

LA CIENCIA NUEVA. ETNOGRAFÍA DEL NUEVO MUNDO Y ESCOLÁSTICA

Giuseppe Mazzotta



Los encuentros de los europeos con los indios de América plantearon, a través de las crónicas de viajes, la revocación de tradicionales hipótesis filosóficas sobre los primitivos y los gigantes y la emergencia de la cuestión sobre la noción de “diferencia” entre culturas, así como la necesidad de unos nuevos principios de la historia. Reflexiones todas ellas precisas sobre el problema de la experiencia y su sentido en la *Scienza nuova*, donde las dos ciencias de lo antiguo y de lo moderno anudan las cuestiones de la experiencia y de su inteligibilidad. Los principios de la ciencia viquiana toman impulso de la etnografía amerindia, p.e. de Oviedo y de Acosta, y también de la Escolástica Española (Suárez, p.e.).

When the Europeans met the American Indians, the travel chronicles gave rise firstly to a rejection of the traditional philosophical hypothesis which hitherto have been held on the primitives and the giants and secondly to the question related with the notion of “differences” between cultures and the want to defining new principles for historical inquiries. Those were reflections connected

with the problem of experience and its meaning within the *Scienza nuova* in which both sciences, the ancient and the modern, bond together questions related with experience and its own rationality. The principles of the Vichian science may be traced back to the American-indian ethnography, from Oviedo or from Acosta, for example, or even from Spanish Scholastic movement (Suárez, for example).

La experiencia del “nuevo mundo”, del descubrimiento de América y de sus amplias implicaciones aparece con frecuencia en la *Scienza nuova*, aunque sea en breves y fragmentarias notas¹. Se hace referencia explícita al país “...llamado de los patagones” (*SN*, § 170, § 338), los estúpidos y feroces gigantes de las Américas descritos en las crónicas de los primeros viajeros. De esta extraordinaria aventura del descubrimiento de nuevas tierras, de nuevas y diversas culturas diseminadas en el mundo occidental desde los últimos años del siglo quince con los colores dramáticos de la leyenda y tonos épicos, Vico capta lúcidamente la importancia teórica para su “nuevo” proyecto historiográfico. El encuentro de los europeos con los indios de América exige repensar “las falsas razones” (*SN*, § 170) de las tradicionales hipótesis filosóficas sobre los primitivos y los gigantes, revela que la historia no es reductible al perímetro de fenómenos y eventos europeos; por ello, pone en cuestión la noción de “diferencia” entre culturas; comporta la necesidad de parámetros dúctiles para una historia universal; e introduce un nuevo punto de vista sobre la economía tradicional de la redención cristiana. Impone, sobre todo, reflexiones precisas sobre el problema de la “experiencia” y su sentido en la *Scienza nuova*.

Para su lectura de la historia del nuevo mundo, Vico no recupera las primeras y fabulosas *relaciones* o *recits de voyage* de los exploradores y conquistadores. Si bien Cristóbal Colón murió, aparentemente, sin darse cuenta de haber encontrado, aunque sea casualmente, el nuevo mundo, él puede legítimamente ser considerado como el primer escritor americano. Pero Vico ignora textos fundamentales de Colón como el *Diario de abordo* (1505) o las *Cartas a los reyes de España* (1498)² y no parece conocer el *De novo orbe* (1505) de otro gran navegante, Américo Vespucio, que tiene también un estatuto originario en los discursos del nuevo mundo. Tampoco hace mención del *Decades de Orbe Novo* (que toma el título de Vespucio y que, sin embargo, contiene ocho libros) del genial humanista milanés, capellán en la corte de Isabel y primer historiador del nuevo mundo (dirige sus escritos a León X, Adriano IV y Clemente VII) Pietro Martire d'Anghiara.

Si bien no figura como viajero, Colón figura en el discurso viquiano en calidad de “innovador” científico. Encarna el espíritu de la novedad. Según una mitografía bastante difundida (y que se encuentra fácilmente, por ejemplo, en el *Adone* [X, 42-45] de Marino), el navegante genovés viene asociado a otro gran explorador del espacio e innovador de la ciencia moderna: Galileo. Se unen en la canonización de la modernidad como representantes de un saber audazmente abierto a lo nuevo y, más generalmente, como ejemplos de una vida heroica posible en la racionalidad de los tiempos modernos. La referencia textual a Colón y a sus descubrimientos, que se encuentra en *De mente heroica* (en un contexto en el cual se enumeran los innovadores y experimentadores de lo nuevo como, justamente, Galileo, junto a Grocio y Descartes), queda, sin embargo, en los límites de una genérica ejemplificación de las innovaciones epocales en las ciencias, pero no parece ser ulteriormente desarrollado.

El hecho es que la arqueología de la *Scienza nuova* no interpela las crónicas mítico-fabulosas iniciales, como si degradase a un jugu ilusorio el encuentro con culturas radicalmente diversas a las europeas. Reduce lo “nuevo” a las reglas de un saber preestablecido o, como dirá Vico con deliberada ambigüedad, son “novelas de viajeros que procuran dar salida a sus libros con noticias monstruosas” (*SN*, § 334). La particular atención reservada al “nuevo mundo” se dirige, en cambio, sobre testimonios históricos inmediatos y directos, que conscientemente funcionan como mediaciones o codificaciones culturales. Si por una parte, la *Scienza nuova* explora las sedimentaciones y los palimpsestos de la antigüedad³, Vico invoca, por la otra, interpretaciones de culturas primitivas que, a relativa distancia temporal de los viajes de Colón, Vespucio, Caboto, Magallanes y Cortés, reflexionan sobre el sentido atribuible a “lo nuevo” y, en este caso, al descubrimiento de América. La etnografía se perfila como la necesaria contrapartida del conocimiento de las cosas antiguas. Y las dos ciencias de lo antiguo y de lo moderno anudan las cuestiones de la experiencia y de su inteligibilidad en la *Scienza nuova*⁴.

Para su meditación sobre el “descubrimiento” interroga, en realidad, los archivos de los jesuitas que tratan de llevar a la luz las dimensiones más profundas de la etnografía de los “salvajes” o *patagones* del nuevo mundo. Lee, más precisamente, *historias* escritas por teólogos-misioneros, viajeros-filósofos, por así decir, que son impulsados por el deseo de saber y entender la humanidad de los “salvajes”. Tiende a abrazar la cultura de los indígenas de América y colocarla en el ámbito de la antigua, pero eterna, revelación cristiana. Lo provocan a consideraciones que recogen los intentos más genuinos de su *Scienza nuova*.

Vico se inspira en estas reflexiones etnográficas, que a causa del paradigma teológico presupuesto, son signadas por una apertura universalista. A diferencia de los testimonios de los primeros navegantes, las *historias* tienen para él un valor objetivamente lógico tal que da cuerpo y estatuto epistemológico válido al propio pensamiento universalizante.

La literatura de viajes florece en Nápoles en el siglo XVI. El cosmógrafo y teólogo napolitano Lorenzo Anania, por ejemplo, compila *La universal fabrica del mundo* (1573-1582), rico compendio de acontecimientos, costumbres y hombres de diversa latitudes geográficas. Pero para Vico dos son los autores de historias que dramáticamente proponen el núcleo esencial de la existencia y la cultura de los amerindios: Oviedo y Acosta. Vico utiliza y cita explícitamente como sus fuentes etnográficas la *Historia natural y moral de las Indias* (1590) de Acosta (SN, § 337) y la *Historia general de las Indias* (1535) de Oviedo (SN, § 517), predecesor directo de Acosta. Con el relato de su viaje, Acosta ofrece testimonio de la fe en la inmortalidad del alma por la práctica en la sepultura de los cadáveres entre las naciones “bárbaras” (SN, § 337). Oviedo, por su parte, remite, en el contexto de las formas de la piedad y la sacralidad bárbaras, a los ritos propiciatorios, a bestiales sacrificios humanos y abominables actos de canibalismo que ofenden los criterios de la racionalidad occidental (SN, § 517). En diversos lugares la crítica viquiana ha justamente revelado diversas alusiones textuales (p. ej. en SN § 488, a propósito de las plumas con los que se adornan los indios americanos) a la versión latina de estas obras. Ha tomado rastros y ecos de los escritos etnográficos de otros jesuitas, hasta la obra de Lafitau, *Moeurs des sauvages ameriquains comparees aux moeurs des premieres temps* (1726) (y, en el contexto de las misiones en China, de Martini). Pero no ha subrayado adecuadamente el andamiaje teológico-filosófico que rige la articulación de las “historias” escritas por los jesuitas y las constituye en un auténtico filón en el discurso viquiano.

Como ya se ha señalado, una puntual e importante referencia a Acosta se encuentra en el párrafo final, de extraordinaria densidad y rigor, de la “Sección tercera” de la *Scienza nuova*: “De’ Principi” (SN, §§ 330-37). El contexto discursivo muestra el alcance de la referencia a Acosta e, indirectamente, a Oviedo. Sus *historiae*, relatos de viajes realizados, narran experiencias directas, cuya evidencia ofrece garantía al saber. Vico se empeña aquí en precisar, con rigurosa coherencia lógica, los criterios de la cientificidad de sus indagaciones, justamente los “principios” sobre los que apoya el sentido auténtico de toda posible evidencia o pensamiento histórico. La frase inicial introduce el tema de la “experiencia” y su íntima conexión con el saber:

“Ahora, para experimentar [para comprobar] si las proposiciones enumeradas hasta aquí como elementos de esta Ciencia dan forma a las materias ordenadas al principio en la Tabla cronológica, rogamos al lector que reflexione sobre todo lo que se ha escrito en torno a los principios de cualquier materia de todo lo cognoscible divino y humano de los pueblos gentiles...” (SN, § 330).

El pasaje intenta profundizar el sentido que debe atribuirse a la “experiencia”. la palabra, del latín *experientia* (derivada etimológicamente de *ex-per-iri*), implica un pasaje y un ir más allá, lo que se alcanza de un itinerario o travesía por espacios nuevos. Traduce el griego *empeiria*, que Aristóteles pone como resultado de memoria y *techné* (*Metaph.* I, 1, 981

a) y que está asociado a *peira*, en la acepción de prueba o experimento. En el texto viquiano leemos “fare sperienza”. El verbo subraya el carácter concreto del conocimiento. Tematiza el motivo espacial o geográfico del “descubrimiento” de los viajes, el encuentro con alguna cosa sorprendente que sobrepasa lo que es familiar, sobre lo que se aclara la reflexión de Vico y de lo que el busca los “principios”. En su correlación, las metáforas constituyen la institución para descubrir los principios generales del mosaico o de los circuitos de las disciplinas del saber. El punto de partida empírico de la indagación sobre los “principios” conduce a la conciencia de la crisis de la objetividad de la experiencia.

Los principios fueron anunciados en la anatomía inicial del texto y son ahora reclamados, apelando al lector y a sus proyecciones de recuerdos y asociaciones mentales. La figura del “leggitore”, que reflexiona para confirmar los procedimientos de la escritura, separa el concepto de experiencia de la esfera aristotélica y lo pone en la interioridad de la reflexión. La experiencia no es sólo modalidad de un saber científico. En el fondo de la investigación sobre los principios (que han sido derivados empíricamente, en el sentido que se vuelcan hacia la exterioridad en la “experiencia” y en la “cronología”) se reconoce un léxico de una más marcada resonancia aristotélica y estoica. El texto viquiano subsume la indagación sobre los “principios” bajo las categorías y bajo los términos analíticos de “forma” y “materia”. Un léxico escolástico, que reclama la unidad de la síntesis o la unidad de la actualidad de formas substanciales y accidentales, designa en primer lugar la unidad de elementos y pruebas⁵.

Tal lenguaje, adoptado aún en sentido crítico por Bacon, resulta raro ya en el pensamiento de Hobbes y de Locke (que lo refuta como completamente ininteligible). Viene sustituido por Descartes con la nueva correlación entre *res cogitans* y *res extensa*. Suárez, por su parte, discutiendo la actualidad de las formas de potencialidad de la materia en sus *Disputationes Metaphysicae* (XIV-XVI), vuelve a proponer y revaloriza este lenguaje neoescolástico. A pesar de su deliberado y polémico anacronismo, se evidencia que en el texto viquiano ello intenta también orientar y restituir la investigación de los “principios” en el horizonte de un pensamiento objetivo particular que desemboca más allá de la pura empiria. El empirismo nos instala en el universo de las cosas y de las percepciones. Reduce la experiencia a una suma de percepciones directas y así degrada el saber, limitándolo a la esfera sensorial. Vuelve irreconciliable el sentido racional de la experiencia misma. En este sentido, el léxico neoescolástico descubre la necesidad de conferir una estructura de inteligibilidad objetiva a las observaciones directas. Las meditaciones viquianas sobre los “principios” en esta sección de la *Scienza nuova* desarrollan ulteriormente estos temas.

La historia antigua de los orígenes, que Vico liga al empirismo baconiano, es un artificio que debe dejarse a un lado. Como había señalado precedentemente (*SN*, § 43), del mundo de las naciones antiguas, que yace sepulto en la noche del tiempo y está ilustrado por la “tabla cronológica”, no se tienen conocimientos ciertos. Con renovada energía crítica, filósofos de la historia y filósofos se unen en el error. El punto de vista de ellos, que constituye su apertura al mundo, limita su experiencia. Los unos y los otros observan la historia de los bárbaros como si fueran científicos de la naturaleza. En su intento por sustraer a la conciencia histórica de todo equívoco y transformarla en ciencia exacta (“estudian para conseguir la ciencia de este mundo natural”), como si fuese la ciencia física o matemática de Galileo, éstos caen en graves errores históricos. Vico recapitula sus objeciones. Las dos

“vanidades” –de las naciones y de los doctos– inducen a los filósofos a formular falsas genealogías y teleologías empleando criterios de juicio extrínsecos a los acontecimientos relatados. Los procedimientos de los filólogos, que postulan causalidades deterministas e hipotéticas concatenaciones intentando eliminar las impresiones y las confusiones del saber histórico, no se sustraen al escepticismo. Con estos errores y artificios vacíos, de los que él se aleja, Vico proclama con insistencia que los orígenes históricos están envueltos en los lugares de una memoria “confusa... imágenes de mal regulada fantasía” (*SN*, § 330).

La categoría explicativa, “universal y eterna” de la historia, así afirma memorablemente Vico, es expresada en la proposición: “que este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres, por lo cual se pueden, y se deben, hallar los principios en las modificaciones de nuestra propia mente humana” (*SN*, § 331). Si la experiencia es concebida como saber interiorizado y subjetivo, el saber se comprende en su esencia sólo a partir del pensamiento y el pensamiento se cristaliza en producciones históricas objetivas o constituciones simbólicas. Sobreviven en las historias de todos los tiempos y lugares –entre “naciones salvajes y crueles” o bárbaras y aquéllas civiles y “humanas” entre sí desconocidas (*SN*, § 333)– tres costumbres universales, investidas de un estatuto excepcional y elevadas a principios de conocimiento. Las tres prácticas sociales, que custodian los ritos y las ceremonias en los que se origina la cultura, se identifican con la religión, los matrimonios y las sepulturas.

En torno a estas “costumbres humanas” universales Vico utiliza un léxico de filosofía moral. El texto está marcado por una terminología que contiene variaciones de las tradiciones jurídico-éticas del derecho natural (que se desprende de Cicerón, San Pablo, Santo Tomás y la neoescolástica). Evoca condiciones de “malicia natural”, “pecado de bestias”, “costumbre humana”, “la infame maldad del mundo sin ley”, “abominable errar salvaje”, “corrupción” etc. (*SN*, § 336). Dicho lenguaje ético conserva en su profundidad los signos de la condición humana corrompida por la caída. Niega la existencia de un fatalismo natural e histórico; establece una correlación interna y unitaria en la trama de culturas diversas; indica la presencia de prohibiciones universales que salvaguardan de la anarquía y del caos y establecen leyes rigurosas de diferenciaciones en la originaria promiscuidad de las cosas. En estas coordenadas de la experiencia histórica universal, de pueblos lejanos entre sí en el espacio y en el tiempo, Vico pone sus “principios”. Son principios que deben regular y dar cuenta de las relaciones de alteridad entre varias culturas.

La verificación de los principios teóricos emerge de la perspectiva empírica de la etnografía del “mundo nuevo” (*SN*, § 334). A través de una oblicua construcción retórica, Vico liga ética, experiencia y viajes, y explora la relación que los une. Para comenzar, esta sección del texto presenta una breve pero rigurosa crítica a las narraciones de “modernos viajeros” sobre Brasil, las Antillas o el África meridional (con probable referencia a Magallanes). Sus historias o experiencias de viajes –y la metáfora que liga viaje y narraciones remite a la idea de historia, como relato de viajes realizados, articulada por Heródoto– impiden todo genuino conocimiento del otro. Ceden a exigencias del mercado: procuran, como se ha subrayado arriba, “dar salida a sus libros con noticias monstruosas” (*SN*, § 334). Asoman “narraciones” –similares a las fabulaciones míticas de los primeros exploradores– y, sin embargo en su inmediatez, son informadas por tradiciones filosóficas (la de Bayle, Rudiger y los docentes universitarios de “Ginebra”) que cancelan, en su convicción de una racionalidad iluminada común a todos los pueblos, todas las tensiones entre lo idéntico y lo

diverso. El análisis de ellos se agota en la descripción de novedades fantasiosas o en relatos fabulosos de cosas vistas. En estos *recits* que, al igual que el saber sofisticado, atienden por un lado a las leyes del mercado y por el otro se presentan como pura reificación: la disociación del sujeto y objeto persiste. Asimilan reductivamente toda objetiva alteridad en el horizonte de sus iluminadas perspectivas subjetivas.

Estas “narraciones” o fabulaciones fantasmagóricas tienen connotaciones irreales en el sentido de que son explícitamente acusadas de falsificar la realidad de los orígenes religiosos de la cultura y de cancelar las diferencias. Tales críticas de fondo inducen a Vico a intentar la vía de la etnografía de Oviedo y de Acosta, que encuentra confirmación en los hallazgos de Hariot y Scouten (*SN*, § 337). Sus viajes no se detienen en exploraciones externas o crónicas de prodigios imaginarios. Un abismo separa las “narraciones” de las *historias*. Éstas “atestiguan” el enigma de los amerindios: testimonian la heterogeneidad de las naciones bárbaras, salvaguardan la singularidad y el privilegio, reivindicando la posibilidad de una experiencia al mismo tiempo objetiva e interiorizada del saber: instituyen una confrontación entre las tradiciones europeas y las amerindias sin una reducción violenta y simplista de la una a la otra. La etnografía de Oviedo y Acosta invita sobre todo a repensar las tradiciones culturales europeas en una nueva óptica, ética y teológica, la óptica de los amerindios. E impone nuevas categorías interpretativas válidas tanto para los europeos como para los amerindios. Por lo tanto, los principios de la ciencia viquiana toman impulso de esta etnografía (y en ella encuentran su cumplimiento); la posibilidad de integrar en la complejidad de una historia universal (y en el universalismo de la razón) los heterogéneos palimpsestos de las historias del viejo y del “nuevo mundo”.

Los textos citados por Vico como *De indicis* (*SN*, § 337) y *De historia indica* (*SN*, § 517) respectivamente de Acosta y de Oviedo pertenecen a una densa tradición de *relaciones* indoamericanas. El grandioso fresco romano del pintor jesuita Andrea Pozzo en la Iglesia de San Ignacio sobre las misiones universales de los jesuitas resume el espíritu teológico de las *relaciones*. Bastará recordar, de Bartolomé de las Casas la *Historia de las Indias* (1527) y *De thesauris in Peru* (1566), de Francisco de Vitoria *Relectio ‘De indis’*, de Melchor Cano *De dominio indorum*, y de Suarez el *De bello et de indis* (1584) en el que lanza un duro ataque a las prácticas de la colonización del nuevo mundo. Así, al interior del derecho internacional (del cual, junto con Grocio, es el fundador), Suarez reivindica la igualdad de los amerindios y de los europeos. Los jesuitas Acosta, Oviedo y Suárez se inspiran en las obras de estos dominicos de la, así llamada, escuela de Salamanca. Pero las *historias* de Acosta y de Oviedo, tanto como las de los dominicos, son iluminadas por la persuasión del orden moral del mundo (de un mundo que tiene como ley la ley moral). Tal noción encuentra su más elocuente articulación en el neotomismo o *Barockscholastik* de Tommaso di Vio, Francisco Suárez y Luis de Molina.

La relación de Vico con la escolástica de su tiempo continúa siendo objeto de investigación⁶. En el itinerario de pensamiento que escande y compone la *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo* se pone en escena un pequeño drama pedagógico: el protagonista registra el pasaje del “escotismo”, como alumno del jesuita Giuseppe Ricci, a las *Disputatione metaphysicae* (1597) de Suárez. Vale la pena recordar luego del reconocimiento de la *Summa theologicae* durante el Tridentino (1545-63) y a la proclamación, por obra de Pío V, de Santo Tomás como doctor de la iglesia en el 1576, San Ignacio de Loyola

plantea la *ratio studiorum* de los jesuitas (formalizada en 1586) sobre un esquema tomístico y aristotélico.

Por lo tanto, Suárez, cuya obra resume la sustancia de esta rica tradición dominica y jesuita, juega un papel central en la pedagogía filosófica del siglo XVII en lugares como La Fleche o Nápoles. La *Vita* se limita a reconocer a las *Disputationes* el intento de organización de las ciencias, “de todo lo cognoscible” (p.8). Más precisamente, Vico es conducido a la metafísica de Suárez por los estudios de jurisprudencia y por “minuciosos preceptos de lo justo natural” distribuidos por los jurisconsultos romanos. Brevemente, la “ciencia de lo justo” o el imperativo ético exige la óptica metafísica de Suárez. En el momento en el que la *Scienza nuova* se confronta con la radical alteridad de los amerindios, resurge la misma problemática neoescolástica de Suárez, presente en la *Historia natural y moral de las Indias* de Acosta.

Traducido al italiano en 1596, el tratado de Acosta ejerció una gran influencia sobre Botero, Grocio y Vossius. Los europeos –ésta es la premisa de la escritura y de la tradición intelectual heredera de Acosta– no pueden simplemente incorporar a los amerindios a su propia cultura. No pertenecen a Europa. Los indios constituyen una auténtica sociedad civil que se distingue de la cultura europea. Los europeos, desde Aristóteles a Lactancio, no han comprendido los orígenes de esta sociedad distinta y sus teorías de las antípodas son la prueba de ello. De allí se deriva que los amerindios sean captados en su diferencia “histórica”. Pero se puede establecer entre ellos y los europeos una relación en base a la doctrina del derecho natural y de la naturaleza como fundación de la moral. Ésta es la trama humana que liga y une a los pueblos vivientes en diversas fases históricas. La relación entre las dos culturas del viejo y del nuevo mundo, en realidad representa para Acosta, una variante de aquello que los antiguos y los modernos, y como los antiguos los amerindios tienen un estatuto de alteridad irreductible. En un planteamiento similar, el “salvaje” o el “bárbaro” adquieren un valor particular⁷: son términos introducidos por los europeos para idealizar al “salvaje” o, comúnmente, para legitimar sus pretensiones de superioridad sobre los amerindios, en un momento en el cual las tradicionales formas de comprensión son trastornadas por la irrupción traumática de una humanidad que parece “arcaica” (degradada y bestial). Deforman el conocimiento luego de ser elevados a categoría absoluta.

La enseñanza fundamental de Acosta, Oviedo, Suárez, De Soto y las Casas consiste para Vico entonces, en el entramado de perspectivas históricas y morales tanto antiguas como modernas. Acosta afronta la cultura de los amerindios, describe los fenómenos naturales y las circunstancias concretas de las nuevas tierras y no abandona nunca el terreno de la descripción científica, aún cuando observa costumbres y cultura, la “historia moral” de los amerindios. A partir de la experiencia fenoménica, Acosta, que cree en la verdad de la revelación cristiana, se remonta, a través de la teoría del derecho natural, a los principios teológicos y morales. La organización retórico-conceptual del texto viquiano en la Sección tercera de la *Scienza nuova*, “De’ principi”, permite la inserción de Vico en el marco de problemas históricos y morales a los que alude discretamente. La etnografía de Acosta, que liga la experiencia de un viaje, descripción científica y juicio moral, en efecto, abre una dimensión profunda al sentido viquiano de la historia.

La historia se revela como horizonte abierto a los encuentros concretos con lo nuevo y distinto; como trama de relaciones que trascienden los datos inmediatos del conocimiento y como descubrimiento de una ley moral que vuelve inteligible al viejo mundo los aline-

mientos del nuevo mundo y desde la perspectiva del nuevo mundo, indica las limitaciones del viejo mundo. De esta historia, que oscurece la experiencia de la alteridad, Vico ha trazado los principios.

[Trad. del italiano por Alberto Damiani]

NOTAS

1. Las citas de la *Scienza nuova* son tomadas de GIAMBATTISTA VICO, *Opere*, a cura di Andrea Battistini, Mondadori, Milano.

2. Sobre Colón véase DJELAL KADIR, *Columbus and the Ends of the Earth: Europe's Prophetic Rhetoric as Conquering Ideologie*, University of California Press, Berkeley, 1992.

3. Permítaseme remitir a GIUSEPPE MAZZOTTA, *La nuova mappa del mondo*, Einaudi, Torino, 1999; y "Varrone, sant'Agostino e Vico", en FRANCO RATTO (ed.) *Il mondo di Vico / Vico nel mondo*, Guerra, Perugia, 2000, pp. 157-63 para las implicaciones políticas de los estudios de Vico sobre la antigüedad.

4. Para una detallada descripción del desarrollo de la etnografía en los viajes entre los amerindios véase ANTHONY PAGDEN, *The Fall of Natural man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982. De notable interés es también *Facing Each Other: the World's Perception of Europe and Europe's Perception of the World*, editado por ANTHONY PAGDEN, Ashgate Variorum, Burlington, USA, 2000.

5. Sobre la relación entre Vico y la tradición escolástica siguen siendo válidos: ELIO GIANTURCO, "Suarez e Vico", *Harvard Theological Review*, XVII, 1934, pp. 207-210; CESARE VASOLI, "Vico, Tommaso d'Aquino e il tomismo", *Bollettino del centro di studi vichiani*, IV (1974), pp. 5-35.

6. Además de los textos ya mencionados de Gianturco y Vasoli véanse los dos volúmenes de JOHN MILBANK, *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico 1699-1744*, Mellen Press, Lewinston, N.Y. 1991 y 1992. De notable interés resulta también el trabajo de CLAUDIO M. BURGALETO, "The Jesuit Theological Humanism of José de Acosta (1540-1600): A Study in the History of Theology", Ph. D. Dissertation (Boston College, 1996).

7. Véase R. DE MATTEI, "Sul concetto di barbaro e barbarie nel medioevo", *Studi di storia e diritto in onore di Enrico Besta*, 4, Milano, 1939, pp. 485-98. Y para la tendencia a la idealización del salvaje, véase también J. A. MARAVALL, *Antiguos y modernos*, Madrid, 1966.

* * *

