politica intorno alla rivalutazione (o alla valutazione) dell'idea di conflitto, *tumulto*, come il vero motore dell'azione politica e, in qualche modo, della storia *tout court*. Un Machiavelli demistificato(re) e forse inventore *a posteriori* del mito del pensiero medievale e umanistico come utopia astratta e impraticabile. Un Machiavelli “radicale”, molto lontano dall'idealizzazione edulcorata e interessata dei recenti critici anglosassoni (o almeno della parte di essi che fa capo alla vulgata “pocock-skinneriana”). Un Machiavelli, infine, che si ramifica fecondamente, per vie non sempre lineari e maggioritarie (che sono le migliori), nel pensiero occidentale. E proprio a questo proposito, per dare un'idea dell'ampiezza di orizzonti del lavoro che abbiamo sott'occhio, è da rimarcare subito la connessione dottrinale Machiavelli-Montesquieu via Dionigi di Alicarnasso, un tassello fondamentale per la ricostruzione delle genesi dell'idea di governo misto alla base dei *Discorsi*, messa ora nella giusta luce (si veda in part. il cap. 5), al di là dell'ovvia e nota fonte polibiana, in pagine dense a cavallo tra filologia e pensiero politico: filologia politica.

La varietà dei temi e dei problemi toccati nelle seicento pagine del volume ci costringe all'inevitabile selezione, che, come tale, non potrà che essere arbitraria e obbediente agli interessi e le inclinazioni e l'ideologia di chi scrive. Il lavoro si apre con un'ampia rassegna di quello che si potrebbe definire (ma non era per nulla scontato che lo fosse) l'“antefatto”: una storia dell'ideale di concordia nel pensiero politico focalizzata principalmente sull'Italia tre-quattrocentesca, a partire dalla constatazione del fatto ineccepibile che «nel Quattrocento parlare di politica vuol dire parlare del modo per conseguire la perfetta concordia e disinnescare un conflitto che – almeno in potenza – è sempre sul punto di scoppiare» (p. 16). L'esposizione si articola sulla falsariga del celebre motto sallustiano «concordia parvae res crescunt, discordia maxumae dilabuntur» (*Bell. lug.*, X), e identifica la concordia civica come «fundamentum rei publicae». Campeggia qui la figura straordinaria di Francesco Patrizi, umanista, vescovo di Gaeta e autore di due ampi trattati politici, un *De regno* e un *De institutione reipublicae*, rispettivamente sulla monarchia e sulla repubblica – autore (come insinua lo stesso Pedullà)

particolarmente ostico per i difensori manichei della contrapposizione monarchia-repubblica, ma invece estremamente fecondo, direi cruciale, se solo si pon mente alla sua eccezionale diffusione cinquecentesca, seconda solo ad Aristotele e, appunto, Machiavelli. Va detto che questa forte e non episodica attenzione per Patrizi nel corso di tutta la trattazione è una felice novità nel panorama degli studi sul pensiero politico umanistico-rinascimentale.

Invero, non sarei così sicuro che valga *in toto* l'etichetta di "aristotelismo" per questi autori così romanistici, così ciceroniani, un po' platonici, parecchio decostruttivi: un'indagine su qualche concetto centrale della dottrina umanistica (poniamo, quello di *custos libertatis*) getterebbe, ne sono certo, una luce diversa, più caleidoscopica, su di essi. E certo, il momento pedagogico, incentrato sull'acquisizione della *virtus* attraverso la forza dell'*exemplum*, è importantissimo nel pensiero umanistico, così come lo è la teoria delle parti dell'anima e la corrispondenza tra l'individuo e la *polis*, ma lasciando nell'ombra gli ancor più importanti, e molteplici, elementi di quella che fu a tutti gli effetti una *teoria politica*, si rischia di ricadere nel vecchio *cliché* dell'astrattezza e l'utopia, e anche di non illuminare appieno lo stesso scarto machiavelliano, almeno per quel che riguarda il suo rapporto con la tradizione umanistica. L'autore di *Machiavelli in tumulto* non ignora questo che potremmo definire il "rischio assiologico": «la tendenza a rileggere il pensiero politico del Quattrocento attraverso le categorie di Machiavelli è piuttosto insidiosa» (p. 560), ma a volte vi cade.

Perché una delle questioni storiografiche più calde e di più lunga durata nella critica machiavelliana è senza dubbio quella del rapporto tra Machiavelli e il pensiero politico precedente, dove s'intende per precedente sia quello immediatamente precedente, umanistico, sia in generale, il pensiero classico. Ora, al di là delle peculiarità dell'umanesimo politico (che in fondo non sono oggetto diretto del volume), era impellente la necessità di inquadrare e far emergere – sia dal confronto col passato che dalla proiezione nel futuro – il vero succo della singolarità di Machiavelli, che altro non è che l'ammissione del conflitto politico come fattore positivo e comunque ineliminabile del gioco politico, e dunque elemento che non può essere emarginato o espulso nel nulla dell'impolitico come era stato proprio appunto del pensiero precedente, e di quello umanistico in particolare ("impolitico" più che "antipolitico", perché l'assenza di conflitto è, più che «limite» [p. 41: ecco il rischio assiologico], elemento "strutturale", definisce lo spazio entro cui è possibile la teorizzazione politica stessa).

Del pari importanti sono le proiezioni di questa "unit-Idea" machiavelliana, che il libro segue fino alla seconda modernità, non prima di aver abordato lo spinoso tema del rapporto con Hobbes, che con Machiavelli condivide l'idea della memoria di un «trauma ancestrale» (p. 50) che starebbe all'origine della comunità umana, ma che, in fondo, resta al di qua dello scarto machiavelliano, dal momento che, nonostante tutto, anche per Hobbes lo stato di sanità della *communitas* è rappresentato dall'assenza di conflitto. Comincia a emergere il Machiavelli radicale che sottolinea la necessità di convivere con un conflitto che è elemento strutturante il vivere politico e civile. Si potrebbe piuttosto discutere se questa linea – definita

come «una particolare forma di classicismo politico» (p. 55) che rifiuta la filosofia antica (vale a dire la pura speculazione teorica) per abbracciare la sapienza pratica romana – sia realmente «quantitativamente perdente» (p. 54), rispetto alla linea Hobbes-Locke che fonda la tradizione liberale: è forse possibile che Machiavelli si situi invece alla base, o meglio, nei cromosomi, di una tradizione “democratico-partecipativa” che, detto per inciso, è quella che a tutt’oggi tiene in piedi quella parvenza di “democrazia” in cui siamo finiti... E uno dei meriti del libro è suscitare questo genere di discussioni che all’improvviso si accendono al calore dell’attualità, senza arrestarsi nemmeno di fronte al tu per tu con un Foucault o un Leo Strauss. Sia come sia, Pedullà identifica una “tradizione machiavelliana”, che egli tenta di sbizzare e che include il barocco Malvezzi, i repubblicani inglesi, Alfieri, così come gli illuministi francesi, Rousseau in testa, fino ad Adam e Jefferson.

Lungo i cinque capitoli del volume, si dipana dunque un itinerario che, ponendo al centro i *Discorsi*, illustra la “demistificazione” o, se si vuole, la resa dei conti, di Machiavelli con la tradizione precedente, in particolare con l’aristotelismo del “bilanciamento” o giusto mezzo e con la tradizione umanistica. Così, (ri)definito il «classicismo politico» dei *Discorsi* – «non più classico, ma incentrato sul tentativo di riattingere, da moderno, a una classicità perduta» (pp. 94-95) –, questi assumono un sapore di rottura, di scarto radicale rispetto alla tradizione precedente proprio attraverso il recupero (potremmo dire lo “sdoganamento”) pratico ed epistemologico dell’antica «repubblica tumultuaria», analizzata dal Machiavelli con inaspettato rigore nelle sue fasi storiche, mettendo a frutto, tra altri, la sino ad allora poco valorizzata storiografia di Appiano, ma anche confrontandosi con un testo fondamentale come il *De legibus* ciceroniano. Emerge la “teoria” degli «umori», soprattutto nell’accezione di gruppi sociali che conformano il *corpus* politico, il cui conflitto, opportunamente regolato – questa è l’innovazione di Machiavelli – serve per mantenere la *res publica* al di qua dello scontro distruttivo: una sorta di “antidoto”, nel senso quasi letterale del termine. Qui emerge, in effetti, tutta la differenza tra il *corpus* politico umanistico – votato all’*armonia* – e il *corpus* della *polis* machiavelliana, percorsa da energie, «umori» per l’appunto, che vanno «sfogate» e dunque regolate da una corretta impostazione del rapporto tra popolo e nobiltà. Il criterio regolatore è l’assenza di spargimento di sangue: la lotta politica è fisiologica finché non sfocia nella violenza distruttiva, come insegna più di ogni altra la vicenda dei Gracchi.

È interessante rilevare il peso della speculazione giuridica tre-quattrocentesca, che molto aveva da dire sulla liceità e i limiti delle associazioni politiche, come non manca di illustrare Pedullà. In tale ampio contesto, i *Discorsi* si stagliano come un grande tentativo, concettualmente rivoluzionario, di «legittimare la presenza *nella* città di avversari e opposizione politici che *non* siano automaticamente anche dei nemici» (p. 158, corsivi dell’autore), aprendo uno spazio al dissenso, sconosciuto al pensiero politico precedente e contemporaneo – come illustra plasticamente il caso di Savonarola.

Altra cosa, che a mio giudizio richiederebbe discussione più complessa e approfondita, è attribuire la “demonizzazione” delle fazioni, la negazione di

legittimità dello scontro politico, al progressivo espandersi del pensiero politico e giuridico di ascendenza classica: l'esclusione della divisione dall'orizzonte del politico non è che l'altra faccia, complementare, dell'idea di concordia e armonia come bene supremo – *unanimitas* – e sta nei cromosomi del pensiero politico antico, almeno fino a Hobbes incluso: da cui, come pure si sostiene nel libro, l'originalità della posizione machiavelliana – che non a caso viene fatta “reagire” con quella, drammaticamente interna alla mentalità tradizionale, del frate visionario. Agisce forse qui uno dei dogmi del nostro tempo, secondo cui il dissenso è “buono” (democratico), l'unità è “cattiva” (autoritaria): «vertigine dell'Uno», la definisce Pedullà citando Nicole Loraux (p. 156). Si arriverebbe molto lontano (magari al linciaggio del sottoscritto) se si pretendesse di discutere se questo che chiamo, con una punta di provocazione, un dogma, è così benefico come quasi tutti sembrano credere. Non è questa, come suol dirsi, la sede.

Ciò non toglie che indubbiamente un punto qualificante di divergenza sostanziale tra Machiavelli e gli umanisti si dia proprio sul terreno dell'*institutio*, che per questi, com'è noto, costituisce un terreno di crescita spirituale e promozione sociale, mentre il Segretario, che ha un'antropologia assai più sfumata e pessimista, non è così convinto della possibilità della cultura di provocare «questa metamorfosi degli individui rischiarati dalla filosofia morale» (p. 250). Altra questione, che qui lasciamo solo accennata, è quella della possibilità, o meno, di ascesa nella scala sociale proprio grazie alla cultura: perché se l'umanesimo non ha creduto nell'uguaglianza formale degli individui (e su questo non pare esservi dubbio), ciò non significa che esso non lasci la porta aperta alla possibilità, appunto, di una “metamorfosi individuale”: non sarei così sicuro, insomma, come pare essere Pedullà, che l'etica umanistica sia solo «geneticamente e funzionalmente aristocratica» (*ibidem*), almeno non in senso puramente socioeconomico.

Ma a parte questo, è indubbio, e va sottolineato, che l'atteggiamento di Machiavelli implica l'abbandono della fiducia nella possibilità di un'educazione integrale del governante (lo *speculum*), e per ciò stesso allarga lo scenario politico includendovi un soggetto inedito, il *populus*, da formare all'arena politica non certo con gli *specula*, ma con quella particolarissima *institutio* pratica rivolta a tutto il corpo sociale che sono i *Discorsi*: un'*institutio* in cui accanto alla *virtus* – non più sola, non più umanistica – si accampa anche il *metus*, la minaccia e la sanzione della legge. Almeno di passaggio, va rilevato che le pagine sul *metus* in Livio (e in Sallustio) e sul loro riuso machiavelliano posseggono anche uno certo valore metodologico, nella misura in cui acclarano, quasi passo per passo, le motivazioni – storiografiche, ideologiche e in definitiva esegetiche – della scelta liviana del Machiavelli (si vedano in particolare le pp. 258-73). Ma dalle pagine sul *metus hostilis* emergono anche importanti considerazioni sull'istituto romano della dittatura, che vengono poi sviluppate in un'apposita appendice (la seconda, la prima trattando del rapporto tra Machiavelli e la critica umanistica alla «tumultuarietà di Roma» [p. 553]: «tradizione antiromana») sulla visione machiavelliana dell'istituto romano della dittatura (pp. 565-602). Sono pagine dense tutte da leggere: intanto, si tratta di un'autentica cartina al tornasole dei diversi atteggiamenti dottrinali degli

umanisti politici (non gli antiquari) e del Segretario, «primo teorico moderno della dittatura» (p. 579): i primi, poco disposti a prendere in considerazione una magistratura che si situa nella sfera dello “stato d’eccezione”, al di fuori, cioè, della possibilità di teorizzare un modello; il secondo, invece, epistemologicamente portato a dar risposte parziali a singoli problemi, «accidenti straordinari» (come ricorda Pedullà, p. 572), ciò che ne rende il pensiero più duttile ma meno sistematico. La dittatura di Machiavelli, beninteso, pur essendo ovviamente una risposta a eventi eccezionali, è tassativamente limitata nei tempi e nelle attribuzioni.

Come si sarà osservato, il delicato rapporto tra Machiavelli e l’umanesimo, graficamente definito «così lontano e così vicino» (p. 400), serpeggia fino a informare il libro. La pietra di paragone umanistica è quasi onnipresente, e a ragione. Ciò rende ancor più urgente la necessità di inquadrare correttamente ciò che fu il pensiero politico umanistico, “precedente Machiavelli”, cioè il pensiero quattrocentesco. Qualcosa si è accennato più su. Ma è il caso di osservare, sinteticamente, che l’impostazione di Pedullà ha intanto il merito, per nulla scontato, di identificare un pensiero umanistico, e dunque uno dei suoi oggetti di confronto critico, nella sua autonomia, mettendone in rilievo la sostanziale «rimozione integrale» (p. 345) da parte della storiografia attuale (ma aggiungerei, almeno, dell’ultimo secolo), anche se non sempre è riuscito a liberarsi dell’ormai inservibile nozione di “umanesimo repubblicano”. È un punto delicato, che in qualche modo mi coinvolge direttamente. Il pensiero politico umanistico finisce anche questa volta per essere identificato in primo luogo più che con una teoria in senso stretto, con un “dispositivo” pedagogico basato su un’astratta riproposizione di *exempla* antichi. Ed è curioso – detto sia per inciso – che torni inevitabilmente a far capolino la vecchia accusa di astrattezza, proprio verso una dottrina come l’umanesimo politico, che non conosce il termine “utopia” – così come, d’altra parte, ignora idea e termine di “ragion di Stato”.

Invece, l’analisi spassionata della natura del “repubblicanesimo” fiorentino, condotta correttamente sulla scorta di un’ormai corposa bibliografia che soprattutto negli ultimi anni si è incaricata della revisione del mito, conduce all’identificazione della vera sua natura politica, che Pedullà definisce brillantemente «Repubblicanesimo imperialista» (cap. 4), «dove l’aggettivo rischia di diventare ancora più importante del sostantivo» (p. 400), ma finisce forse col farsi indizio di un’incertezza critica dell’autore rispetto al logoro e ormai francamente fuorviante concetto di repubblicanesimo, più un segno di subalternità psicologica da parte europea all’accademia anglosassone che... altro. In effetti, va avvertito che la critica machiavelliana all’idea di *unanimitas* non riguarda le repubbliche ma è generale, perché quello che per lui è il mito dell’*unanimitas* non è solo proprio delle repubbliche, e tale repubblicanesimo imperialista «ha ben poco in comune con quello – municipale – del secolo precedente»: «sono le dimensioni e la qualità dell’organizzazione statale che fanno la differenza, adesso: quanto e più ancora della contrapposizione elementare tra principati e repubbliche» (p. 405): ma allora, se le cose stanno così, la nozione di repubblicanesimo sfuma fino a interrogarci pressantemente sulla propria utilità esegetica – e in verità, il dubbio esegetico

finisce per riguardare lo stesso “repubblicanesimo” quattrocentesco, il quale, checché se ne dica, non rappresenta che una parte minoritaria del pensiero politico umanistico, che invece, proprio per sottolinearne l’autonomia e la varietà, non a caso ho proposto ripetutamente di chiamare “umanesimo politico”. Anche per questo, richiederebbe maggior approfondimento la definizione del pensiero umanistico come «*imitatio* della teoria greca e romana» (p. 516), quando piuttosto si tratta per l’appunto di teoria autonoma dai tratti fortemente “de-” e “ricostruttivi” anche (ma non certo solo) nei confronti del pensiero classico. Una teoria fatta di concetti (non inganni la ricchezza degli *exempla*), concetti – dall’*amor* alla *fides*, dal *metus hostilis* al *corpus* politico, e così via – che conformano la stessa prospettiva dottrinale di Machiavelli, e con la quale questi si confronta ponendola risolutamente in discussione: per questo, come ho scritto altrove, egli è per metà dentro, per metà fuori dell’orizzonte concettuale umanistico. Questa sorta di appiattimento del ricco pensiero quattrocentesco su questo evanescente repubblicanesimo che così bene Pedullà contribuisce a ridimensionare, è forse l’unico vero limite del libro.

Comunque, dalle importanti pagine sul “repubblicanesimo imperialista” – e direi dal volume intero – esce distrutto il mito repubblicano nelle sue varie ma tutte inservibili versioni. Significativa, per esempio, è l’ingenuità, o la deformazione ideologica, per cui un intellettuale della taglia di Claude Lefort cerca di ricondurre alle misure tollerabili del *politically correct* l’ansia espansionistica di Machiavelli, un esercizio di neutralizzazione ideologica che Pedullà giustamente non esita a definire «inaccettabile» (p. 402 n.) Ma è soprattutto a Quentin Skinner e alla cosiddetta “scuola di Cambridge” che si indirizza la critica ragionata dello studioso romano, il quale si basa su un assunto difficile da controbattere: «Ciò che dopo la Rivoluzione francese il pensiero repubblicano ha concepito come diritto di natura o frutto della ragione [...] per gli uomini dei comuni medievali si presenta invece come un diritto tradizionale [...] un diritto di iscriversi all’interno di una cultura delle libertà [...] piuttosto che della libertà» (pp. 18-19, corsivi miei; qui, tra l’altro, sarebbe stato d’uopo il rimando agli studi di Paolo Grossi): vale a dire, l’insuperabile semplificazione anacronistica che scardina qualsiasi velleità di *longue durée*: non perché concepire la *longue durée* sia illegittimo in generale, ma perché qui è storiograficamente fuorviante: non resisto, a tal proposito, alla tentazione di citare la critica fulminante con cui Pedullà mette in luce l’incomprensione, ai limiti del *naïf*, del tumulto (e con esso, si sarà compreso, forse dell’intero pensiero machiavelliano) da parte dei due critici anglosassoni: «Mentre Skinner si sbarazza dei tumulti attraverso la loro “parlamentarizzazione” (è la tesi del bicameralismo), Pocock li cancella relegandoli nello spazio del prepolitico» (p. 125, nota 58).

Ne emerge una proposta che intende allargare l’attenzione dai contenuti concreti allo *stile di pensiero* (p. 514), ma che, come si è visto, non si perita di confrontarsi con i mille risvolti del pensiero machiavelliano nella sua – possiamo dire – totalità. Lo scarto machiavelliano ne resta, a mio avviso, ben dimostrato. Altra cosa è che la vecchia armonia umanistica – se riavvicinata nella sua vastissima, sorprendente

articolazione – non abbia ancora da dire al nostro tempo – così falsamente conflittuale, così conflittualmente banale – qualcosa di ancor più rivoluzionario.

Guido CAPPELLI

Fernán XUÁREZ/ Pietro ARETINO, *Coloquio de las damas. Dialogo*, a cura di Donatella GAGLIARDI, Roma, Salerno Editrice, (“Testi e documenti di Letteratura e di Lengua”, XXXII), 2011, pp. x/vi/193.

El *Coloquio de las damas* de Fernán Xuárez vio la luz por primera vez en Sevilla en 1547. Se trataba de una libre traducción del tercer diálogo de *Las seis jornadas o Raggionamenti* de Pietro Aretino y, pese al intento de presentarla como aviso moral por parte de su autor, fue rápidamente incluida en el Índice inquisitorial (1559). Sin embargo, el texto debió de gozar de bastante éxito, ya que en solo dos años se atestiguan cuatro ediciones y en 1607 aparece una nueva reimpression de la obra, sin contar con la evidente huella del texto en algunos autores del XVI y XVII.

Menor fortuna, en cambio, ha tenido el *Coloquio* en los últimos siglos, ya que desde la edición de Menéndez Pelayo en *Orígenes de la novela*, no lo hemos visto publicado como merece¹. Ahora, por fin, la profesora Donatella Gagliardi pone a nuestra disposición una edición del texto castellano junto con el italiano y un estudio que esclarece en buena medida la compleja transmisión de la obra, así como la versión italiana utilizada por Xuárez. Ciertamente, la introducción puede resultar algo concisa, seguramente por condiciones editoriales, pero en realidad en sus cuarenta páginas se anotan los aspectos más relevantes para la comprensión de la labor del autor con respecto al original que traduce y la posterior repercusión del texto.

Tras unas breves páginas en las que se comentan los escasos datos biográficos que se conocen de Xuárez y se señala su interés por la literatura (que le lleva incluso a publicar la *Verdadera Relación* de Nicolao da Albenino), Gagliardi compara la traducción española con la obra de Aretino. El mismo autor ya indica en los preliminares que: «en diversos lugares de este *Colloquio* hallé muchos vocablos que con la libertad que con la libertad que ay en el hablar y en el escrevir donde él se imprimió se sufren, que en nuestra España no se permitirían en ninguna impressión, por la deshonestidad de ellos. De cuya causa en su lugar acordé de

¹ Como bien señala Donatella Gagliardi (pp. xxviii-xxxix), las ediciones modernas de 1965 y 1994 se limitan a reproducir el texto de Xuárez. Ninguna de ellas presenta un estudio ni un sistema de notas que aclaren las cuestiones más básicas y, lo que es peor, abundan en erratas que impiden su uso como herramienta para la investigación, pero también dificultan la lectura ordinaria (véanse Francisco Delicado, *La Lozana andaluza seguida por El coloquio de las damas de El Aretino*, Barcelona, Lorenzana, 1965 y Pietro Aretino, *Coloquio de las damas*, Madrid, Ágata, 1994)