

## FANTASÍA Y MAGIA DIABÓLICA EN VICO

*Gustavo Costa*



*ce qui paraît n'est presque jamais la vérité*

Madame de La Fayette

La imaginación o fantasía de la que habla Vico no tiene un valor puramente estético-literario, sino que inviste también otros componentes fundamentales del mundo humano, como la religión o la magia, la cual –ésta última– Vico relacionó con la poesía primitiva, considerando que la magia diabólica era efecto de la fantasía. El presente estudio aborda un importante aspecto en la historia de esta idea.

The imagination or fantasy that Vico talks about does not only have an aesthetic-literary value, but rather also takes the form of other fundamental components of the human world, like religion or magic. Vico related the latter with primitive poetry, considering that diabolic magic was an effect of fantasy. This study deals

with an important aspect in the history of this idea.

Recientemente Elmer Duncan ha sentido la necesidad de subrayar, tras la estela de un viejo artículo de Campbell Crockett, que los fenómenos estéticos no se pueden entender sin colocarlos en una perspectiva histórica (Crockett; Duncan)\*. Esta admonición, que todo estudioso de estética debería tener en cuenta, puede parecer más oportuna para los estudiosos americanos que para aquéllos europeos, habituados por una larga tradición a un acercamiento histórico. Sobre todo en el caso de los cultivadores de la historia literaria, la llamada a la dimensión histórica de los fenómenos estudiados puede parecer superflua. Sin embargo las cosas no son así de simples, porque la historia nunca se conoce lo suficiente, y por tanto hay modos y maneras de colocar las obras literarias en el contexto histórico.

Comenzaré clarificando dos conceptos enunciados en el título de mi contribución, que presuponen mis anteriores estudios viquianos. En primer lugar, en el *Sei-Settecento*, el término “imaginación” (lat., *imaginatio*) tiene exactamente el mismo valor semántico que “fantasía” (griego, φαντασία), en cuanto que indican la misma facultad mental, intermedia entre el sentido y la razón, y por tanto usaremos indistintamente ambos términos (Costa 1988). Debo advertir, sin embargo, que la imaginación o fantasía, de la cual habla Vico, no tiene un valor puramente estético-literario, sino que inviste también otros componentes fun-

\* Para las referencias bibliográficas en el texto véase la Bibliografía al final del artículo.

damentales del mundo humano, como la religión, la magia y la actividad técnico-científica (Costa 1996A, pp. 65-87). En segundo lugar, el término “primitivismo” designa una vasta literatura antigua, medieval, renacentista y post-renacentista, sobre la que existen numerosos estudios de la escuela americana de las ideas (DHI, III, pp. 577-598). Vico es el máximo exponente del primitivismo *settecentesco*, que tiene notables manifestaciones en Escocia y en Alemania.

Si bien el filósofo napolitano sentía poca simpatía por la poesía pastoral (Costa 2000B), la época de Vico coincide *grosso modo* con la edad de la Arcadia, caracterizada por la exigencia de valorar la tradición literaria italiana, en el cuadro del fermento creado por las observaciones polémicas de críticos franceses como Boilau y Bouhours (Robertson, pp. 1-23) y del desprecio ostentado más allá de los Alpes por nuestra cultura (Waquet, pp. 31-167). Ni los literatos italianos podían fácilmente consolarse con La Fontaine, que admiraba tanto a Boccaccio, Ariosto, Tasso y Maquiavelo, desde el momento en que el poeta francés no gustaba al Sto. Oficio, que en 1703 había condenado los *Contes et nouvelles en vers* (BV, Barb. lat. 3149, f. 88r; *Index*, p. 123), consiguiendo acreditar un prejuicio contra La Fontaine, que hubo de dejar una huella bastante vistosa en el *Mattino*, 633-636 (Parini, p. 26). La época de Vico, de hecho, es también una edad de censura, consignada por una tensión fortísima entre la Iglesia, establemente anclada en posiciones rígidamente tridentinas, y el mundo intelectual italiano, invadido de fermentos de rebelión, porque el sistema tridentino ostaculizaba tanto la recuperación de la tradición local, en larga medida sumergida, como también el contacto con la cultura de más allá de los Alpes, que avanzaba sin cuidarse demasiado de la cultura italiana, privada de vitalidad por las premuras excesivas de la censura religiosa, agravada a menudo por aquella laica. Sin contar con que la censura religiosa podía ser instrumentalizada por el poder secular, como parece que sucediese por la condena del *De fabula Equestris Ordinis Constantiniani* (1712) de Scipione Maffei, prohibido en 1714 (*Index*, p. 116; Sterzi).

También Vico debía arreglar las cuentas con la censura eclesiástica napolitana, que lo constreñía a ser extremadamente reticente. No obstante, a pesar de ello, la difusión de la *Scienza nuova* fue seriamente limitada por la intervención del Santo Oficio, que impidió la edición promovida por Antonio Conti y por los otros admiradores venecianos de Vico (Costa 1999; Costa 2000A). De todos modos, Nápoles era el centro de irradiación de un notable contrabando de libros prohibidos, como demuestra la actividad editorial de Lorenzo Ciccarelli, llamado Cellenio Zacclori, que se encargó de la impresión de importantes textos, malvistas por la Santa Sede, como el *Dialogo dei massimi sistemi* de Galileo (1710) y el *Decameron* de Boccaccio (1718), por no decir del *Parere sull'incertezza della medicina* de Leonardo di Capua (1714), exponente de la Accademia degl'Investiganti (Ajello, pp. 141-144; Costa 1980; Fisch, p. 58, n. 2). Las publicaciones de Ciccarelli entraron en concurrencia con las salidas de Londres, donde la censura eclesiástica no podía llegar, a cargo de Paolo Rollo (Luisi). La competición entre Nápoles y Londres por desafiar los rayos del Santo Oficio era seguida con interés por Pietro Giannone, refugiado en Viena tras la salida de la *Istoria civile* (1723). El historiador napolitano, “para honor de la nación y del Señor Ciccarelli”, andaba sosteniendo que la edición napolitana del *Decameron* era “la más enmendada”, en cuanto que Rollí no había “hecho otra cosa que poner mejor papel” (Giannone, p. 305). Desgraciadamente la figura de Ciccarelli resulta enigmática, porque no

tuvo interés en hacerse conocer bien. Su apellido figura también en el epistolario gianniano, pero, contrariamente a cuanto ha creído Pantaleo Minervini, no siempre se refiere a la misma persona. Hay que excluir que Lorenzo Ciccarelli fuese nombrado arzobispo de Lanciano en 1730, como quiere Minervini (Giannone, pp. 765 y 1149), en cuanto que al arzobispado fue Arcangelo Maria Ciccarelli (Luca Tommaso Silvestro), que en 1738 pasó a Ugento (HC, VI, pp. 251 y 424).

El peso de la censura eclesiástica sobre la vida intelectual italiana resulta evidente en el *Index librorum prohibitorum*, que contiene los nombres más ilustres de la literatura italiana. Este cuadro general se puede integrar con noticias más específicas, que se pueden sacar de varios documentos, comenzando por aquéllos conservados en el Archivo de la Congregación para la Doctrina de la Fe, herederos de los fondos de las Congregaciones de la Inquisición y del Índice. Puede resultar extremadamente instructivo constatar sobre los documentos las complicaciones que podía crear la literatura de autores prohibidos. En 1666, cierto Lelio Trotti da Leonessa, cerca de Spoleto, se acusaba de haber leído una docena de páginas de Maquiavelo, cuyas obras habían sido todas condenadas en 1557, en 1559 y en 1564 (ILI, VIII, pp. 747, 777 y 861; *Index*, p. 202). Trotti declaraba haber interrumpido su lectura porque había encontrado “muchas proposiciones malsonantes y *contra fidem*”, de las cuales recordaba sólo una: aquella según la cual “*la venida de Cristo a este mundo fue la ruina de las repúblicas*, por la que se escandalizó mucho y tuvo remordimientos de conciencia” (ACDF, Índice, St. St. O2-m, f. 50r). Es probable que Trotti tuviese a mano los *Discorsi*, II, II, donde Maquiavelo contrapone la “religión antigua”, la cual “no beatificaba sino a hombres plenos de gloria mundana”, al cristianismo que, habiendo “puesto el sumo bien en la humildad, abyección, y en el desprecio de las cosas humanas”, ha dejado “el mundo débil, y en poder de hombres perversos”, porque “la universidad de los hombres para alcanzar el Paraíso piensa más en soportar sus golpes que en vengarlos” (Machiavelli, pp. 282-283). Como fuere, Totti leía los *Discorsi* a través de las lentes de los libertinos, que veían en Maquiavelo al fundador de la teoría del origen político de las religiones, rebajando lo sagrado a nivel de lo profano (Gregory, pp. 3-9).

La severa vigilancia del Santo Oficio respecto al pensamiento maquiaveliano y el de sus conexiones libertinas estaba más que nunca viva al inicio del *Settecento*, como demuestra el caso de Fabrizio Fagnani, noble de Rimini. En 1719, Fagnani declaraba que, habiendo recalado en Venecia tres o cuatro años antes, “para pasar el tiempo de Carnaval en aquella Ciudad”, había tenido en préstamo, en su alojamiento, las obras de Maquiavelo, y las hubo leído, “un poco por aquí y un poco por allá”, aun sabiendo que se trataba de un autor prohibido. Como si esto no bastase, había osado incluso leer un trozo de otra obra, de inspiración libertina: “el libro titulado *L'Anima di Ferrante Pallavicino*” (ACDF, Índice, St. St. O2-m, f. 10r), condenado en 1676 (Coci, pp. 278-279 y 300-301; *Index*, p. 247). También el *Cortegiano* de Castiglione, incluido en el *Índice* de Roma de 1590 con la fórmula “*nisi fuerit ex emendatis et impressis Venetiis, anno Domini 1584*” (ILI, IX, pp. 363-364), era nuevamente inculpado por un decreto de 1623, que confirmaba la condena “*nisi correctus iuxta impressionem Venetam 1584*” (ILI, IX, pp. 363-364; BAV, Barb. lat. 3152, f. 172r; *Index*, p. 54). Naturalmente que era posible pedir licencia para leer a los autores prohibidos, pero para algunos (como Maquiavelo) era prácticamente imposible obtenerla.

Después de haber realizado varias cataduras en este sentido, me he convencido de que la historia de la literatura italiana y la de la recepción de las literaturas extranjeras se deben

reescribir enteramente, teniendo en cuenta el peso de la censura eclesiástica, que no ha sido bastante considerado, si bien existen desde hace años estudios pioneros sobre el argumento (Rotnodò; Sorrentino). Cuando nos encontramos en una investigación con una “licencia especial” para leer el *Adone*, presentada al Sto. Oficio por un afamado literato, Pier Jacopo Martello, “para ejercitar su profesión de poder confrontar algunos textos de poetas con los relatos de sus críticas o apologías” (ACDF, Índice, Protocolos Ila 69 [=BBBB 69], f. 156r=159r), es lícito preguntarse si por casualidad el eclipse de la gloria poética de Marino, autor predilecto de los libertinos, fuese la consecuencia no tanto de un cambio del gusto, cuanto de la condena de 1627, seguida de aquéllas de 1628 y de 1678 (*Index*, pp. 208-209). Pero no puedo detenerme en este argumento, que requeriría de mucho tiempo, y me llevaría fuera del tema. Limitaré, por tanto, mis observaciones a un caso concreto, relativo a la relación entre la imaginación o fantasía y el ocultismo, que ha constituido el objeto de un libro mío sobre lo sublime y la magia desde el Medievo hasta el Renacimiento (Costa 1994). Algunas conclusiones alcanzadas por mí han sido confirmadas por un importante estudio sobre el imaginario demoníaco en Francia desde 1550 a 1650 (Closson 2000).

Cuánto se había preocupado la Iglesia por los libros de magia está demostrado por la regla IX del Índice tridentino: “Libri omnes, et scripta geomantiae, hydromantiae, aeromantiae, pyromantiae, onomantiae, chiromantiae, necromantiae, sive in quibus continentur sortilegia, veneficia, auguria, auspicia, incantationes artis magicae, prorsus reiiciuntur” (*Index*, p. XVI). Clemente VIII Aldobrandini había hecho añadir a dicha regla la observación de que se podía proceder contra quien poseyera libros mágicos, “non modo per ipsos Episcopos et Ordinarios, sed etiam per Inquisitores locorum” (*Index*, p. XIX). En el lapso de tiempo del *Seicento*, la posición de la Iglesia es confirmada y ulteriormente especificada por un edicto del Sto. Oficio de 1695, promulgación de los cardenales, “en toda la República Cristiana contra la herética pravedad Generales Inquisidores de la Santa Sede Apostólica especialmente delegados” (*Editto*): Alderano Cibo (1613-1700), cardenal obispo de Ostia (DBI, 25, pp. 227-232; HC, V, p. 40); Paluzzo Altieri (1623-1698), o sea Paluzzi degli Albertoni, cardenal obispo de Palestrina, que fue el comitente de Gianlorenzo Bernini para la tumba de la beata Ludovica Albertoni en S. Francesco a Ripa (DBI, 2, pp. 561-564; HC, V, p. 42; Wittkower, pp. 257-259, tab. 120-121 y fig. 114); Gaspere Carpegna (1625-1714), Arcadia Ermete Aliano (Giorgetti Vichi, p. 100), cardenal presbítero de S. Maria en Trastevere (DBI, 20, pp. 589-591; HC, V, p. 48); Francesco Nerli (m. 1708), cardenal presbítero de S. Matteo en Merulana, académico de la Creusca, autor de un comentario al *Génesis* y de una continuación de los anales de Baronio (DESE, XLVII, pp. 293-295; HC, V, p. 49; Parodi, p. 122, n. 391); Girolamo Casanate (1620-1700), cardenal presbítero de S. Silvestro en Capite, que fundó la Biblioteca Casanatense (DBI, 21, pp. 144-147; HC, V, p. 51); Galeazzo Marescotti (m. 1726), cardenal presbítero de SS. Quirico y Giulitta, que en 1700 estuvo a punto de suceder a Innocenzo XII Pignatelli (DESE, XLII, pp. 291-292; HC, V, p. 51); Bandino Panciatici (m. 1718), cardenal presbítero de S. Pancrazio (DESE, LI, p. 93; HC, V, p. 49); Pietro Ottoboni (m. 1740), Arcadia Crateo Ericinio (Giorgetti Vichi, pp. 66-67), hecho a los veintidós años cardenal diácono de S. Lorenzo en Damaso, el cual constituyó una gran biblioteca, adquirida por la Vaticana de Benedetto XIV (DESE, L, pp. 73-74; HC, V, p. 46); y Giovan Francesco Albani (1649-1721), titular de S. Adriano, Arcadia

Alnano Melleo (Giorgetti Vichi, p. 16), destinado a llegar a ser Papa en 1700 con el nombre de Clemente XI (DBI, 26, pp. 302-320; HC, V, p. 17).

Según estos príncipes de la Iglesia, que representaban la mejor cultura de la capital del Catolicismo, “muchos por malicia, otros por desobediencia, y otros por ignorancia no satisfacen la obligación que tienen de denunciar al Santo Oficio los delitos concernientes a éste” (*Editto*, p. 1). Esta situación causa “grandísimos inconvenientes y errores, no solamente contra las buenas y cristianas costumbres, sino incluso contra la fe católica” (*ibid.*, pp. 1-2). Los Inquisidores Generales, por tanto, por “la gloria de Dios” y por “la conservación y aumento de la fe católica, y la salud de las almas”, notifican a todas las personas eclesiásticas o laicas la obligación de denunciar “al Santo Oficio o bien a los ordinarios” a los herejes, los fautores y los apóstatas, pero también a cuantos “hayan hecho o hagan actos, de los cuales se pueda argumentar pacto expreso o tácito con el demonio, ejercitando encantamientos, magias, sortilegios, realizando fumigaciones, incendios, para hallar tesoros y otros intentos, en busca de respuesta, dedicando a este efecto amuletos, libros, espadas y espejos, con prometerles obediencia, además de otras cosas, en las cuales intervenga el nombre y su obra” (*ibid.*, pp. 2-3). Más aún, las prácticas mágicas a denunciar son ulteriormente especificadas, incluyendo cuantas “se entrometan en hacer experimentos de nigromancia, o de cualquier otra suerte de magia entrando en círculos, hacer el experimento de la garrafa, de la criba para hallar igualmente tesoros, o cosas robadas o perdidas, o hacer otras acciones similares y supersticiosas [...] máximamente con abuso de los Sacramentos, o de cosas sagradas y benditas” (*ibid.*, p. 3). Además de a las personas que se dedican o se han dedicado a prácticas de magia diabólica, los Inquisidores Generales querían extirpar el tráfico de libros mágicos, imponiendo el deber de denunciar a aquellos que “sin licencia debida posean libros [...] que traten o profesen tipos de magia, entrando en círculos, o bien los hayan leído, o tenido, o impreso o hecho imprimir, o los lean, tengan, impriman, hagan imprimir, introduzcan, defiendan, bajo cualquier pretexto o simulación” (*ibid.*).

El denominado imaginario diabólico, que tuvo tanta importancia no sólo en Francia (Closson), sino también en Nápoles, como atestigua *Lo cunto de li cunti* (1634-1636) de Giambattista Basile, fuente de los *Kinder- und Hausmärchen* de Jacob y Wilhelm Grimm (Basile, p. XIII), tuvo un precioso testimonio en el Santo Oficio de Roma, ciudad donde han sido halladas numerosas pruebas de un activo interés por la magia (Bornia; Cardano; Fioranti; Pirrotta; Troncarelli). Si bien se debe tener en cuenta el pendulismo de la praxis cristiana en las confrontaciones del mundo mágico-supersticioso (Piena, pp. 349-350), es algo destacado que el edicto de 1695 tuvo notables repercusiones en Nápoles, donde alimentó la polémica anticurialista. Nicolò Caravita (1647-1717), Arcadia Marzio Leuconio (Giorgetti Vichi, p. 172), que Vico estimaba como un gran jurista “por agudeza de ingenio, por severidad de juicio y por pureza de estilo toscano” (VT, I, p. 29), escribió a propósito de ello un pequeño tratado (1695-1696), comisionado por la Diputación contra la Inquisición y destinado a ser enviado a la corte de Madrid. En este escrito, publicado en 1709 por Giovanni Acampora (DBI, 19, pp. 676-679; Fodale, pp. 262-264), Caravita sostenía que no se debía permitir la publicación del edicto, en cuanto trataba “de establecer la no ordinaria manera de juicio en las causas de la pravedad herética”, que no era admisible en el Reino de Nápoles, donde no se podía, “por ley de naturaleza, por ley positiva y por antigua y legítima costumbre, otra manera de hacer juicio que la ordinaria” (Acampora, p. 138). Según

Caravita, los Inquisidores romanos “quieren que el Obispo haga aquello que, como Obispo, no debe hacer, esto es, castigar generalmente a cualquiera que, por alguna razón de amistad o parentela, ofreciese alguna asistencia a algún sospechoso de herejía”, también a quien lo hiciese porque está firmemente convencido de la inocencia del acusado: “por saber él no ser sospechoso aquel que parece sospechoso a la Inquisición” (Acampora, p. 139).

Caravita subraya los daños que la aplicación de esta norma causaría a la compatibilidad de los núcleos familiares: “No podrá entonces el padre prestar ninguna ayuda al hijo, bien que supiese ser inocente; ni el hijo al padre; ni la mujer al marido” (*ibid.*). No quedan por valorar los efectos negativos que el edicto tendría en el plano social en Nápoles, donde la superstición está ampliamente difundida: “Debería entonces denunciarse cualquier simple viejecita, la cual se hubiese entrometido, es decir, hubiese estado presente donde se hiciese alguna de estas frivolidades de la criba, y similares. No estará ella fuera de pecado; pero el quererla tener por ello por hereje, ¿quién es aquel que lo podría sentir sin horror?” (Acampora, p. 142). A través de las argumentaciones jurídicas de Caravita se entrevé la realidad religiosa del Mezzogiorno, caracterizada por un catolicismo hibridado de sentido mágico (De Rosa, pp. 10-12; Lopez, pp. 171-178). En Nápoles, donde la gran mayoría de los habitantes son supersticiosos, las prisiones existentes no bastarían para todos los reos. Por ello, Caravita, consciente de la beata ignorancia de la Santa Sede acerca de la condición espiritual del pueblo napolitano, aconseja irónicamente a los Inquisidores mandar construir una prisión colosal, antes de pedir que los edictos sean publicados: “Hágase antes una prisión con capacidad para seiscientos mil personas, y luego introdúzcase dentro toda Nápoles, y estarán contentos [...] Ciertamente, ¿quién es aquel que no sería encarcelado, si tuviese lugar este edicto? (Acampora, p. 134). Viene al pensamiento las famosas *Carceri* (1 ed. 1750 ca.; 2 ed. 1761) de Pirandesi, que sedujeron a hombres como William Beckford, autor de *Vathek*, de Quincey y Victor Hugo (Scott, pp. 52-61; fig. 61-67 y 88-117).

La cosa era tan absurda que el valeroso anticurialista no deja de ver en el edicto en cuestión una maniobra política de la Santa sede para poner las manos en el Reino de Nápoles, eliminando a los adversarios de la Curia mediante procesos inquisitoriales: “De ahí nos viene esta creencia, que no hagan leyes similares a las de la Inquisición por razón de observarlas plenamente, sino para extender los brazos, y para buscar el modo de torcer en presencia de cualquiera por alguna razón [...] que les disgustase” (*ibid.*). Aquí Caravita toca el *punctum dolens* del contencioso entre Nápoles y Roma: la incompatibilidad de las exigencias de la Iglesia tridentina con aquellas del regalismo político.

El Santo Oficio tenía el deber de reprimir la magia, explícitamente condenada por las Sagradas Escrituras y por los teólogos (DB, IV, pp. 565-569; DTC, IX, 2, col. 1528-1534), si bien se prefiere a menudo pasar por alto esta embarazosa página de la historia de la Iglesia, y se atribuye a la Biblia el concepto de tolerancia (Cheymol). No es caso de insistir en el episodio de la pitonisa de Endor (I Re 28), documento de la nigromancia en boga en el Oriente Próximo (Schmidt), que inspiró la tragedia *Saül le furieux* (1572) de Jean de La Taille (Closson, pp. 102-108). Otros pasajes escriturales son más pertinentes, comenzando por la admonición de que no es necesario dejar vivir a los hechiceros (Ex. XXII 17-18). Dios declara a Moisés que habría exterminado a cualquiera que tuviese que ver con magos y adivinos (Lev. XX 6), los cuales, con indiferencia del sexo al que pertenezcan, deben ser condenados a muerte mediante lapidación (Lev. XX 27). Quien interroga a los adivinos, usa

maleficios, realiza encantamientos o pregunta la verdad a los muertos, ofende al Señor, que se venga destruyendo a cuantos cometen esas perfidias abominables (Deut. XVIII 10-12). A estos pasajes del Viejo Testamento venían coligados los maleficios, mencionados por San Pablo entre las obras de la carne, opuestas a las del espíritu (Gal. V 20) y aquellos que San Juan imputa a Babilonia, seductora de todas las naciones, y a los enemigos del Señor, destinados a terminar para siempre en el lago ardiente (Apoc. XVIII 23 y XXI 8). Así hace un gran representante de la escolástica del Renacimiento, Francisco Suárez, en el tercer tratado del *De religione*, libro II, cap. XIX, en que habla “De poenis quas divini, magi et malefici incurrunt” (Suárez, XIII, p. 596).

Caravita conocía bien a Suárez, que citaba junto a varios escritores, entre ellos a Cesare Carena (Acampora, p. 142), autor del *Tractatus de officio Sanctissimae Inquisitionis* (1655), tenido presente también por Girolamo Tartarotti (Dall’Olio, p. 295). Pero sirven para avalar la tesis jurisdiccionalista, según la cual a los tribunales eclesiásticos pertenece sólo la represión de aquellos sortilegios que seguramente barruntan herejía. Estos sortilegios son muy diferentes de aquellos “simples y no cualificados”, cuya represión corresponde a los “Reales Ministros” (Acampora, pp. 140-142). Pero la habilidad jurídica de Caravita no convence a Roma. Tan verdad es que Clemente XI, o sea el mismo Giovanni Francesco Albani, cuyo nombre figura en el inédito de 1695, condenó las *Ragioni* con una carta pontificia de 17 de febrero de 1710 (*Index*, p. 270). Con el papa Clemente había poco para bromas, como resulta del horripilante relato de la decapitación del abate Rivarola (1708), condenado a muerte por haber escrito “Principios heréticos en escarnio de las sacrosantas Homilías y oraciones compuestas para su Beatitud”, volviéndose culpable de una “offensa crimen lesae Majestatis in primo Capite” (Ademollo, p. 239). Tampoco la Santa Sede se mostró más tolerante durante el pontificado de Clemente XII Corsini, fallido patrocinador de la *Scienza nuova*, visto que en 1713 un hombre como el conde Enrico Trivelli, formado en Nápoles bajo la guía de Matteo Egizio y de Paolo Mattia Doria (amigos los dos de Vico), es decapitado por ser autor de escrituras sediciosas y contrarias al Santo Pontificio (Ademollo, pp. 332 y 336-343).

Mayormente las condenas del Santo Oficio tuvieron un doble efecto: por una parte, retardaron la difusión de las ideas, contra las cuales se oponían; por otra parte, constituyeron una especie de publicidad involuntaria respecto de esas mismas ideas, que continuaban siendo profesadas clandestinamente. No por nada, un escritor que entendía de ello, Ferrante Pallavicino, alardeando del habitual gusto por la paradoja, en el *Corriero svaligiato* (1641), observaba a propósito de las prohibiciones de libros fulminados por el Santo Oficio: “Siendo tan ordinarias las prohibiciones, no por ello se aprecian más, y por otra parte aumentándose el precio de los libros, cuando están prohibidos, anima a algún autor a mendigar con tal medio mayor valía a sus composiciones” (Pallavicino, p. 99). De cualquier modo, la disputa regalística, así llamada después, y la solemne condena por Clemente XI llevaron seguramente a llamar la atención sobre el problema de la magia, que debía hallar en Vico una solución filosófica original a través de su identificación con la imaginación o fantasía del mundo primitivo y de aquellas personas supersticiosas, que son como los “primeros hombres”. Naturalmente sería ingenuo esperar de un escritor prudente como Vico, que no quería terminar en una cárcel de la Inquisición como Tommaso Crudeli (Morelli Timpanaro 2000, pp. 4-5, 52-58 y *passim*; Rastrelli, pp. 173-239), una formulación neta y precisa de los nuevos

términos en que veía la magia. Su pensamiento debe ser valorado en el conjunto de la *Scienza nuova* más que por pasajes particulares, sin olvidar que la obra maestra viquiana era considerada inconciliable con las Sagradas Escrituras, justamente en su núcleo más original, consistente en la explicación de los orígenes fantásticos de la sociedad civil (Costa 1999; Costa 2000). Es, por tanto, inútil invocar las declaraciones de ortodoxia, hechas tantas veces por Vico.

Quien se ocupe de historia de las ideas en Italia, debe siempre tomar las declaraciones de los escritores a beneficio de inventario, a menos que se trate de autores temerarios como Pallavicino, que fue decapitado por apostasía. La inmensa mayoría de los escritores italianos hizo aquello que hacen casi todas las personas obligadas a vivir en regímenes contrarios a los principios liberales: recurrir a la hipocresía para salvar la piel. Baste pensar en Alessandro Marchetti (1633-1714), autor de una elegante traducción del *De rerum natura* de Lucrecio, una especie de Biblia del materialismo libertino, que fue compuesta en los años 1664-1668 y circuló manuscrita durante varios decenios (Saccenti, pp. 83-100). En 1695, la Congregación del Índice llegó a saberlo, y encargó al Inquisidor de Pisa pedir con buenos modales a Marchetti la entrega de todos los manuscritos en su poder y de guardarse bien de publicar su versión. Marchetti se mostró muy agradecido a la Congregación por su interés, prometió seguir sus órdenes, pero declaró no tener ninguna copia de su traducción. La había hecho casi veinticinco años antes, la había entregado a algunos amigos que se la habían pedido, y resultaba que circulaban de ella varias copias “en Nápoles y en otras ciudades”, por lo que imploraba a “la Sagrada Congregación que, cuando tuviese alguna noticia, no lo tuvieran por transgresor de sus órdenes” (ACDF, *Índice*, C. L. 1693-95, n. 40). En 1717, la obra de Marchetti salió póstuma en Londres, por iniciativa de Rolli, que la dedicó al príncipe Eugenio de Saboya, conocido coleccionista de escritos heterodoxos, y fue prohibida con un decreto de 1718 (*Índice*, p. 207; Saccenti, pp. 104-105).

En los tiempos de Vico, la magia diabólica no era tomada muy en serio por las personas cultas, como demuestran los comentarios de Caravita al edicto de 1695, que el autor de la *Scienza nuova* no podía ignorar. Ni se puede creer que Vico no hubiese hecho propias las equilibradas consideraciones sobre la brujería que Malebranche había incluido en la *Recherche de la verité*, II, III, VI, § I (Closson, pp. 469-470 y 475-476), importante fuente de la *Scienza nuova*, si bien el filósofo napolitano no amase ostentarla, porque la obra maestra malebranchiana había sido condenada por el Santo Oficio en 1709 (Costa 1997). Malebranche, que dedica a la imaginación una parte notable de la *Recherche*, advierte de que uno de los efectos más extraños de la fuerza de la imaginación es el miedo de la potencia demoníaca: “Le plus étrange effet de l’imagination, est la crainte deregglé de l’apparition des esprits, des sortilèges, des caracteres, des charmes des Lycanthropes ou Loups-garoux, & généralement de tout ce qu’on s’imagine dépendre de la puissance du démon” (Malebranche, I, p. 370). El filósofo francés observa que no hay nada más impresionante que la idea de una potencia invisible que piensa sólo en perjudicar, sin que se le pueda resistir. De aquí viene el placer con que se relatan y se escuchan las historias terroríficas de brujería. Este aspecto del pensamiento malebranchiano es quizás más relevante en el plano de la estética que en otros más evidentes, que han sido atentamente analizados (De Maria).

Malebranche sabía bien que no era fácil extirpar la superstición, fundada sobre la “inclination à croire aveuglément toutes les rêveries des Démonographes” (Malebranche, I,



p. 371). Pero no titubeaba en sostener que la brujería es un fenómeno casi siempre imaginario, lo cual confirma la tesis de que “les hommes même les plus sages se conduisent plutôt par l’imagination des autres, c’est-à-dire par l’opinion & par la coutûme, que par les régles de la raison” (*ibid.*, p. 373). El filósofo francés rompía, por tanto, una lanza contra los procesos de brujería, y, aun admitiendo como buen cristiano, que “les vrais Sorciers méritent la mort” (*ibid.*), los consideraba extremadamente raros, y definía como un sueño el famoso aquelarre. Como punto de partida, Malebranche no podía excluir la posibilidad de que existan “des Sorciers, des charmes, des sortilèges, &c.”, y que el diablo ejercite tal vez su maldad sobre los hombres “par une permission particulièrre d’une puissance supérieure” (*ibid.*, p. 375). Pero estaba convencido de que el reino de Satanás fue destruido con el advenimiento del Redentor, como enseñan varios pasajes de las Sagradas Escrituras: un ángel, de hecho, encadena al dragón y lo arroja al abismo para impedirle seducir a las naciones (Apoc. XX 1-3); Cristo declara expulsar los demonios para establecer el reino de Dios y para atar a Satanás (Mat. XII 18-19); Satanás no puede subsistir y debe ceder sus presas (Mar. III 26-27); Jesús impartió a sus discípulos la potestad de expulsar los espíritus impuros (Mat. X 1). De aquí la conclusión que obtiene Malebranche: la única potencia a temer es Dios, mientras que los diablos merecen sólo nuestro desprecio.

Además del cauto escepticismo de Malebranche respecto de la magia diabólica, hay que tener presente que Locke, en el famoso *Essay Concerning Human Understanding* (Libro IV, cap. XI, § 12), otra fuente del pensamiento viquiano (Costa 1996A, pp. 39-64), había sostenido que sólo la fe puede asegurarnos sobre la existencia de los ángeles, porque no somos capaces de percibirlos con los sentidos, de los que depende nuestro conocimiento. De aquí la admonición del filósofo inglés de no buscar la certeza absoluta en las cosas que no caen bajo nuestros sentidos: “We are not then to put others upon demonstrating, nor our selves upon search of universal Certainty in all those matters, wherein we are not capable of any other Knowledge, but what our Senses give us in this or that particular” (Locke, p. 637). Se añade el despiadado análisis lockeano de la fuerza de la persuasión del entusiasmo, que puede usurpar el puesto de la fe, si bien no venga de la Revelación, ni de la razón, que es revelación natural, sino que depende únicamente de cerebros presuntuosos (*Essay*, Libro IV, cap. XIX, § 7): “This I take to be properly Enthusiasm, which though founded neither on Reason, nor Divine Revelation, but rising from the Conceits of a warmed or over-weeing Brain, works yet, where it once gets footing, more powerfully on the Perswasions and Actions of Men, than either of those two, or both together” (Locke, p. 699).

Todo esto autorizaba a Vico a ver en la magia una operación puramente fantástica, que no tenía nada que ver con el poder demoníaco. Pero así el filósofo napolitano entraba en ruta de colisión con Roma, prisionera de la lógica inexorable de su sistema teológico, que no puede prescindir del demonio (DS, III, col. 141-238; DTC, IV, 1, col. 321-409). No por nada la Iglesia ha sostenido siempre el exorcismo (DS, IV, 2 col. 1995-2004; DTC, V, col. 1762-1780), con éxitos bastante clamorosos incluso en las crónicas actuales (Fountain). Se puede por tanto comprender el hecho de que Vico no hubiera expresado su pensamiento sobre la poesía-magia en términos claros, sino que lo hubiese ensombrecido entre las líneas de la *Scienza nuova*.

La misma reticencia a desafiar abiertamente al Santo Oficio a propósito de la magia, que en Francia había sido contestada por Cyrano de Bergerac (Closson, pp. 467-469;

Pompeo Faracovi, pp. 389-395), se encuentra en otros grandes literatos italianos del primer *Settecento*. Un sacerdote genial como Muratori, en las páginas del tratado *Della perfetta poesia italiana* (1706), I, XVIII, no dejaba de poner la fantasía poética en relación con la “común opinión del vulgo” de que “los Magos hagan con la ayuda de los Demonios cosas estupendas; que por la noche vayan girando por el aire las sombras de los muertos; que se encuentren los Espíritus llamados Duendes, los cuales se enamoran de los animales brutos y de los racionales, y hacen mil bromas y mofas” (Muratori, p. 231). Pero Muratori, como si advirtiese un cierto disgusto al desarrollar el tema de la relación entre poesía y magia, amonestaba con que el intelecto debe controlar la fantasía, prohibiéndole espaciar imágenes “ridículas, necias y fundadas solamente en los sueños de algunas pocas viejas” (*ibid.*, p. 232), y afirmaba con sequedad, en evitación de equívocos, que “el Intelecto de los sabios Poetas debe prohibir a la Fantasía aquello que no es conveniente, ni contrario a las opiniones de la religión que se profesa” (*ibid.* p. 274 [I, XXI]). Por su parte, Gravina, en un pasaje del tratado *Della ragon poetica* (1708), I, II, que impresionó a Winckelmann, el cual lo transcribió en un cuaderno de apuntes suyo en lengua italiana (BN, Ms. All. 75, f. 45r), definía a Homero “el mago más potente y el encantador más sagaz” (Gravina, p. 203). Mas se trata sólo de una metáfora sugestiva, que no puede ser entendida como una interpretación de la poesía en clave de magia.

Vico va más allá, y elabora una concepción orgánica del mundo primitivo en clave ocultista, por la que merecería verdaderamente “el primer puesto entre los precursores de la ciencia del folclore” (Cocchiara, p. 49). Baste pensar en su toma de posición acerca del ocultismo moderno, en que señala una especie de residuo de la visión primitivista de la realidad (Costa 1968). La denominada “Naturaleza simpatética” (SN2, § 378), o sea la concepción de la naturaleza de los practicantes de la magia, es una mentira, a través de la cual Vico entrevé la intuición mítica originaria, consistente en considerar la naturaleza como “un vasto cuerpo animado que siente pasiones y afectos” (SN2, § 337), y mana de la “maravilla”, estrechamente ligada a la “curiosidad, propiedad connatural del hombre, hija de la ignorancia”, como resulta de la dignidad XXXIX (SN2, § 189). Según la *Scienza nuova*, que quiere ser “una historia de las ideas, costumbres y hechos del género humano” (SN2, § 368), hay una equivalencia entre la magia y el mito de Júpiter, que está en el origen de la poesía y de toda la civilización: el Júpiter encolerizado que fulgura y truena, en el que Vico reconoce “la primera fábula divina, la más grande de cuantas jamás se imaginaran después” (SN2, § 379), producida por la “robusta ignorancia” y por la “corpulentísima fantasía” de los gigantes (SN2, § 376), que “fingieron que el cielo era un gran cuerpo animado” (SN2, § 377).

Siempre según la viquiana “historia de las ideas”, la hechicería no tiene nada que ver con el demonio, sino que está relacionada con los sacrificios humanos, propios del culto religioso primitivo: las “brujas [...] sumamente salvajes y crueles”, que “para solemnizar sus brujerías [...] asesinan despiadadamente y descuartizan a amables niños inocentes” vienen entendidas a la luz de las “sanguinarias religiones”, basadas en “víctimas humanas”, de los “primeros hombres duros y fierísimos” (SN2, §§ 190-191). Este audaz acercamiento, que constituye el núcleo de la dignidad XL, permitía a Vico superar la tesis libertina de la imposición de las religiones, afirmando que “las falsas religiones no nacieron de la impostura de otros, sino de la propia credulidad” (SN2, § 191), valga decir del hecho de que “la primera fábula divina”, aquella de “Júpiter, rey y padre de los hombres y de los dioses, y en acción

de rayo”, que para nosotros es una ficción poética, era en cambio una realidad para los “primeros poetas teólogos”: era “tan popular, perturbadora y didáctica, que ellos mismos, que se la imaginaron, se la creyeron y con espantosas religiones [...] le temieron, reverenciaron y respetaron” (SN2, § 379). La identificación de la poesía con la magia y de ambas dos con la religión no está expresada en términos explícitos, porque Vico temía la censura eclesial, pero está implícita en el primitivismo de la *Scienza nuova*, que resulta de la confluencia de la magia popular con la tradición hermética de la teoría del alma del mundo, a la cual Bayle había reconducido el pensamiento de Spinoza, mal visto por el Santo Oficio (Totaro), en un famoso artículo del *Dictionaire historique et critique* (Costa 1996B), prohibido por la Congregación del Índice en 1700 y en 1703 (BV, Barb. lat. 3149, ff. 33r y 88r; *Index*, p. 25). Vico, consciente de haber tocado una materia peligrosa, tiene que precisar, para prevenir eventuales ataques contra su religiosidad, que bien distinta era la religión hebrea, “fundada por el verdadero Dios sobre la prohibición de la adivinación”, como se lee en la dignidad XXIV (SN2, § 167).

En un país enormemente más libre, como Inglaterra, se podía hablar con toda franqueza del ocultismo y de sus relaciones con la poesía, como hacía Addison en los famosos *Pleasures of the Imagination* (*The Spectator*, N. 419), donde exaltaba a Shakespeare, que en su teatro, con la fuerza de su genio, había transformado en gran poesía la superstición popular, dando una especie de realidad a los fantasmas, a las hadas y a las brujas: “if there are such beings in the world, it looks highly probable they should talk and act as he has represented them” (Ross, p. 397). Siempre en Inglaterra, se podía bromear sin rodeos con la ciencia oculta, como hace Pope en una de las obras más geniales de la literatura inglesa, *The rape of the Lock* (versión en dos cantos, 1712; en cinco cantos, 1714), basado en *Le Comte de Gabalis* (1670) del abate Nicloas-Pierre-Henri Montfaucon de Villars (Pope 1963, pp. 217-218; Scarboro). En este libro, un docto alemán, o sea el conde de Gabalis, definido como “un homme de tres-vigoureuse & tres-spacieuse imagination” (Villars 1963, p. 71), inicia al autor en los secretos de la Cábala, haciéndole saber que el mundo está lleno de demonios subterráneos y aéreos, gnomos y sílfides, que están en la base de los cuentos de hadas. El sabio debe entrar en contacto con estos demonios benéficos, como han hecho cuantos han sido acusados de brujería. El abate de Villars no titubeaba en tomarla con Gianfrancesco Pico della Mirandola y con Bodin, que habían avalado las condenas de brujería, porque no se dieron cuenta de que los sabios no habían hecho ningún pacto con el diablo, expulsado de la tierra por Cristo, sino que únicamente habían descubierto un mundo maravilloso, cuya existencia es un hecho indudable. Estas graves afirmaciones eran negadas por el autor en el postfacio, donde declaraba haber escrito una obra puramente fantástica, con objeto de alejar a sus lectores de la vana curiosidad (Closson, pp. 472-474).

Aunque el libro suscitara mucho escándalo en Francia, donde fue secuestrado en 1701 (Sauvy, pp. 69 y 325-326, n. 950), el Santo Oficio intervino mucho más tarde, estando los documentos disponibles. Al principio de abril de 1710, el libro vino confiado para la valoración a Antonio Maria Castelli (ACDF, Índice, Sy. St. E 3-i, f. 128v), un teólogo perteneciente a la Orden de los Siervos de María, muerto en 1716 (NLTC, IV, col. 683). El padre Castelli lo censuró, y conforme con esta censura los cardenales de la Congregación del Índice decidieron prohibirlo: “Relata censura P. Antonij M[ari]ae Castelli, ordinis servorum, super controscripto libro cui titulus ≠ Le Comte de Gabalis, etc. Eminentissimi dixit

runt quod dictus liber prohibeatur” (ACDF, Índice, St. St. E 3-i, f. 129r). Como consta en una anotación, el decreto de prohibición fue publicado el 22 de junio de 1712, y concernía no sólo a *Le Comte de Cabalis*, sino también a la *Suite* (ACDF, Índice, St. St. E 3-i, f. 128v; *Index*, p. 73), obra apócrifa, que ha sido atribuida a un desconocido jesuita (Villars 1963, pp. 13-14 y 58). No obstante, el Santo Oficio no pudo impedir que el libro, reeditado varias veces en el *Settecento*, promoviese en Francia el gusto por una “demonología amable”, la cual tuvo su manifestación más conspicua en la moda de los cuentos de Hadas y de las *Mille et une nuit* (Closson, pp. 472-474), por no hablar de la fortuna que tuvo en el mundo de lengua inglesa no sólo en el *Settecento*, sino también en el *Novecento*, como atestiguan autores de primera línea, como Yeats y Pound (Longenbach).

Antonio Conti, que promovió una edición veneciana de la *Scienza nuova* frustrada por iniciativa del Santo Oficio (Costa 1999; Costa 2000A), se había ocupado del libro del abate de Villars en relación con su traducción de *Rape of the Lock*, hecha en Francia en 1724. No la publicó al momento, y por tanto el honor de hacer conocer la obra de Pope en Italia esperó al abate Andrea Bonducci (1715-1766), conocido impresor y literato, que publicó su versión en 1739 (Mazzuchelli, II, parte III, pp. 1584-1586; Morelli Timpanaro 1996, pp. 57 y 61). Para alejar las sospechas de la censura eclesiástica, Bonducci se había servido de una carta del abate Giuseppe María Buondelmonti (1713-1757), miembro de las academias de la Crusca y de la Arcadia, donde se hacía llamar Dafninto Massolideo (Giorgetti Vichi, p. 72; Parodi, p. 194), pero sobre todo hombre de amplias ideas, capaz de admirar a un ilustrado como d’Alembert (DBI, 15, pp. 212-215). Buondelmonti, que no ignoraba cómo los libros ingleses eran sospechosos en Roma (Rogal), pasaba por alto las fuentes ocultistas del poema, e insistía hábilmente en el hecho de que Pope era católico: “Ni puede serle imputada a Él la objeción que a otros Traductores del Inglés les ha sido hecha frecuentemente, de haber traducido libros de personas Heterodoxas, ni tampoco en los cuales se traslucen relámpagos de falsa creencia; ya que el Señor Pope es católico Romano, y esta cualidad debe estimarse más en él que en otros, nacidos y ennoblecidos en países donde la Religión católica es universal y dominante” (Pope 1739, p. 6).

La versión de Conti salió póstuma en 1751, con la falsa indicación de Londres, junto con una traducción del *Comte de Gabalis*, atribuida a una “dama italiana” (Conti, pp. 612-613), en la cual ha sido reconocido Raimondo di Sangro, príncipe de Sansevero (Giarrizzo, p. 118; Morelli Timpanaro 1996, pp. 61-62, nota 122). La anónima traductora era una invención pensada para evitar que los nombres de Sansevero y Conti fuesen implicados en un previsible condena del Santo Oficio. El *Conte di Gabali*, fue —de hecho— incluida en el Índice con decreto del 2 de marzo de 1752 como obra anónima (*Índice*, p. 77). Como fuere, se debe tener presente que, en la edición pseudolondinense, la “Explicación del sistema del Conde de Gabalis”, salida seguramente de la pluma de Conti (Conti, pp. 35-37), es refundida, con variantes de poca cuenta, en la carta-prefacio de la supuesta traductora (Villars 1751, “A los amigos lectores / la traductora / S. [sin paginación]).

Según Conti, *Le comte de Gabalis* es una imitación del *Don Quijote de la Mancha*: “Miguel de Cervantes comienza en el *Don Quijote* a liberar el fanatismo de los caballeros errantes; a su imitación el Abate de Villars intentó con su *Conde de Gabalis* curar el fanatismo de los cabalistas” (Conti, p. 35). El carácter satírico de la obra no había sido comprendido, de modo que “muchos estuvieron convencidos de creer ser el autor de un dogma

y no de modo contrario serlo de una sátira”. Naturalmente Conti no dice que también el Santo Oficio había caído en el error, tomando en serio al abate de Villars, que se había mofado de los rosacruces, “todos aplicados en cultivar la ciencia cabalística en disposición a la invención de la piedra filosofal, sobre la que se han escrito tantos libros enigmáticos en los cuales profanaron el uso de las cosas santas y las doctrinas reveladas mismas, con escándalo de los buenos y sumo daño de la verdadera filosofía”. Según Conti, el sistema de los rosacruces, además de ser el fundamento del “maquinismo poético empleado por el señor Pope” en el *Rape of the Lock*, es una reanudación de las “ideas poéticas de los idólatras”. Como Vico, Conti veía la magia no ya como obra del demonio, sino como una ficción poética. Se sabe que el abate paduano establecía una relación directa entre las “ideas poéticas de los idólatras” y la magia de Fludd, refutada por Gassendi, cuya posición no titubeaba en hacer suya: “merecen ser leídas las reflexiones de un hombre tan grande sobre estas quimeras que derivan de las mal interpretadas alegorías de los Egipcios y particulamente de Mercurio Trimegisto” (Conti, p. 37). Esta página de Conti nace de la misma posición escéptica que Malebranche y que Caravita, que no veían en la magia la presencia de Satanás, sino sólo la prueba de la credulidad humana.

Naturalmente, la posición viquiana es mucho más avanzada, pero Vico no habría llegado nunca a identificar la poesía primitiva con la magia, si no hubiese partido de una concepción del ocultismo, que había perdido todo vínculo con la Biblia, y era por tanto análoga a la de Conti, que fue un gran admirador de la *Scienza nuova*. Ni se debe silenciar otra convergencia entre los dos pensadores: Conti afirma que los escritos herméticos “son en lo filosófico aquello mismo que las obras de Anio de Viterbo en lo histórico” (Conti, p. 37). Este paralelismo, basado en el común carácter fantástico, entre la filosofía natural de Hermes Trimegisto y las invenciones historiográficas de Anio de Viterbo, que Vico entabla en el *Diritto universale*, disertación IV (Vico, III, p. 700), está en sintonía con todo el proyecto de la *Scienza nuova*, que presupone la nueva ciencia, opuesta a la elucubraciones herméticas, y la nueva filología, que había desenmascarado las imposturas imaginativas de la vieja historiografía. Tanto Vico como Conti respiraban, más o menos clandestinamente, el aire del racionalismo iluminista. Ambos son testimonio de una fase de la historia de la cultura italiana, que preludia a la memorable disputa sobre la magia y sobre la brujería, iniciada en 1749 por un atento lector de Malebranche, Girolamo Tartarotti, en la que participaron hombres como Gianrinaldo Carli y Scipione Maffei (Borelli; Dall’Olio; Parinetto, pp. 119, 141 y *passim*; Trampus; Venturi, pp. 355-377). Sólo el triunfo de la nueva visión del mundo, en donde la magia diabólica era considerada un efecto de la fantasía, podía posibilitar su transfiguración en la poesía de gusto romántico, encabezada en Italia por las fábulas dramáticas de Carlo Gozzi, que tuvieron tanta fortuna en Alemania (Rusack; Schwaderer). Paradójicamente, la nueva literatura se rebelaba contra su matriz iluminista, contraponiendo los valores de la imaginación a aquéllos de la razón, como resulta en *Augellino belverde*, basado en una fábula de magia del napolitano Pompeo Sarnelli: “Cada uno se arrepiente; menos la filosofía, / si no sabe hacer buen uso de su fantasía” (Acto V, Escena última [Gozzi, p. 37]).

[Trad. del italiano por Jose M. Sevilla]

## BIBLIOGRAFÍA

Por motivos de brevedad, en algunos casos han sido adoptadas las siguientes siglas:

- ACDF = Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede.  
BN = Bibliothèque Nationale, Paris.  
BV = Biblioteca Apostolica Vaticana.  
DB = *Dictionnaire de la Bible*.  
DBI = *Dizionario biografico degli italiani*.  
DESE = G. MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*.  
DHI = *Dictionary of the History of Ideas*.  
DS = *Dictiotinaire de Spiritualité*.  
DTC = *Dictionnaire de théologie catholique*.  
HC = *Hierarchia Catholica medii et redentioris aevi*.  
ILI = J. M. DE BUJANDA, *Index des livres interdits*.  
NLTC = H. HURTER, *Nomenclator literarius theologiae catholicae*.  
SN2 = *Scienza nuova*, ed. 1744 (citada por parágrafos de GIAMBATTISTA VICO, *Opere*, a cargo de Andrea Battistini, Mondadori, Milano, 1990 ["I Meridiani"]).  
VT = *Vita* (citada por la misma edición de Battistini).  
ACAMPORA, GIOVANNI (a cura di). [Nicolò Caravita.], *Ragioni a pro della fedelissima città e regno di Napoli contr'al procedimento straordinario nelle cause del Sant'Officio, divise in tre capi*. s. l., s. e., 1709 (Biblioteca Casanatense: Vol. Misc. 1008 / 2; Bancroft Library, University of California, Berkeley: BX 1723 C 3 [NRLF: V 15 4351]).  
ADEMOLLO, A., "Le giustizie a Roma dal 1674 al 1739 e dal 1796 al 1840", in *Archivio della Società Romana di Storia Patria*, V, 1882, pp. 305-364.  
AJELLO, RAFFAELE, "Cartesianismo e cultura oltremontana al tempo dell' 'Istoria civile' ", in *Pietro Giannone e il suo tempo, Atti del Convegno di studi nel tricentenario della nascita, Foggia-Ischitella, 22-24 ottobre 1976*, a cargo de Raffaele Ajello, Jovene, Napoli, 1980, 1, pp. 1-181.  
BASILE, GIAMBATTISTA, *Lo cunto de li cunti*, a cargo de Michele Rak, Garzanti, Milano, 1998.  
BORELLI, GIORGIO, "La magia in Tartarotti e Maffei rivisitata", in *Il Trentino nel Settecento fra Sacro Romano Impero e antichi stati italiani*, a cargo de Cesare Mozzarelli y Giuseppe Olmi, Il Mulino, Bologna, 1985 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico, Quaderno 17), pp. 523-606.  
BORNIA, PIETRO, *La porta magica di Roma. Studio storico*, Phoenix, Genova, 1978 (ed. fot.).  
CARDANO, NICOLETTA (a cargo de), *La porta magica: luoghi e memorie nel giardino di Piazza Vittorio*, Palombi, Roma, 1990.  
CHEYNOL, GUY, "La Bible et la tolérance", in *Le siècle des Lumières et la Bible*, a cargo de Yvon Belaval y Dominique Bourel, Beauchesne, Paris, 1986, pp. 657-676.  
CLOSSON, MARIANNE, *L'imaginaire démoniaque in France (1550-1650). Genèse de la littérature fantastique*, Droz, Genève, 2000 ("Travaux d'Humanisme et Renaissance", CCCXLI).  
COCCHIARA, GIUSEPPE, *Storia del folklore in Italia*, 3ª ed., Sellerio, Palermo, 1989.  
COCI, LAURA, "Bibliografia di Ferrante Pallavicino", *Studi secenteschi*, XXIV (1983), pp. 221-306.  
CONTI, ANTONIO, *Versioni poetiche*, a cargo de Giovanna Gronda, Laterza, Bari, 1966.  
COSTA, GUSTAVO, "G. B. Vico e la 'natura simpatetica'", *Giornale critico della filosofia italiana*, Anno XLVII, Terza serie, XXII (1968), pp. 401-418.  
ID., "La cerchia dei duchi di Laurenzano e una collaborazione di Vico", *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, X (1980), pp. 36-58.  
ID., "Genesi del concetto vichiano di 'fantasia'", in *Phantasia-Imaginatio, Atti del V Colloquio internazionale, Roma, 9-11 gennaio 1986*, a cargo de Marta Fattori y Massimo Bianchi, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma, 1988, pp. 309-365.  
ID., *Il sublime e la magia da Dante a Tasso*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1994.  
ID. [1996A], *Vico e l'Europa. Contro la "boria delle nazioni"*, Guerini e Associati, Milano, 1996 (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Saggi, 25).  
ID. [1996B], "Bayle, l' 'anima mundi' e Vico", in *Pierre Bayle e l'Italia*, a cargo de Lorenzo Bianchi, Liguori, Napoli, 1996, pp. 107-122.  
ID., "Malebranche e Vico", *Nouvelles de la République des Lettres*, 1997-II, pp. 31-47.  
ID., Vico e l' "Inquisizione", *ibid.*, 1999-II, pp. 93-124.  
ID. [2000A], "Ancora su Vico e 'Inquisizione: postilla critico-filologica'", *ibid.*, 2000-I, pp. 162-167.  
ID. [2000B], "Eroismo primitivo o eroismo 'pastoreccio galante'? Il dilemma di Vico alla luce dei documenti del S. Uffizio", *Giornale critico della filosofia italiana*, Anno LXIX (LXXXI), Sesta serie, XX (2000), pp. 88-98.  
CROCKETT, CAMPBELL, "The Lack of Historical Perspectives in Aesthetics", *The Journal of Aesthetics and*

*Art Criticism*, X, 2 (dic. 1951), pp. 160-165.

DALL'OLIO, GUIDO, L'immagine dell'Inquisizione romana nel 'Congresso notturno delle Lammie', in *Convegno Girolamo Tartarotti (1706-1761), Un intellettuale roveretano nella cultura europea del Settecento*, Rovereto, 12-13-14 ottobre 1995, *Atti della Accademia Roveretana degli Agiati* (Classe di Scienze umane, Lettere ed Arti), anno accademico CCXLVI (1996), ser. VII, vol. VI, A, pp. 289-317.

DE MARIA, AMALIA, "L'estetica di Malebranche", *Rivista di Estetica*, XIV (1969), pp. 60-101.

DE ROSA, GABRIELE, *Vescovi, popolo e magia nel Sud, Ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo*, Guida, Napoli, 1971.

DUNCAN, ELMER, "The Lack of Historical Perspective in Aesthetics: The Topic Revisited", *A S A Newsletter*, 20, n. 2 (Otoño 2000), pp. 5-7.

*Editto del Sant'Ufficio* [Dal Palazzo del Santo Oficio di primo di Febraro 1695]. In Roma, Nella Stamperia della Reverenda Camera Apostolica, 1695 [encuadernado con Acampora en el ejemplar de la Biblioteca Casanatense].

FIORANI, LUIGI, "Astrologi, superstiziosi e devoti nella società romana del Seicento", *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 2 (1978), pp. 97-162.

FISCH, MAX H., "L'Accademia degli Investiganti", *De Homine*, 27-28 (dic.1968), pp. 17-78.

FODALE, SALVATORE, "Nicolò Caravita e la negazione dei diritti pontifici sull Regno di Napoli", *Annali di Storia del Diritto*, X-XI (1966-67), pp. 241-315.

FOUNTAIN, JOHN W., "Exorcists and Exorcisms Proliferate Across U.S.", *New York Times* [National Edition], 28 nov. 2000, p. A14.

GIANNONE, PIETRO, *Epistolario*, a cura di Pantaleo Minervini, Schena Editore, Fasano di Puglia, 1992.

GIARRIZZO, GIUSEPPE, "Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento", Marsilio, Venezia, 1994.

GIORGETTI VICHI, ANNA MARIA (a cargo de), *Gli Arcadi dal 1690 al 1800, Onomasticon*, Arcadia, Roma, 1977.

Gozzi, Carlo, *Fiabe teatrali*, introducción y notas de Alberto Beniscelli, Garzanti, Milano, 1994.

*Gravina, Gianvincenzo. Scritti critici e teorici*, a cargo de Amedeo Quondam, Laterza, Roma-Bari, 1973.

GREGORY, TULLIO, "Apologeti e libertini", *Giornale critico della filosofia italiana*, Serie VI, XX, Anno LXXIX (LXXXI), 1 (Gennaio-Aprile 2000), pp. 1-35.

*Index librorum prohibitorum, Sanctissimi Domini Nostri Leonis XIII Pont. Max. iussu editus, Editio novissima, in qua libri omnes ad Apostolica Sede usque ad annum 1880 proscripti suis locis recensentur, cum appendice usque ad mensem Martii 1887 inclusive*, Ex typographia polyglotta S. Congr. de Propaganda Fide, Romae, 1887.

LOCKE, JOHN, *An Essay Concerning Human Understanding*, Edited with an Introduction, Critical Apparatus, and Glossary by Peter H. Nidditch, At the Clarendon Press, Oxford, 1975.

LONGENBACH, JAMES, "The Secret Society of Modernism: Pound, Yeats, Olivia Shakespear, and the Abbé de Montfaucon de Villars", *Yeats Annual*, N. 4 (1986), pp. 103-120.

LOPEZ, PASQUALE, *Clero, eresia e magia nella Napoli del Viceregno*, Presentación de Giuseppe Coniglio, A. Gallina, Napoli, 1984.

LUISI, IDA, "Un poeta-editore del Settecento (Notizie su Paolo Rolli)", in *Miscellanea di studi critici, pubblicati in onore di Guido Mazzoni dai suoi discepoli*, a cargo de A. Della Torre y P. L. Rambaldi, Tipografia Galileiana, Firenze, 1907, II, pp. 235-259.

MACHIAVELLI, NICCOLÒ, *Il Principe e Discorsi sopra la prima decada di Tito Livio*, con introducción de Giuliano Procacci y a cargo de Sergio Bertelli, 4ª ed., Feltrinelli, Milano, 1973 (*Opere*, 1).

MALEBRANCHE, NICOLAS, *Oeuvres complètes*, bajo la dirección de André Robinet, Vrin, Paris, 1958-1968.

MAZZUCHELLI, GIOVANNI MARIA, *Gli Scrittori d'Italia, cioè notizie storiche e critiche intorno alle vite e agli scritti dei letterati italiani*, G. B. Bossini, Brescia, 1753-1763.

MORELLI TIMPANARO, MARIA AUGUSTA, *Per una storia di Andrea Bonducci (Firenze, 1715-1766), Lo stampatore, gli amici, le loro esperienze culturali e massoniche*, Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea, Roma, 1996.

Id., *Per Tommaso Crudeli nel 255º anniversario della morte, 1745-2000*, Olschki, Firenze, 2000.

MURATORI, LODOVICO ANTONIO, *Della perfetta poesia italiana*, a cargo de Ada Ruschioni, Marzorati, Milano, 1971-1972.

PALLAVICINO, FERRANTE, *Il corriere svaligiato, con la "Lettera dalla prigionia", aggiuntavi "La Semplicità Ingannata" di Suor Arcangela Tarabotti*, a cargo de Armando Marchi, Università di Parma, Parma, 1984 ("Archivio Barocco", 1).

PARINETTO, LUCIANO, *Magia e ragione, Una polemica sulle streghe in Italia intorno al 1750*, La Nuova Italia, Firenze, 1974.

PARINI, GIUSEPPE, *Il Giorno; Le Odi*, introd. y notas de Andrea Calzolari, 2ª ed., Garzanti, Milano, 1979.

PARODI, SEVERINA (a cargo de), *Catalogo degli accademici della fondazione*, Accademia della Crusca, Firenze, 1983.

- PIANA, GIANNINO, "La teologia di fronte al mondo magico-superstizioso", in *La strega, il teologo, lo scienziato, Atti del Convegno "Magia, stregoneria e superstizione in Europa e nella zona alpina"*, Borgosesia, 1983, a cargo de M. Cuccu y P. A. Rossi, Presentación de F. T. Regis, ECLIG, Genova, 1986, pp. 349-358.
- PIRROTTA, LUCIANO, *La porta ermetica (Un tesoro dimenticato)*, Atanòr, Roma, 1979.
- POMPEO FARACCOVI, ORNELLA, "I libertini e le streghe", *Rivista di Filosofia*, LXIX (1978), pp. 367-395.
- POPE, ALEXANDER, *Il riccio rapito..., tradotto dall'inglese in verso toscano da Andrea Bonducci*, In Firenze, F. Mouïcke, 1739.
- ID., *The Poems, A One-Volume Edition of the Twickenham Text, with Selected Annotations*, a cargo de John Butt, Yale University Press, New Haven, 1963.
- RASTRELLI, MODESTO, *Fatti attinenti all'Inquisizione e sua istoria generale e particolare di Toscana*, Sala Bolognese, Forni, 1981 (reimpr. anast.).
- ROBERTSON, J. G., *Studies in the Genesis of Romantic Theory in the Eighteenth Century*, 2ª ed., Russell & Russell, New York, 1962.
- ROGAL, SAMUEL J., "Principal Eighteenth-Century British Titles Included lit the *Index librorum*", *Library Chronicle*, XXXIX (1973), pp. 67-75.
- ROSS, ANGUS (a cargo de), *Selections from "The Tatler" and "The Spectator" of Steele and Addison*, Penguin Books, Harmondsworth, 1982.
- ROTONDÒ, ANTONIO, "La censura ecclesiastica e la cultura", in *Storia d'Italia*, 5, 1 documenti, 2, Einaudi, Torino, 1973, pp. 1399-1492.
- RUSACK, HEDWIG HOFFMANN, *Gozzi in Germany: A Survey of the Rise and Decline of the Gozzi Vogue in Germany and Austria, with Special Reference to German Romanticists*, Columbia University Press, New York, 1930.
- SACCENTI, MARIO, *Lucrezio in Toscana, Studio su Alessandro Marchetti*, Olschki, Firenze, 1966.
- SAUVY, ANNE, *Livres saisis à Paris entre 1678 et 1701, D'après une étude préliminaire de Motoko Ninomiya*, M. Nijhoff, La Haye, 1972.
- Scarboro, Donna, " 'Thy Own Importance Know': The Influence of 'Le Comte de Gabalis' on 'The Rape of the Lock' ", *Studies in Eighteenth-Century Culture*, 14 (1985), pp. 231-241.
- SCHMIDT, BRIAN B., "The 'Whitch' of En-Dor, I Samuel 28, and Ancient Near Eastern Necromancy", in *Ancient Magic and Ritual Power*, Edited by Marvin Meyer & Paul Mirecki, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1995, pp. 111-129.
- SCHWADERER, RICHARD, "Die (Wieder-) Entdeckung der Phantasie, Zur frühen Rezeption der 'Fiabe teatrali' Carlo Gozzis in den deutschsprachigen Ländern im Rahmen eines sich wandelnden Italienbilds", in *Italien und Germanien. Deutsche Italien-Rezeption von 1750-1850, Akten des Symposiums der Stiftung Weimarer Klassik, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, Schiller-Museum, 24.-26. März 1994*, a cargo de Frank-Rutger Hausmann, en colaboración con Michael Knoche y Harro Stammerjohann, Gunter Narr, Tübingen, 1996, pp. 333-351.
- SCOTT, JONATHAN, *Piranesi*, Academy Editions, London / St. Martin's Press, New York, 1975.
- SORRENTINO, ANDREA, *La Letteratura Italiana e il Sant'Uffizio*, Perrella, Napoli, 1935.
- STERZI, MARIO, "Attorno ad un'operetta del march. Scipione Maffei, messa all'Indice", in *A Vittorio Cian i suoi scolari dell'Università di Pisa (1900-1908)*, Mariotti Pisa., 1909, pp. 141-165.
- SUÁREZ, FRANCISCO, *Opera omnia, Editio nova*, Parisiis, apud Ludovicum Vivès, 1856-1878.
- TOTARO, PINA, "Documenti su Spinoza nell'archivio del Sant'Uffizio dell'Inquisizione", *Nouvelles de la République des Lettres*, 2000 -1, pp. 95-128.
- TRAMPUS, ANTONIO, "'Dottrina magica' e 'scienza cabalistica' nei rapporti fra Tartarotti, Gianritaldo Carli e Scipione Maffei", in *Convegno Girolamo Tartarotti*, cit., pp. 137-151.
- TRONCARELLI, FABIO (a cargo de), *La città dei segreti, Magia, astrologia e cultura esoterica a Roma (XV-XVIII)*, Franco Angeli, Milano, 1985.
- VENTURI, FRANCO, *Settecento riformatore, Da Muratori a Beccaria*, Einaudi Torino, 1969.
- VICO, GIAMBATTISTA, *Il Diritto universale*, a cargo de Fausto Nicolini, Laterza, Bari, 1936 (*Opere*, III/ 1-3).
- VILLARS, NICOLAS-PIERRE-HENRI MONTEFAUCON DE, *Il conte di Gabalis, ovvero Ragionamenti sulle scienze segrete, tradotti dal francese da una dama italiana. A' quali si è aggiunto... Il riccio rapito... tradotto... dal Signor Antonio Conti*, Londra, Dal Pickard, 1751 (Bancroft Library, University of California, Berkeley: BF 1522. V 54 [proveniente de la biblioteca de la familia veneta Trevisani]).
- ID., *Le Comte de Gabalis ou entretien sur les sciences secrètes; La critique de Bérénice*, avec Introduction et Commentaire de Roger Laufer, A. G. Nizet, Paris, 1963.
- WAQUET, FRANÇOISE, *Le modèle français et l'Italie savante (1660-1750)*, École Française de Rome, Roma, 1989.
- WITTKOWER, RUDOLF, *Gian Lorenzo Bernini: The Sculptor of the Roman Baroque*, 2ª ed., Phaidon, London, 1966.

\* \* \*