

MALEBRANCHE Y VICO*

Gustavo Costa



La *Recherche* de Malebranche influyó en Vico de una doble manera. En primer lugar, inició al pensador napolitano en los grandes problemas que se debatían en la cultura francesa, ayudándole a superar, gracias a la filosofía cartesiana, la inicial formación escolástica. En segundo lugar, Malebranche predispuso a Vico para mirar más allá de los límites del cartesianismo, suministrándole una base teológica lo bastante segura como para efectuar una peligrosa operación de recuperación del pensamiento más heterodoxo, atribuyéndolo a los primitivos, sin caer en el riesgo de ser tomado por un incrédulo; una operación que le permitió elaborar la parte más original de su filosofía.

Malebranche's *Recherche* influenced Vico in a twofold ways. First, it brought into the Neapolitan thinker's consideration the great issues which were debated in the French culture which helped him to overcome his early scholastic upbringing. Secondly, Malebranche set Vico in a position as to be able to go beyond the limits of Cartesianism, by providing him with a theological basis secure enough as to rescue the traces of the old heterodox thought, which Vico attributed to the primitive culture, without being taken by a skeptic; a move which enabled him to elaborate the most original part of his philosophy.

La presencia de Malebranche en el cartesianismo napolitano del *Sei-Settecento* es un dato incontrovertible de hecho (Agrimi; Cantillo). El filósofo francés había llamado la atención de historiadores de la filosofía como Giuseppe Valletta, Johann Jacob Brucker y Giambattista Capasso. En la *Lettera in difesa della moderna filosofia* (1691-1697), Valletta señalaba la *Recherche de la verité* de Malebranche como “el último esfuerzo del ingenio humano” (Valletta, p. 137). No hay, por tanto, que maravillarse ante el hecho de que “el célebre Padre Malebranche” aparezca en la *Istoria filosofica* (1697-1704), y que la traducción latina de la *Recherche* figure en el catálogo de la biblioteca vallettiana (*ivi*, pp. 340 y 578). En

* Este ensayo presupone mis contribuciones viquianas, entre las que me limito a recordar las siguientes: “Genesi del concetto vichiano di ‘fantasia’”, in *Phantasia-Imaginato, V Colloquio Internazionale, Roma, 9-11 gennaio 1986*, a cargo de M. Fattori e M. Bianchi, Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1988, pp. 309-365; “‘Idea’ nella cultura italiana del Settecento: la posizione di Vico”, in “*Idea*”, *Atti del VI Colloquio internazionale, Roma, 5-7 gennaio 1989*, a cargo de M. Fattori e M. L. Bianchi, Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1990, pp. 279-298; “G. B. Vico tra ‘platonici’ e ‘monastici’: il termine ‘ragione’ nella filosofia italiana dal Rinascimento alla ‘Scienza nuova’”, in *Ratio, Atti del VII Colloquio internazionale, Roma, 9-11 gennaio 1992*, a cargo de M. Fattori e M. L. Bianchi, Firenze, Olschki, 1994, pp. 325-378 (antes en español: “En busca de la lógica viquiana”, *Cuadernos sobre Vico*, 3 [1993], pp. 7-52); “Senso e sensazione in Vico”, in *Sensus-sensatio, VIII Colloquio internazionale, Roma, 6-8 gennaio 1995*, a cargo de M. L. Bianchi, Firenze, Olschki, 1996, pp. 367-408; *Vico e l’Europa, Contro la “boria delle nazioni”*, Milano, Guerini, 1996; “Bayle, l’*anima mundi* e Vico”, in *Pierre Bayle e l’Italia*, a cargo de L. Bianchi, Napoli, Liguori 1996, pp. 107-122.

la *Historia philosophica doctrinae de ideis* (1723), que Vico consideraba un “librillo erudito y docto” (*S.N.*, § 347), Brucker había otorgado gran relevancia a la polémica entre Malebranche y Arnauld (Brucker, pp. 256-265), que había sido objeto de numerosos estudios (Beyssade; Donnici; Kambouchner; Kremer, pp. 67-183; Senofonte). En cuanto a Capasso, autor de una *Historiae philosophiae synopsis*, publicada en Nápoles en 1728, en las prensas de Felice Mosca, editor de Vico, él consideraba a Malebranche un insigne filósofo, matemático y teólogo (“Philosophus, Mathematicus et Theologus insignis”), y apuntaba las numerosas obras de éste, llenas de doctrina, de erudición y de elegancia (Capasso, pp. 447-448). Era por tanto inevitable que el filósofo francés tuviese un papel importante en la génesis de la *Scienza nuova*, no obstante sería un error exagerar su peso específico respecto a las fuentes “impías” de la obra cumbre viquiana.

Acto seguido, deseo advertir que no es mi intención avalar una interpretación católica de Vico que, a mi juicio, sería absurda. La iglesia católica *sei-settecentesca*, de hecho, era bien distinta de la actual, que no ha titubeado en rehabilitar públicamente a Galileo (Cowell) por boca de un Pontífice de notable estatura intelectual y ético-política (Stone). Sería ingenuo, por tanto, ensalzar una tradición italiana de pensamiento católico, que partiría del malebranchismo de Vico para llegar hasta Rosmini (Lantrua), o bien reivindicar la fecundidad filosófica de la Contrarreforma o Reforma Católica, como quiera decirse, operando sobre la tetrada Descartes-Pascal-Malebranche-Vico (Del Noce, p. 409). No tiene sentido preguntarse qué relación transcurre entre la problemática contrarreformista y el núcleo original del pensamiento de Descartes, Pascal, Malebranche y Vico. Dejando al lado las condenas de Descartes (*Index*, pp. 108-109; *Can.-Tot.*, p. 75), el simple hecho de que la traducción latina de la *Recherche* fue prohibida en 1709 (*Index*, p. 248; *Can.-Tot.*, p. 75, nota 36), viene a significar que la Contrarreforma rechaza el malebranchismo, negando su valor de arma válida contra el ateísmo libertino. No es por tanto el caso de reescribir la historia de la filosofía postcartesiana en clave católica, recuperándose a Malebranche. Eventualmente, se necesita aprestar el problema de la razón por la que el catolicismo contrarreformista ha sido tan refractario a la especulación filosófica hasta refutar también el malebranchismo. Temo que la solución de semejante cuestión no llevaría agua al molino de los propugnadores de una tradición filosófica católica.

Al esbozar a grandes rasgos la relación Malebranche-Vico, señalada por Karl Werner (1821-1888) todavía en pleno *Ottocento* (Werner, p. 60; Croce, II, p. 719) y recientemente vuelta a revisar por un agudo estudioso (Botturi, pp. 353-358 y *passim*), sostendré que la *Recherche*, a la que Vico se acercó a través de la traducción latina, tuvo una doble función. En primer lugar, inició al pensador napolitano en los grandes problemas que se debatían en la cultura francesa, ayudándole a superar gracias a la filosofía cartesiana la inicial formación escolástica. En segundo lugar, Malebranche predispuso a Vico para mirar más allá de los límites del cartesianismo, suministrándole una base teológica lo bastante segura como para efectuar una peligrosa operación de recuperación del pensamiento más heterodoxo, atribuyéndolo a los primitivos, sin caer en el riesgo de ser tomado por un incrédulo. Dicha operación, que permitió a Vico elaborar la parte más original de su filosofía (consistente no ya en el ontologismo de impronta malebranchiana, sino en la reconstrucción de la mentalidad primitiva tras la estela del lockeanismo y del espinosismo), viene favorecida por las mismas polémicas debatidas en el interior de la escuela cartesiana. Baste pensar en la teoría de los vórtices que

era considerada de origen bruniana, como había advertido Pierre-Daniel Huet en la *Censura philosophiae Cartesianae*, cap. VIII, VIII (Huet, p. 256; Ricci, pp. 182-183), citada por Capasso en la *Synopsis*, libro IV, cap. IX (Capasso, p. 377; Ricci, pp. 234-235). Los intelectuales italianos, apresados entre el orgullo por la propia tradición cultural y el temor a la censura eclesiástica, no podían ni ignorar ni exaltar abiertamente los “precedentes” generales. Como fuere, Vico podía fácilmente remontarse, también a través de Bayle (Ricci, pp. 239-242), desde el panteísmo de Bruno al de Spinoza, que constituye uno de los pilares en que se apoya la *Scienza nuova*.

Veamos algunos textos que prueban el interés de Vico por Malebranche. En la tercera oración inaugural (tenida lugar en 1701, y retocada en adelante), Vico reconoce al filósofo francés el mérito de haber demostrado la falsedad de algunas reglas cartesianas acerca del movimiento (Vico 1982, pp. 142-143). Malebranche, efectivamente, había demostrado la falsedad de tres de las siete reglas sobre la dinámica de los cuerpos, que Descartes había expuesto en los *Principia philosophiae*, II, 46-52, como resulta de las “regles de la communication des mouvemens dans le vuide”, que en las primeras cuatro ediciones de la *Recherche* (1675-1688) estaban en el libro VI, II, IX, donde figuran también en la traducción latina, usada por Vico (Mal. 1685, pp. 504-505; Mal. 1985-68, XVII-1, pp. 39-40). Malebranche había enseñado a Vico que Descartes podía también equivocarse. El filósofo aprovechó la lección para profundizar en la crítica del pensamiento cartesiano, implicando en ella al mismo malebranchismo, cuyo prestigio fue corroído a continuación de la condena de la traducción latina de las *Recherche*, formulada por la Iglesia en 1709. Es evidente que en el *De antiquissima italorum sapientia* (1710), VI, Vico somete la doctrina de Malebranche a una crítica radical (Vico 1971, pp. 110-111). Por un lado, el filósofo francés demuestra tener una agudeza extraordinaria (“acerrimus Malebranchius”), porque, de modo análogo a los antiguos itálicos, sostiene que las ideas son suscitadas por Dios en nuestros ánimos. Por otro lado, Malebranche tiene la culpa de no advertir que el procedimiento cartesiano del *cogito*, una vez postulada la presencia inmediata de Dios en nuestro pensamiento, no es ya admisible. ¿Qué sentido tiene demostrar mediante el acto del pensamiento la existencia individual para luego remontarse desde ésta a la demostración de la existencia de Dios, cuando se sabe desde el comienzo que no soy yo el que pienso, sino que es el mismo Dios quien piensa en mí? La crítica es revalidada en la polémica con el “Giornale de’ letterati d’Italia” (1711-1712):

“Aquí considero a Malebranche, que admite crear Dios en nosotros las ideas, lo que es lo mismo que decir que Dios piensa en nosotros, y llega a la primera verdad de Descartes, y admite como verdadero el que ‘*ego cogito*’” (ivi, p. 138).

Está claro que Vico se considera más malebranchiano que Malebranche, el cual le parece falto de coherencia. El filósofo napolitano había tenido en gran cuenta la polémica sobre las ideas entre Malebranche y Arnauld (Beysade; Donnici; Kambouchner; Kremer, pp. 67-183; Senofonte). Por lo tanto no hay que excluir que Vico tenga también en cuenta la crítica expresada por Locke en las confrontaciones de la malebranchiana visión en Dios, en la *Examination*, publicada en los *Posthumous Works* (1706), que habían sido antes señalados y luego reseñados en “Acta eruditorum” (1707, p. 48; 1708, pp. 40-44). Digo esto porque el eclecticismo profesado por Vico a propósito del origen de las ideas en la polémica con el

“Giornale de’ letterati d’Italia”, donde son reseñadas la posición empirista, la teoría platónica de la anámnesis, el innatismo cartesiano y la visión en Dios de Malebranche (Vico 1971, pp. 152-153), me parece conforme con la tesis de la *Examination* lockeana, según la cual todo buen cristiano debe creer que las ideas estén en nuestra mente por voluntad de Dios, si bien no se sepa de qué modo sean producidas (McCracken, pp. 121-123).

En el *Diritto universale* (1720-1721), el filósofo francés es arrimado a Platón debido a la teoría de la “étendue intelligible”, expuesta en la *Recherche*, IV, IX, § III (Eclaircissement X, Troisième objection), y es alabado por haber sostenido el origen divino de nuestras ideas (Vico 1936, I, p. 213; II, p. 284; III, p. 736). Pero en el segundo libro Vico advierte que Malebranche es culpable de difundir el desprecio por la filología profesado por Descartes, olvidando que esa disciplina es un sostén indispensable de la sociedad civil, en cuanto permite interpretar las Sagradas Escrituras y el derecho (*ivi*, II, p. 318). Si bien en la autobiografía Vico, bajo la impresión de la condena eclesiástica, reprochará a Malebranche el no haber sabido crear un “sistema de moral cristiana” (Vico 1992, p. 36), la tesis malebranchiana de la visión en Dios queda como un punto final de la redacción última de la *Scienza nuova*, donde Vico alude al ocasionalismo (*S.N.*, § 363) y remacha, religándose con la problemática del *De Italorum sapientia*, que “las ideas le vienen al hombre de Dios” (*S.N.*, § 696). La fidelidad de Vico al malebranchismo nos autoriza a pensar que su deuda en las confrontaciones con el filósofo francés sea mucho más grande que lo que parece por sus declaraciones explícitas. Es oportuno, por tanto, realizar ulteriores profundizaciones para sacar a la luz otros aspectos de la relación Malebranche-Vico que han quedado en la sombra.

Al comienzo de su carrera especulativa, Vico fue atraído por el problema del error, concebido en términos teológicos, cual consecuencia del pecado original. Se trataba de una temática religiosa, alimentada por el jansenismo, que el filósofo napolitano había tomado en consideración antes de la estancia en Vatolla (1686-1695), adonde se preocupó de llevar consigo desde Nápoles una copia de la *Defensio* (1645) del jesuita francés Étienne Dechamps (*alias* Antonius Ricardus), como se refiere en la autobiografía (Vico 1992, p. 24). La posición antijansenista de Dechamps, más allá de convencerlo para ver en Agustín una especie de mediador entre los dos extremos del pelagianismo y del calvinismo, predispuso a Vico para recibir la filosofía malebranchiana, basada en la reivindicación del libre arbitrio, que nos permite liberarnos del error, debido a la caída. Desde el principio de la *Recherche* (I, I), Malebranche afronta la temática del error, entendido como consecuencia de la culpa de Adán, e insiste en la necesidad de liberarnos de ello (“S’il est donc vrai, que l’erreur soit l’origine de la misere des hommes, il est bien juste que les hommes fassent effort pour s’en délivrer” [Mal. 1958-68, I, p. 39]). El cartesianismo quería constituir el primer verdadero intento de superar el error, como resulta de la severa condena del pasado implícita en el *Discours de la méthode*. Pero, ¿era concebible que el período comprendido entre la caída y el advenimiento del verbo cartesiano estuviese dominado enteramente por las tinieblas, y que la luz de la verdad hubiese aguardado hasta el siglo XVII para manifestarse? El problema del error no podía quedar confinado dentro de los límites de la polémica religiosa, sino que debía necesariamente traspasarlos para acometer el terreno de la historia de la cultura. Vico propuso una concepción diferente del error, en la que apuntaba hacia una verdad provisional, históricamente limitada, identificada con el mito. La humanidad no se redime del error por el *fiat* de Descartes y de sus secuaces, entre los que Malebranche tuvo una posición pree-

minente por su originalidad, sino que lo hace gradualmente, a través de la amontonada trama de conquistas de las que está entretejida la civilización, sobre todo en su fase más primitiva, que es también la más fecunda.

Luego entonces, el proceso histórico de redención, delineado en la *Scienza nuova*, presupone una concepción de la sensación bien lejana de aquella negativa de los jansenistas, y muy cercana a la formulada en la *Recherche*, I, V, § II, según la cual el pecado original no ha corrompido los sentidos, que no nos engañan: el origen del error está por tanto registrado en la voluntad, que nos induce a formular los juicios imprudentes (“Les sens ne nous jeteroient [...] point dans l’erreur, si nous faisons bon usage de notre liberté” [Mal. 1958-68, I, p. 77]). La doctrina malebranchiana autorizaba a Vico a tener fe en la tradición literaria, filosófica y científica, que había exaltado los cinco sentidos. Baste pensar en autores como Marino, Telesio, Agostino Doni, Campanella, Galileo o Francesco Redi (en este caso, excluiríamos a Bruno que, preocupado por establecer la infinidad del universo, desconfiaba de la sensación, porque “el infinito no puede ser objeto del sentido” [Bruno, p. 59]). Mas también para Vico, como para Malebranche, si bien los sentidos constituyen la garantía de nuestra capacidad para descubrir la verdad, ellos no son la verdadera fuente de nuestros conocimientos. Ambos filósofos, justamente, vienen a destacar que todo nuestro conocimiento deriva únicamente de Dios. No es la experiencia sensible la que nos permite formar las ideas de las cosas externas, como nosotros enjuiciamos erróneamente, sobre la base de los movimientos de nuestro cerebro. Es sólo Dios quien nos consiente conocer las ideas, porque Dios es la luz que ilumina cada hombre, como se refiere en *Juan*, I, 9 (“il faudroit faire voir la solidité du sentiment de ceux qui croyent que Dieu est le vrai père de la lumière qui éclaire seul tous les hommes” [Mal. 1958-68, I, p. 157]). Según Malebranche, Dios es el mundo inteligible y el lugar de los espíritus, como el mundo material es el lugar de los cuerpos.

Esta original interpretación del dualismo cartesiano permitía a Malebranche enseñorear la instancia panteísta, vaciándola de la carga antirreligiosa, aunque no le ahorrara las acusaciones de espinosismo (Mori, pp. 98-99). En la *Recherche*, III, II, VI, Malebranche identificaba la raíz escritural de la misma posición en los *Hechos de los Apóstoles*, XVII, 28, según la cual Dios nos es siempre cercano, si es verdad que, como declaró Pablo en el Areópago, nosotros vivimos, movemos y somos en Dios (“croyons avec Saint Paul, qu’il n’est pas loin de chacun de nous, et c’est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l’être” [Mal. 1958-68, I, p. 447]). No por casualidad, en una página del *Diritto universale (De constantia iurisprudientis)*, Parte I, Cap. III, toda organizada en torno a la contraposición de la vida divina a la bestial, Vico cita el mismo pasaje de los *Hechos* (Vico 1936, II, p. 274). Mas, si nosotros sabemos que la fuerza moviente no es otra que la voluntad de Dios, los filósofos paganos sostenían en cambio que era el alma universal, como Vico había aprendido del neoplatonismo renacentista, y que Malebranche rechaza en la *Recherche*, Eclaircissement XV (Mal. 1958-68, III, pp. 213-214 y 371, nota 131). Desde el observatorio malebranchiano la mirada del filósofo napolitano se podía espaciar sobre esa tradición del alma del mundo, en la que Bayle había identificado la raíz común del Estoicismo y del Espinosismo (Bayle 1982, 2, p. 1069n; Bayle 1983, p. 33). Tal vez Vico se ilusionase con poder exorcizar esa tradición, interpretándola a la luz del malebranchismo, aunque no ignorase que esta filosofía había sido equiparada al espinosismo.

En cierto momento Malebranche vino a representar para Vico el ideal del filósofo que, “para ayudar al género humano”, se preocupa de “alentar y dirigir al hombre caído y débil”, guardándose bien de “forzarle la naturaleza” o de “abandonarlo a su corrupción” (*S.N.*, § 129). El filósofo francés se le mostraba a Vico como un típico pensador platónico, perteneciente a la tropa de quienes “coinciden con todos los legisladores [...] en que hay providencia divina, que se deben moderar las pasiones humanas y hacer de ellas virtudes humanas, y que las almas humanas son inmortales” (*S.N.*, § 130). Malebranche constituía, por tanto, una sólida garantía en las confrontaciones con las tentaciones del Estoicismo, que quiere “el apagamiento de los sentidos”, y del Epicureismo, que cae en el vicio opuesto de hacer de la experiencia sensible la “regla” suprema (*ivi*). Ayuda señalar que la crítica viquiana al Estoicismo y al Epicureismo no está en contraste con la *Recherche*, I, XVII, § III, en donde Malebranche se detiene en las premisas erróneas de esas corrientes filosóficas. Según los epicureos, el sumo bien consiste en el placer de los sentidos, por lo que se abandonan a todas las pasiones. Pero yerran, en cuanto no se dan cuenta de que el placer que ofrecen las cosas sensibles no puede tener en ellas su verdadera causa (“le plaisir que l’on sent dans les choses sensibles, ne peut être dans ces choses comme dans leurs véritables causes ni d’une autre manière” [Mal. 1958-68, I, p. 174]). Por otro lado, los estoicos creen que los placeres sensibles, estando limitados al cuerpo, no pueden constituir el sumo bien del alma, que es identificado con la virtud. Yerran también ellos, en cuanto consideran erróneamente que el placer y el dolor sensibles estén en el cuerpo, antes que en el alma (“ils croyent, que le plaisir & la douleur sensibles n’étoient point dans l’ame, mais seulement dans le corps” [*ivi*]).

De cualquier modo, dejando firme su condena de los estoicos y los epicureos, Malebranche está dispuesto a reconocer un fondo de verdad en sus doctrinas, basadas respectivamente en la virtud y el placer. La felicidad de los beatos, de hecho, consiste en la perfección de la virtud, identificada con el conocimiento y con el amor del verdadero Dios, que son siempre acompañados de un dulcísimo placer (“le bon-heur des bien-heureux ne consiste que dans une vertu accomplie, c’est-à-dire dans la connoissance & l’amour de Dieu; & dans un plaisir tres-doux, qui les accompagne sans cesse” [*ivi*]). El ejemplo de Malebranche contribuyó ciertamente no sólo a impulsar a Vico a reflexionar sobre el lado negativo del Epicureismo y del Estoicismo, sino también a inducirlo a ver en esas corrientes filosóficas el aspecto positivo, destinado a concretarse en su reconstrucción de la mentalidad primitiva. De hecho, el pensador napolitano condena a los epicureos y a los estoicos como “filósofos monásticos y solitarios” (*S.N.*, § 130), pero, paradójicamente, se sirve de ellos para remontarse hasta las raíces de la civilización. Esto significaba ir más allá de la posición malebranchiana para utilizar en beneficio el pensamiento “impío” del mundo antiguo y de aquellos que eran considerados sus continuadores modernos: los pensadores heterodoxos que habían enriquecido las instancias epicúreas, renovándose en el experimentalismo de Gassendi o de Locke, y las instancias estoicas, renovándose en el panteísmo de Bruno y de Spinoza, filtrado a través de Bayle (baste pensar en los escritos de Francesco Maria Pompeo Colonna, aseverador e intérprete a nivel europeo de la así llamada “filosofía colonnesa”, ligada al nombre del tío paterno, Camillo, y nutrida de filosofía renacentista y de atomismo [Costa 1980]). La *Scienza nuova* muestra la historia de la filosofía, como era concebida por los contemporáneos de Vico y como le parecía a él mismo, en función de sus conocimientos y a la luz de sus ideas.

La teoría viquiana del conocimiento, fundada sobre la teoría de las facultades del alma (sentido, fantasía y razón), que devienen cartesianamente modificaciones de la mente, puede ser un óptimo banco de pruebas del carácter inspirador del malebranchismo. En lo que se refiere al sentido, Vico había partido de la Escolástica, mediante la cual se había iniciado en la filosofía. Luego la había superado gracias a la mediación de Malebranche. Éste había criticado, en la *Recherche*, I, XVI, § IV, el prejuicio escolástico de que las sensaciones estarían en los objetos (“ce préjugé commun à tous les hommes, *Que les sensations sont dans les objets qu’ils sentent*” [Mal. 1958-68, I, p. 169]). Vico se había hecho eco en el *De Italorum sapientia* (Cap. VII, I), donde alababa la teoría escolástica de la sensación sólo para poder criticar en ella el defecto fundamental, alumbrado por Malebranche: a los escolásticos se les debe elogiar, porque consideran el sentido, la fantasía, la memoria y el intelecto como facultades del alma, pero se les debe reprender porque sostiene que los colores, los sabores, los sonidos y las sensaciones táctiles están en las cosas (“elegantiam inquinant, cum colores, sapor, sonus, tactus in rebus esse opinantur” [Vico 1971, p. 113]). El Vico que señala los principios de la historia de la civilización “dentro de las modificaciones de nuestra misma mente humana” (*S.N.*, § 331), es un cartesiano *sui generis*, que considera propiamente las cualidades de los cuerpos como modificaciones del alma. Mas, hay que tener también presente que los contemporáneos de Vico tenían una concepción de la historia de la filosofía bien diversa de la nuestra. Tanto es verdad, que la visión en Dios de Malebranche podía ser reconducida hasta Demócrito por un divulgador genial e influyente como Bayle en la voz “Democrite” del *Dictionnaire* (Bayle 1982, I, p. 348; Mori, pp. 96-97). Esto significa que al estudiar a los filósofos *sei-settecenteschi* conviene tener presentes no sólo las formulaciones historiográficas corrientes en nuestros días, sino también aquellas que circulaban en los siglos XVII y XVIII.

En el caso de Vico, el Malebranche democríteo, propuesto por Bayle, provoca una vistosa deformación, más o menos cartesiana, de la figura histórica de Demócrito. En la tercera oración inaugural, Demócrito y Descartes son ambos alabados, en el mismo contexto, por sus contribuciones a la teoría de la percepción. Verdad es que el Descartes del cual habla Vico era una amalgama del propio y verdadero Descartes y del discípulo “infiel” Henricus Regius (Dibon, pp. 607-608). Este médico cartesiano de Utrech, autor de la *Philosophia naturalis*, era considerado por Capasso un plagiario, que se había atribuido algunas ideas robadas al maestro, disintiendo de él acerca de algunos problemas (Capasso, p. 446). Vico veía sin más en Regius una simple “máscara” del maestro, al cual responsabilizaba de las teorías heterodoxas de su discípulo (Vico 1992, p. 34). Pero no es menos verdadero que, con independencia de semejante equívoco, Vico debía sentirse autorizado para establecer, a imitación de Bayle, una estrecha relación entre el cartesianismo y el atomismo democríteo, inyectando abundantes dosis del primero en el segundo.

Solamente así es posible explicar la metamorfosis que sufre la figura de Demócrito en los escritos viquianos más maduros. En el *Diritto universale (De constantia philologiae, XVI)*, Demócrito es situado en la lista de filósofos corpóreos, junto con Tales y Anaxágoras (“omnibus corpulentis philosophis”), pero también es colocado en una línea especulativa ascendente, gracias a una progresiva espiritualización, que permite al pensamiento griego pasar gradualmente de la corporeidad al idealismo platónico. Demócrito significa un paso adelante, porque concibe la realidad en términos de las figuras geométricas de los átomos.

De cualquier modo que sea su insistencia en la geometría, lo sitúa más abajo que Pitágoras, sostenedor de los números, que están más alejados de la realidad inmediata cuanto no lo están las figuras geométricas, y por tanto son superiores a éstas (Vico 1936, II, p. 398). Necesita, por tanto, decir que la sabiduría de los antiguos itálicos, representada de manera eminente por Pitágoras, sea el producto de ingenios más independientes que la sensación (“quod monet ingenia italica multo graecis subactiora et sensibus depuratoria fuisse” [ivi]). Tal valoración, que aflora de nuevo en la primera edición de la *Scienza nuova*, [libro III] XXI (Vico 1190, II, p. 1124), presupone un juicio sobre la historia del pensamiento griego desde los presocráticos hasta Platón, profundamente influenciado por la problemática cartesiana. A la vez, la historia de la filosofía antigua, imprimida al cartesianismo, es asumida por Vico como criterio para enjuiciar la historia de la filosofía moderna. Se crea así una especie de circuito cerrado entre el mundo antiguo y el mundo moderno, en el que el desarrollo del segundo aparece implícitamente como un recurso [*ricorso*] del primero. En esta perspectiva, Malebranche se muestra como una especie de Platón moderno, según resulta claramente en el *De uno*, CLXXXV (Vico 1936, I, 213; Del Noce, p. 486n).

La sensación está estrechamente ligada a la fantasía o imaginación. Por tanto, tomando a examen la segunda, podremos fácilmente verificar cuanto sea esperable la afinidad entre Malebranche y Vico, confrontada en el plano de la teoría de la percepción. En la *Recherche*, II, I § I, la imaginación es definida como la facultad del alma que tiene el poder de formar las imágenes de los objetos (“la faculté d’imaginer, ou l’imagination ne consiste que dans la puissance qu’a l’ame de se former des images des objets” [Mal. 1958-68, I, p. 192]). Esta definición, que calca una tradición profundamente enraizada en la cultura occidental, es corroborada en la anatomía del cerebro, basada largamente sobre Descartes, Fernel y Thomas Willis (Robinet, p. 276): la fantasía forma las imágenes de los objetos, produciendo un cambio en las fibras de la parte principal del cerebro, que está en comunicación con todas las partes de nuestro cuerpo y es la sede del alma misma (“en produisant du changement dans les fibres de cette partie du cerveau, que l’on peut appeller partie principale, parce qu’elle repond à toutes les parties de nôtre corps, & que c’est le lieu où nôtre ame réside immédiatement” [Mal. 1958-68, I, pp. 192-193]). El primer escrito viquiano en el que aparece el concepto de fantasía es la primera oración inaugural, que se remonta a 1699 (es plausible que el texto a nuestra disposición, aunque ha sido retocado posteriormente, reproduzca en sus líneas esenciales el original). En la concisa definición viquiana de la fantasía se encuentra una notable convergencia con Malebranche: “Vis [...] illa rerum imagines conformandi, quae dicitur phantasia” (Vico 1982, p. 82). En la primera oración inaugural falta la confirmación anatómica de la teoría tradicionalmente aceptada, pero Vico la tuvo presente, porque conocía a Willis desde los años 1698-1699, cuando frecuentaba la Academia Palatina del duque de Medinaceli (Vico 1939, p. 400), y mantuvo siempre un gran interés por la “filosofía experimental” inglesa (*S.N.*, § 499) y, sobre todo, por la medicina (Costa 1991; Costa 1995).

La concepción malebranchiana de la fantasía suministró a Vico numerosos apuntes para su “ciencia nueva de las naciones”. También Malebranche había reclamado la atención sobre la diferencia sustancial entre el modo de percibir las cosas en la infancia, en la madurez y en la vejez. La infancia es la edad en la que prevalece la fantasía sobre las otras facultades. Estará bien entonces subrayar, visto que el feminismo se desencadena no sólo en América, sino también en Italia (Battistini), que Malebranche atribuye el origen de este hecho

al sexo femenino. Existe, de hecho, una entrecósmica relación entre el niño y la madre desde el período prenatal. Durante la gestación, el cuerpo del niño no es distinguible del de la madre, del que comparte las pasiones, los sentimientos y los pensamientos. Pero las mujeres, estando dotadas de fibras cerebrales muy delicadas, tienen una inteligencia limitada por los sentidos, y por tanto apropiada para enjuiciar las cosas que caen dentro de la esfera del gusto (moda, lenguaje o bellas maneras), más que para perseguir las verdades muy arduas. De aquí, la prevalencia de la fantasía en los mismos niños de sexo masculino, que reflejan la mentalidad fantástica de las nodrizas a las cuales se les confían. Malebranche observa que también los niños tienen las fibras del cerebro muy delicadas, y por tanto están más inclinados a ejercitar la fantasía en vez de la razón. Éste es el terreno en el que germinó la concepción viquiana de los antiguos griegos, “casi niños por la debilidad de sus mentes, como mujeres por el vigor de su fantasía” (S.N., § 787). Naturalmente, no fue indiferente la aportación de Locke, que en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, I, § 22 insiste en la psicología infantil para ponderar el desarrollo de la mente desde la infancia hasta la madurez (“Follow a *Child* from its Birth, and observe the alterations that time makes [...] And so we may observe, how the Mind, by degrees [...] advances to the Exercise of those other Faculties of *Enlarging, Compounding, and Abstracting its Ideas*, and of reasoning about them” [Locke, p. 117]). También Locke había asociado la creencia en los espíritus (entendida como ejemplo de superstición) a la influencia negativa que una nodriza (“a foolish Maid”) puede ejercitar sobre la mente del niño (*Ensayo*, II, XXXIII, § 10 [Locke, pp. 397-398]). Y no se debe olvidar que el *Ensayo* lockeano, disponible en traducción latina a partir de 1701, suscitó mucha curiosidad en Nápoles desde su primera aparición, como se aprecia por el hecho de que Giuseppe Valletta poseyera una copia de la primera edición inglesa y se preocupase por solicitar una traducción francesa a Leclerc (véase “New Vico Studies”, 11 [1993], pp. 140-141), quien había derivado del malebranchismo al lockismo (Spinosa, p. 65).

Pero volvamos a Malebranche, porque hay algo más que decir. Como sabía bien Giannone, “el agudísimo Malebranche en su docto libro *De inquirenda veritate* [...], a posta y sutilmente examinó cuánto poder tiene en la concepción la fuerza de la imaginación” (Giannone 1993, p. 102). De hecho, el filósofo francés había examinado, en la *Recherche*, II, III, I-VI, la fuerza contagiosa de las imaginaciones fuertes, que operan sobre las imaginaciones más débiles para sacarlas del error. Este contagio es debido al hecho de que los seres humanos, siendo naturalmente sociables, mantienen entre sí estrechas relaciones, fundadas sobre la capacidad de imitar a los otros. Pero el contagio lo es sobre todo en función de la fuerza de atracción de los visionarios, que deben ser distinguidos de los locos. Éstos no ven las cosas como son y ven algunas cosas que no existen. El defecto suyo está en los sentidos, de manera que Malebranche los llama “visionarios de los sentidos”. Los verdaderos y propios visionarios son los visionarios de la imaginación, porque imaginan las cosas de manera diferente a como son e imaginan cosas que no existen. Son exagerados en todo. Exaltan lo que está bajo; engrandecen lo que es pequeño; acercan lo que está alejado. Son enemigos de la razón y del buen sentido a causa de la limitación de sus mentes y de las visiones que tienen. A esta categoría pertenecen los enemigos de la religión católica: no sólo aquellos príncipes protestantes, que han inducido a sus súbditos al error, sino también los así llamados “*esprits forts*”, que tan fácilmente consiguen hacerse admirar, negando el pecado o la inmortalidad del alma y mofándose de las verdades de fe (“il n’y a maintenant qu’à nier d’un certain air

le peché originel, l'immortalité de l'ame, ou se railler de quelque sentiment reçu dans l'Eglise, pour acquerir la rare qualité d'esprit fort parmi le commun des hommes" [Mal. 1958-1968, I, p. 340]). Se trataba de una problemática análoga a la discutida en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV, XIX, en el que Locke había tratado del entusiasmo religioso, cuyos representantes tienen la firme certeza de estar movidos por la mano de Dios ("they feel the Hand of GOD moving them within, and the impulses of the Spirit, and cannot be mistaken in what they feel" [Locke, p. 700]). Se puede argüir, por tanto, que, bajo este aspecto, Malebranche haya facilitado a Vico la lectura de la traducción latina del *Ensayo* lockeano. Aquí hay que buscar la raíz del interés de Vico por las "espantosas supersticiones" del vulgo, dentro de las que señalaba las "sangrientas religiones" de los primitivos (S.N., §§ 190-191). Tanto más cuanto, según la *Recherche*, II, III, VI, § I, los más extraños efectos de la fuerza de la imaginación son los fenómenos conectados con la brujería (Mal. 1958-68, I, p. 370-371).

Según Malebranche (*Recherche*, II, I, I, § I), la sensación y la imaginación no presentan una diferencia cualitativa entre sí, sino sólo cuantitativa ("les sens & l'imagination ne différent que du plus & du moins" [Mal. 1958-68, I, p. 192]), porque ambas son producto de los movimientos de los espíritus animales sobre el sistema nervioso que tiene su centro en el cerebro. La interdependencia entre sensación y fantasía, que parecen casi coincidir entre sí, no se extiende a la razón. De hecho, las primeras pertenecen a la esfera de la *res extensa*, mientras que la segunda constituye la *res cogitans*. El conocimiento racional tiene lugar por medio de las ideas. En la *Recherche*, III, II, Cap. I, § I, la idea es definida por Malebranche como el objeto inmediato o más cercano al espíritu, cuando percibe algún objeto ("par ce mot *idée*, je n'entends ici autre chose, que ce qui est l'objet immédiat, ou le plus proche de l'esprit, quand il aperçoit quelque objet" [Mal. 1958-68, I, p. 414]). El alma percibe objetos internos y objetos externos a ella. Son objetos internos los pensamientos, los modos de pensar o las modificaciones del alma, que las percibe directamente, sin necesidad alguna de ideas, propiamente porque están dentro del alma misma, y de este modo forman con ella una sola cosa ("elles ne font que l'ame même d'une telle ou telle façon" [ivi, I, p. 415]). Otros objetos son externos respecto a la misma alma, la cual puede aprehenderlos sólo a través de las ideas. Pero no se debe creer que nuestras almas tengan la facultad de producir las ideas de las cosas, que quieren pensar, como pretenden los empiristas. Según la *Recherche*, III, II, VI, nuestras mentes derivan todas sus ideas de Dios ("c'est de sa puissance qu'ils reçoivent toutes leurs modifications [...] c'est dans sa sagesse qu'ils trouvent toutes leurs idées" [ivi, I, p. 447]). Ésta es la base metafísica, sobre la que se apoya el tratamiento de la mente, desplegado en el *De Itolorum sapientia*, Cap. V, VI, donde, en una polémica más aparente que sustancial con Malebranche, Vico afirma con vigor que Dios es la garantía de la verdad ("de uno autem Deo idea vera sit, quia is unus ex vero est" [Vico 1971, p. 111]). Resistente a la distinción tradicional entre esencia y existencia, el filósofo napolitano afirma que todas las ideas de los objetos creados parecen falsas, porque refieren cosas que no tienen ninguna realidad autónoma frente a Dios ("de rebus sunt, quae ad Deum relatae non esse ex vero videntur" [ivi]). También Vico estaba convencido, con los antiguos filósofos itálicos, de que "no tenemos cognición alguna que no nos venga de Dios" (ivi, p. 152). La metafísica del *De Itolorum sapientia* y de la *Scienza nuova*, que ha sido interpretada, con enorme desenvoltura, en clave de constructivismo transcendental (Cacciat.-Cant., pp. 21-27), es en realidad típicamente malebranchiana (Del Noce, pp. 481-507).

Ha sido observado que interpretar el pensamiento viquiano a la medida de Malebranche significa incurrir en forzaduras que traicionan la verdadera naturaleza de esa interpretación (Castellani, pp. 65n y 74n). El malebranchismo, efectivamente, no agota la rica gama de fuentes filosóficas de la *Scienza nuova*, que es una obra nutrida de pensamiento más bien heterodoxo. Pero indudablemente es el terreno seguro en el que Vico se refugió para explorar todas las posibilidades ofrecidas por la historia de la filosofía, sin correr demasiados riesgos frente a la censura eclesiástica, representada por Giulio Nicola Torno (*S.N.*, §§ 1493-1494, 1500, 1502, 1514 y 1564-1566). Se trató de una exploración vasta y profunda, cuyos horizontes no han sido aún definidos, en cuanto abrazan no sólo a la “filosofía”, o sea a la “ciencia de lo verdadero”, sino también a la “filología”, es decir, a la “conciencia de lo cierto”, que emana de la “autoridad del arbitrio humano” (*S.N.*, § 138), lo que es lo mismo que decir que a toda la historia de la cultura occidental, como podía ser concebida en el *Sei-Settecento*. Naturalmente, Vico no podía hallar en Malebranche aquel extraordinario sentido que anima a la *Scienza nuova*. Pero tal vez nadie crea más en la leyenda de un cartesiano completamente refractario a la historia (Borghero). Baste pensar en el interés de Leibniz por un Gervasio de Tilbury (Costa 1968) o en la convicción expresada por Bayle, según la cual la historia puede tener un grado de certeza superior al de la geometría (Bayle 1982, 2, p. 1216; Bayle 1987, p. 190). Ciertamente, en el plano de la crítica histórico-literaria, existía un notable desfase entre el clasicismo francés *sei-settecentesco*, que había dejado en el desván al Medieval y al Renacimiento (según Boileau, la gran literatura francesa comienza con Malherbe), y el clasicismo de la Arcadia, preocupado por salvar autores para nada cartesianos, como Dante, Petrarca o Tasso. Y cuánto le importara a Vico tal desnivel, consta de manera incontrovertible en el conocido pasaje de las *Institutiones oratoriae*, 37, relativo a la polémica Orsi-Bouhours, que aparece en un contexto dedicado a los conceptos (Vico 1989, p. 294). De todas maneras, permaneciendo dentro de las coordenadas del malebranchismo, Vico podía dialogar con autores como Maquiavelo (Costa 1977; De Negri; Mazzotta), Hobbes (Montano), Spinoza o Locke, expresando sus reservas como pensador que tenía que ser considerado vasallo de la ortodoxia, pero al mismo tiempo explotando sus ideas para plasmar su originalísimo pensamiento primitivista. Se trataba de elaborar una filosofía colocada en el centro de la polaridad tradicional entre la *vida activa* y la *vida pasiva*, que en Vico asumía las semblanzas de la polaridad entre la “sabiduría vulgar” de Tácito y la “sabiduría refleja” de Platón. Como Bacon, “hombre de incomparable sabiduría vulgar y refleja [...] hombre universal en la doctrina y en la práctica” (Vico 1992, p. 46), supo mediar entre los polos extremos de la cultura clásica; así, Vico alimentaba la secreta ambición de mediar entre la “sabiduría refleja” del nuevo Platón, o sea de Malebranche, y la “sabiduría vulgar” de los nuevos Tácitos, o sea de los “materialistas”, detrás de los cuales veía perfilarse las categorías metahistóricas del Epicureísmo y del Estoicismo, desviándolos astutamente del plano de la “ciencia de lo verdadero” (filosofía) al de la “conciencia de lo cierto” (filología).

[Trad. del italiano por Jose M. Sevilla]

ABREVIATURAS

[Agrimi] MARIO AGRIMI, “Descartes nella Napoli di fine Seicento”, en *Descartes: il metodo e i saggi. Atti del Convegno per il 350 anniversario della pubblicazione del “Discours de la Méthode” e degli “Essais”*, a cargo de

- Giulia Belgioioso, Guido Cimino, Pierre Costabel, Giovanni Papuli, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1990, II, pp. 545-586.
- [Battistini] ANDREA BATTISTINI, "Introduzione: dalla parte di lei", in *Le donne nella storia e nella cultura*, a cargo de Andrea Battistini, *Intersezioni*, XVI (1996), 2, pp. 185-195.
- [Bayle 1982] PIERRE BAYLE, *Oeuvres diverses, Volumes supplémentaires, I Choix d'articles tirés du Dictionnaire historique et critique*, a cargo de Elisabeth Labrousse, Hildesheim-New York, G. Olms, 1982.
- [Bayle 1983] ID., *Écrits sur Spinoza*, publié avec le concours du Centre National des Lettres, Paris, Berg International, 1983.
- [Bayle 1987] ID., *Progetto di un dizionario critico*, a cargo de Lorenzo Bianchi, Napoli, Bibliopolis, 1987.
- [Beysade] JEAN-MARIE BEYSSADE, "Sensation et idée: 'le patron rude'", in *Antoine Arnauld, Philosophie du langage et de la connaissance*, a cargo de Jean-Claude Pariente, Paris, Vrin, 1995, pp. 133-152.
- [Borghero] CARLO BORGHERO, *La certezza e la storia, Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano, Franco Angeli 1983.
- [Botturi] FRANCESCO BOTTURI, *La sapienza della storia, Giambattista Vico e la filosofia pratica*, Milano, Vita e Pensiero, 1991.
- [Brucker] JOHANN JACOB BRUCKER, *Historia philosophica doctrinae de ideis, qua tum veterum imprimis graecorum tum recentiorum philosophorum placita enarrantur*, Augustae Vindelicorum, D. R. Mertz et I. Iac. Mayer, 1723.
- [Bruno] GIORDANO BRUNO, *Oeuvres complètes, IV, De l'infini, de l'univers et des mondes*, texto a cargo de G. Aquilecchia, notas de Jean Seidengart, introducción de Miguel Angel Granada, trad. francesa de Jean-Pierre Cavallé, Paris, Les Belles Lettres, 1995.
- [Cacciati.-Cant.] GIUSEPPE CACCIATORE e GIUSEPPE CANTILLO, "Studi vichiani in Germania 1980-1990", *Bollettino del Centro di Studi Vichiani* [= "BCSV"], XXII-XXIII (1992-1993), pp. 7-39.
- [Can.-Tot.] EUGENIO CANONE e GIUSEPPINA TOTARO, "Spinoza all'indice. Nota su un capitolo poco conosciuto della storia dello spinozismo", *Studi filosofici*, XVI (1993), pp. 63-87.
- [Cantillo] CLEMENTINA CANTILLO, "Appunti di lettura sul cartesianesimo napoletano tra '600 e '700'", "BCSV", XXIV-XXV (1994-1995), pp. 183-194.
- [Capasso] GIAMBATTISTA CAPASSO, *Historiae philosophiae synopsis, sive de origine et progressu philosophiae, de vitis, sectis et sistematis omnium philosophorum libri IV*, Neapoli Typis F. Muscae, 1728.
- [Castellani] CECILIA CASTELLANI, *Dalla cronologia alla metafisica della mente. Saggio su Vico*, Bologna, Il Mulino, 1995.
- [Costa 1968] GUSTAVO COSTA, "Leibniz, Lelong e Gervasio di Tilbury (con una lettera inedita di Leibniz)", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, XXIII (1968), pp. 410-417.
- [Costa 1977] ID., *Le antichità germaniche nella cultura italiana da Machiavelli a Vico*, Napoli, Bibliopolis, 1977.
- [Costa 1980] ID., "La fortuna europea della filosofia colonnese", in *Il libertinismo in Europa*, Milano-Napoli Ricciardi, 1980, pp. 417-433.
- [Costa 1991] ID., "Vico e l'alchimia", in *L'Europa nel XVIII secolo, Studi in onore di Paolo Alatri*, I, a cargo de V. I. Comparato, E. Di Rienzo, S. Grassi, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1991, pp. 19-41.
- [Costa 1995] ID., "Vico, Platone e l' 'abisso dell'acqua'", *Filologia e critica*, XX (1995), 2-3, pp. 499-515.
- [Cowell] ALAN COWELL, "After 350 Years, Vatican Says Galileo Was Right: It Moves", *The New York Times*, 31 ottobre 1992, pp. 1 y 4.
- [Croce] BENEDETTO CROCE, *Bibliografia vichiana, accresciuta e rielaborata da Fausto Nicolini*, Napoli Ricciardi, 1947-1948.
- [Del Noce] AUGUSTO DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 3ª ed., Bologna, Il Mulino, 1970.
- [De Negri] ENRICO DE NEGRI, "Principi e popoli in Machiavelli e Vico", en *Tra filosofia e letteratura*, Napoli Morano, 1983, pp. 279-313.
- [Dibon] PAUL DIBON, "Descartes et ses premiers disciples hollandais", in *Regards sur la Hollande du siècle d'or*, Napoli Vivarium, 1990, pp. 599-611.
- [Donnici] ROCCO DONNICI, "Recenti studi su Antoine Arnauld", *Studi filosofici*, XIV-XV (1991-92), 157-175.
- [Giannone] *Opere di Pietro Giannone, V, L'Ape ingegnosa, ovvero raccolta di varie osservazioni sopra le opere di natura e dell'arte*, a cargo de Andrea Merlotti, Introd. de Giuseppe Ricuperati, Roma, Libreria dello Stato, 1993.
- [Huet] PIERRE-DANIEL HUET, *Censura philosophiae Cartesianae, Editio quarta, aucta et emendata*, Parisiis, J. Anisson, 1694.
- [Index] *Index librorum prohibitorum, Sanctissimi Domini Nostri Leonis XIII. Pont. Max jussu editus*, Augustae Taurinorum, Marietti, 1894, p. 248.

- [**Kambouchner**] DENIS KAMBOUCHNER, "Des vraies et des fausses ténèbres: la connaissance de l'âme d'après la controverse avec Malebranche", en *Antoine Arnauld*, cit., pp. 153-190.
- [**Kremer**] *The Great Arnauld and Some of His Philosophical Correspondents*, a cargo de Elmar J. Kremer, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 1994.
- [**Lantrua**] ANTONIO LANTRUA, "Malebranche ed il pensiero italiano dal Vico al Rosmini", en *Malebranche nel terzo centenario della nascita*, Facoltà di Filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, Vita e Pensiero, 1938 (*Rivista di filosofia neoscolastica*, Suplemento especial al volume XXX).
- [**Locke**] JOHN LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, a cargo de Peter H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975.
- [**Mal. 1685**] NICOLAS MALEBRANCHE, *De inquirenda veritate libri sex*, Genevae, J. L. Dufour, 1685.
- [**Mal. 1958-68**] *Oeuvres complètes de Malebranche*, dir. por André Robinet, Paris, Vrin, 1958-1968.
- [**Mazzotta**] GIUSEPPE MAZZOTTA, "Machiavelli and Vico", en *Machiavelli and the Discourse of Literature*, a cargo de Albert Russell Ascoli & Victoria Kahn, Ithaca-London, Cornell University Press, 1993, pp. 259-274.
- [**McCracken**] CHARLES J. MCCRACKEN, *Malebranche and British Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1983.
- [**Montano**] ANIELLO MONTANO, *Storia e convenzione, Vico "contra" Hobbes*, Napoli, Citta del Sole, 1996.
- [**Mori**] GIANLUCA MORI, "Bayle e Malebranche: dalle cause occasionali allo stratonismo", *Annali del Dipartimento di Filosofia* (Università di Firenze), VII (1991), pp. 67-120.
- [**Ricci**] SAVERIO RICCI, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno, 1600-1750*, Pref. de Eugenio Garin, Firenze, Le Lettere, 1990.
- [**Robinet**] ANDRÉ ROBINET, "'Imagination' dans les 'Oeuvres completes' de Malebranche", in *Phantasia-imaginatio, V Colloquio internazionale, Roma, 9-11 gennaio 1986*, a cargo de M. Fattori e M. Bianchi, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1988, pp. 273-283.
- [**Senofonte**] CIRO SENOFONTE, "Arnauld et Malebranche, Le débat sur les idées", *Revue internationale de philosophie*, 48 (1994), 4, pp. 441-461.
- [**S.N.**] GIAMBATTISTA VICO, *La Scienza nuova seconda, giusta l'edizione del 1744, con le varianti dell'edizione del 1730 e di due redazioni intermedie inedite*, a cargo de Fausto Nicolini (terza edizione riveduta e arricchita di postille inedite d'un discepolo), Bari, Laterza, 1942.
- [**Spinosa**] GIACINTA SPINOSA, "Jean Leclerc traduttore di Cordemoy e Malebranche", *Nouvelles de la République des Lettres*, 1987 - I, pp. 49-74.
- [**Stone**] NORMAN STONE, "The Pope's Divisions: John Paul's Leading Role in the Liberation of Eastern Europe", *Times Literary Supplement*, 27 diciembre 1996, pp. 3-4.
- [**Valletta**] GIUSEPPE VALLETTA, *Opere filosofiche*, a cargo de Michele Rak, Firenze, Olschki, 1975.
- [**Vico 1936**] GIAMBATTISTA VICO, *Il Diritto universale*, a cargo de Fausto Nicolini, Bari, Laterza, 1936.
- [**Vico 1939**] ID., *Delle cene sontuose de' romani*, en *Scritti storici*, a cargo de Fausto Nicolini, Bari, Laterza, 1939, pp. 389-400.
- [**Vico 1971**] ID., *Opere filosofiche*, introd. de Nicola Badaloni, texto, versiones y notas de Paolo Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1971.
- [**Vico 1982**] ID., *Le orazioni inaugurali, I-VI*, a cargo de Gian Galeazzo Visconti, Bologna, Il Mulino, 1982.
- [**Vico 1989**] ID., *Institutiones oratoriae*, texto crítico, versión y comentario de Giuliano Crifò, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1989.
- [**Vico 1990**] ID., *Opere*, a cargo de Andrea Battistini, Milano, Mondadori, 1990.
- [**Vico 1992**] ID., *Autobiografia*, a cargo de Fausto Nicolini, Napoli Istituto Italiano per gli Studi Storici 1992 (reedición anastática de la edición Milano, Bompiani, 1947).
- [**Werner**] KARL WERNER, *Giambattista Vico als Philosoph und gelehrter Forscher*, nueva edición, Wien, W. Braumuller, 1881.

* * *

