

LA DIFERENCIA ENTRE ΔΟΞΑ Y ΉΠΙΣΤΗΜΗ EN LA FILOSOFÍA ITÁLICA DE BURONI

Jacob Buganza

Universidad Veracruzana, México.

Resumen

En este trabajo, el autor busca describir críticamente de qué manera el filósofo Giuseppe Buroni entiende el concepto de filosofía itálica, que por aquellos años ya había sido cultivado por autores como Mamiani y, sobre todo, por Rosmini. El sello de la filosofía itálica se encuentra plasmado sobre todo en la distinción entre los ámbitos inteligible y sensible, es preciso mantener separados, aunque eventualmente se entrecrucen. De acuerdo con Buroni, esta postura puede rastrearse al menos ya en Parménides, pero aparece “formalizada” sobre todo en la filosofía de Platón, al que se dedica este artículo. Una manera de abordar esta distinción de planos ontológicos resulta ser la distinción gnoseológica entre opinión (δόξα) y ciencia (ἐπιστήμη). Cabe apuntar, por último, que la bibliografía sobre Buroni en los tiempos más recientes es muy escasa, y seguramente esto se debe a que sus obras filosóficas no han sido reeditadas desde su publicación original en el siglo XIX. En la actualidad, sin embargo, quien esto escribe y Samuele F. Tadini cuidamos una edición crítica en italiano y castellano de la obra más importante del filósofo placentino: Dell’essere e del conoscere (Sobre el ser y el conocer). Esta circunstancia explica por qué la bibliografía de este artículo no resulta abundante.

Palabras clave: *Filosofía itálica; Buroni; Platón; Rosmini; opinión; ciencia.*

¿Cómo citar?: Buganza, J. (2023). La diferencia entre δόξα y ἐπιστήμη en la filosofía itálica de Buroni. *Praxis Filosófica*, (57), e20712906. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i57.12906>

Recibido: 11 de abril de 2023. Aprobado: 30 de agosto de 2023.

The Italic difference between δόξα and ἐπιστήμη in Buroni's philosophy

*Jacob Buganza*¹

Abstract

In this work, the author seeks to critically describe how the philosopher Giuseppe Buroni understands the concept of Italic philosophy, which in those years had already been cultivated by authors such as Mamiani and, above all, by Rosmini. The mark of Italic philosophy is reflected above all in the distinction between the intelligible and sensible spheres, which must be kept separate, even if they eventually intersect. According to Buroni, this position can be traced at least already in Parmenides, but it appears rigorously above all in the philosophy of Plato, to whom this article is dedicated. One way of approaching this distinction of ontological planes turns out to be the gnoseological distinction between opinion (δόξα) and science (ἐπιστήμη). It should be finally noted that the bibliography on Buroni in more recent times is very scarce, and this is surely because the fact that his philosophical works have not been republished since their original publication in the 19th century. Currently, however, I and Samuele F. Tadini are working on a critical edition in Italian and Spanish of the most important work of this philosopher: Dell'essere e del conoscere. This circumstance explains why the bibliography of this article is not abundant.

Keywords: *Italic Philosophy; Buroni; Plato; Rosmini; Opinion; Science.*

¹ Jacob Buganza es Licenciado en Filosofía (Seminario Arquidiocesano de Xalapa), Maestro y Doctor en Estudios Humanísticos (Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México). Investigador titular del Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana, Vice-director de las revistas *The Rosmini Society* y *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*. Ha publicado recientemente *Los niveles de la experiencia en la filosofía de Johannes B. Lotz* (México, 2022), *Metafísica y ética en el platonismo medio* (Xalapa, 2023), *Neoplatonismo agustiniano y virtud moral* (Stresa, 2023), *Páginas rosminianas* (Bogotá, 2023) y *Bien, valor y virtud moral* (México, 2023).

ORCID: 0000-0001-7382-9723 **E-mail:** jbuganza@uv.mx

LA DIFERENCIA ENTRE ΔΟΞΑ Y ἘΠΙΣΤΗΜΗ EN LA FILOSOFÍA ITÁLICA DE BURONI

Jacob Buganza

Universidad Veracruzana, México.

I. Introducción

Giuseppe Buroni pretende demostrar, en su libro *Dell'essere e del conoscere*, que la filosofía de Rosmini, a la cual él mismo busca adherirse, pero cribándola mediante un proceso de formalización (*rigorizzazione*), en cuanto entiende que su núcleo fundamental es verdadero, es continuación y reavivamiento de la filosofía llamada “itálica”, una de cuyas cimas sería precisamente el pensamiento de Platón. Si bien es cierto el aporte de Buroni no ha trascendido como sí lo han hecho otros más, como Schleiermacher, Stallbaum y Rosmini en el siglo XIX, es precisamente por ser continuador y comentarista de este último filósofo que adquiere su valía e importancia: su estudio permite comprender con mayor profundidad lo que puede tildarse hoy en día de “platonismo rosminiano” (Cf. Tadini, 2010, p. 477). Por lo anterior, como lo escribe Radice, Buroni no era casualmente un expositor crítico de Rosmini, “corrigiendo, por ejemplo, la definición de conocimiento del ser real en conocimiento de las modalidades reales del ser” (Buroni en Radice, 1972, p. 458), pero también en relación a otras temáticas, como sucede en la distinción entre *essere* y *ente*, etc. Ahora bien, al respecto de la interpretación de Platón, la tesis de Buroni es que la opinión o percepción, que es como suele traducirse δόξα, no significa algo mezclado con lo falso, aunque lo esté con el no ser, pues el mundo sensible no es que sea falso en sí, sino que, cuando es, es verdadero, pero debido a que no es necesariamente, se dice que está mezclado con el no-ser. Para el placentino, como habrá de verse en este trabajo, la filosofía itálica ha sido sensiblemente renovada

por Rosmini y su filosofía del ser, con lo cual se sitúa en las antípodas de Parménides y Platón, autores cuyo fundamento es el ser. Por lo anterior, y como certeramente redacta Samuele F. Tadini:

La tradición itálica, lamentablemente interrumpida por el sensismo, es renovada con la reafirmación de la *síntesis*, por medio de la cual el ser, en cuanto se encuentra en la mente, permanece siempre separado de las cosas, mientras se encuentra uno con ellas en virtud de la presencia predicada por la mente; así que el ser no se vuelve nunca subjetivo, ni encuentra la propia realización en las cosas reales, y aquí Buroni propone algunas formalizaciones concernientes al lenguaje rosminiano (Tadini, 2020, p. 138).

Aunque en este trabajo no se abordan las diversas formalizaciones que Buroni realiza en torno a la filosofía de Rosmini, por supuesto que el tema de la *síntesis* aparece, según el filósofo de Piacenza, bajo el tamiz de Platón. Más bien nuestro objetivo estriba en resaltar uno de los aportes que Giuseppe Buroni efectúa en el marco de la historia del platonismo que se desarrolla en la bisagra de la filosofía moderna en su paso a la contemporánea, sobre todo recuperando la interpretación histórica que sostiene que la filosofía itálica hunde sus raíces en la filosofía antigua. Para ello se pretende describir, en sus rasgos más generales, qué entiende por “filosofía itálica” este autor, para luego estudiar de qué manera se diferencian *δόξα* y *ἐπιστήμη* en la filosofía de Platón, cumbre de la filosofía itálica buroniana. De acuerdo con el filósofo placentino, esta diferencia y distinción, primero, ontológica, y después gnoseológica, se puede apreciar en múltiples pasajes de los diálogos platónicos, pero sobre todo en dos, uno proveniente de la *República* y el otro del *Timeo*.

II. La filosofía itálica

La filosofía itálica consiste en la tradición teórica que distingue entre dos ámbitos del ser que no deben confundirse, en cuanto se trata de dimensiones ontológicamente distintas e irreconciliables en cuanto tales, aunque haya comunicación entre ellas. Tradicionalmente se denominan a estos ámbitos como inteligible y sensible. Esta filosofía está de alguna manera indicada en su estado germinal, piensa el filósofo de Piacenza, en el poema de Parménides (aunque ya lo está en Pitágoras, como se verá sostiene Rosmini), de acuerdo con el cual hay dos vías del conocimiento, a saber, la que llama, por un lado, *τὰ πρὸς ἀλήθειαν* y, por otra, *τὰ πρὸς δόξαν*. Estas dos vías son plasmación de los dos ámbitos del ser susodichos, y puede cultivarse una o la otra, o incluso ambas, aunque de Parménides sólo se

poseen las indicaciones para conceptualizar el primero de los dos ámbitos, o sea, el inteligible. Por supuesto que muchos autores a lo largo de la historia del pensamiento cultivan esta filosofía y mantienen separadas las dos vías, aunque eventualmente se unan, dado que el ser, entendido como esencia, se plasma ya ideal, ya real o subsistentemente. Aunque el peso ontológico de ambos ámbitos sea diferente, pues en un caso el ser se da más plena o luminosamente (para mantener la metáfora del sol modelada por Platón mismo) y en el otro de manera más oscura, en los dos la esencia del ser está garantizada a su manera. Por supuesto que otro eslabón indispensable de esta filosofía, y sin el cual resulta del todo inexplicable el pensamiento occidental, es el propuesto por el filósofo ateniense por antonomasia, es decir, por Platón, a quien Buroni, en seguimiento de Rosmini, estima el continuador más autorizado de la tradición eleata.

En los tiempos que corren para Buroni, esto es, en el siglo XIX, la filosofía itálica adquiere de nuevo notoriedad, en cuanto es revitalizada concretizándose en el pensamiento de Antonio Rosmini (Buroni, 1877, p. 117). Efectivamente, para el filósofo roveretano, en sus célebres “observaciones” a la obra del conde Terenzio Mamiani della Rovere (*Del rinnovamento della filosofia antica italiana*), cuyo título hoy en día es *Il rinnovamento della filosofia in Italia*, pone de realce que lo que se entiende por “*antica dottrina italiana*” parte de lo que se sostiene en algunas escuelas de la Magna Grecia, a saber, la tesis de la “inmutabilidad” de las ideas. Con toda claridad, Rosmini dice que esta posición “è una *verità italiana, ella formò la base della prima filosofia indigena della patria nostra*” (Rosmini, 2008, p. 492). Pitágoras y sus discípulos ya admiten que los números tienen este carácter:

Por ello fueron divididos todos los entes en aquellos que se llaman inteligibles (τὰ νοητά) y estos fueron los *posibles*, o sea las esencias, las ideas, porque sólo ellas son inteligibles por sí, son la inteligibilidad de las cosas; y las que se llaman sensibles (αἰσθητά), que son las cosas subsistentes. Yo he declarado en varios lugares que yo llamo *intelecto* a la facultad de los posibles, y *sentido* a la de los subsistentes [...]. Ahora, a aquellos primeros entes, es decir, a los *inteligibles*, concedieron la inmutabilidad, la eternidad, etcétera, mientras que a los segundos dieron la mutabilidad y la contingencia. Evidente e importantísima es esta verdad: conviene aprehenderla y fuertemente atenerse a ella por todo aquel que quiere filosofar con constancia, dignidad, verdad y utilidad para sus semejantes (Rosmini, 2008, p. 492).

Nos parece que Buroni mismo resume lo que vislumbra como los tres eslabones fundamentales de la escuela itálica en el siguiente pasaje:

[ya la escuela itálica] distinguía muy decididamente los dos órdenes de las cosas inteligibles y *por sí verdaderas* y las cosas sensibles y opinables, que todavía vemos vislumbradas en las dos partes del poema de Parménides; la primera de la verdad y el ser, τὰ πρὸς ἀλήθειαν, la otra del sentido al que se refiere la δόξα o percepción de las cosas reales y mutables, τὰ πρὸς δόξαν. Esta distinción fue luego inculcada también más fuertemente por Platón entre la ἐπιστήμη y la δόξα, entre γνῶναι y δοξάζειν, γνωστόν y δοξάστον (véanse, entre otros lugares, el clásico *De Rep.* V, pp. 477-478), añadida la μέθεξις o participación y la κοινωνία o comunicación entre los dos órdenes bien distintos de los inteligibles y los sensibles, y es la clave de oro de su filosofía, como tendré ocasión de mostrar más adelante: omitido, digo, todo esto, cierto es que no sin grave y manifiesta injusticia se daría la cualidad y título de idealismo a la filosofía de A. Rosmini, que toda se funda en la distinción y dualidad impenetrable de la idea y del sentimiento, del ser y de las cosas que tienen el ser, o participan del ser, de lo ideal y lo real, de lo que, en suma, el autor del *Nuovo saggio* desde el principio llamó con nombres discrepantes entre sí como *forma* y *materia* de la cognición humana, y sobre la síntesis de ambas (Buroni, 1877, p. 118).

6

Por último, y aunque escape a los objetivos de este trabajo, cabe apuntar algo más a propósito de considerar a Platón como un filósofo “del ser”. En efecto, ha resultado problemática esta denominación en los tiempos más recientes, sobre todo teniendo en cuenta que resultaría preciso superar al ser desde el punto de vista de las llamadas “doctrinas no escritas” y lograr apresar, superando a la inteligencia misma (cuyo correlato con el ser ha sido ampliamente discutido, sobre todo por mediación del neoplatonismo, específicamente con el neoplatonismo romano) a los Principios, que serían el Uno y la Díada. Pero la producción madura de Buroni se sitúa en la segunda mitad del siglo XIX y todavía los resultados alcanzados por las Escuelas de Tubinga y Milán, con Krämer y Reale a la cabeza, apenas se asoman, a pesar de que ya Rosmini (1997), a quien sigue ampliamente Buroni a lo largo de su reflexión filosófica y teológica, ha dejado constancia de esta posición en su *Saggio storico critico sulle categorie*.

III. Δόξα y ἐπιστήμη en la filosofía de Platón

Se ha reconocido, con toda razón, que Buroni es uno de los mayores conocedores de Platón de la Italia del siglo XIX. Cuando Francesco Cordani se refiere al libro *Dell'essere e del conoscere* de Buroni, escribe que

el pensamiento rosminiano es confrontado sobre todo con el pensamiento de Platón, un filósofo al que Buroni conocía muy bien. En 1873 había publicado la traducción en italiano de uno de los diálogos más representativos de la filosofía de Platón, a saber, el *Teeteto*, con amplias notas explicativas y envíos a otros diálogos (Cordani, 2010, p. 89)².

Una vez que Buroni reconoce que uno de los mayores impedimentos que se tienen para acceder al sentido original de la antigua doctrina itálica se debe al lenguaje, es decir, a lo que podría llamarse el “hiato” entre los sentidos de los términos técnicos griegos y su traducción a las lenguas modernas vernáculas, no deja de reconocer que en buena medida la traducción de δόξα como “opinión” corresponde al sentido original del término, pero apunta que

tiene su derivación del verbo δοκέω, *videor*, que se traduce ordinariamente, y no se podría hacerlo mejor según la gramática, como *opinión*, que para nosotros suena a juicio incierto, o incluso sólo como apariencia falaz; pero hay que advertir que muchas otras veces se utiliza en el sentido de juicio firme y libre de toda duda, por lo que viene a ser lo mismo que πίστις o *fe*, como en el lugar que luego citaré del *Timeo*, p. 29c, y se le llama δόξα ἀληθής, como en el *Timeo*, p. 51d. A veces la misma voz δόξα tiene el sentido propio y especial de aquel juicio dado que es la percepción de los reales sensibles en cuanto ésta se diferencia de la intelección de las ideas o de los inteligibles, y está mezclada de sentido (por lo que, en el *Timeo*, p. 28a, 52a es llamada δόξα μετ’ ἀληθείας), y corresponde a nuestra síntesis mixta de idea y sensación, como hemos explicado. El último sentido, aun cuando conviene y se acomoda a la razón etimológica de la voz, en cuanto en la filosofía de Platón los reales sensibles son sólo copias semejantes a las ideas, y por ello no son lo verdadero, sino sólo semejantes a lo verdadero o *verosímiles*, y no necesarios, sino contingentes, y por ello sólo *probables*, lo que no quita que sean ciertos, cuando son (Buroni, 1877, p. 117).

La opinión, entonces, no tiene forzosamente una connotación negativa. La opinión no deja de ser un conocimiento, por lo cual no significa forzosamente apariencia, sino que está vinculado, como de hecho señala Buroni, al estatuto ontológico de las cosas contingentes; y si las cosas contingentes están vinculadas a la verdad, de la misma manera la opinión lo está, por lo cual se entiende por qué la opinión es un estado subjetivo ante la verdad en la cual se inclina, por probabilidad, a lo que está más vinculado con lo verdadero: de ahí que las opiniones sean verosímiles. Es interesante

² No sólo publica la traducción del *Teeteto* de Platón, que se citará más adelante, sino que posee un opúsculo consagrado a la relación entre el filósofo ateniense y los protestantes: Buroni, 1866.

el apunte final de la cita traída a colación, en cuanto, de alguna manera, prefigura al actualismo de Gentile, el cual, a diferencia del platónico, que es trascendente, resulta, por contraposición, inmanente. Cuando las cosas contingentes son, son ciertas, ni más ni menos: cuando son actuales, son verdaderas, en definitiva. De esta manera, nos parece, hay tres acepciones para el término δόξα, todas vinculadas, a saber, (i) opinión, (ii) juicio firme o πίστις, y (iii) percepción (intelectiva). Buroni mismo se refiere a otros trabajos para dar cuenta de su posición filológica y cita a Stallbaum (1839, pp. 15-16, 20-21 y 121), a Bonghi (1895 [1847]) y a sí mismo, a saber, su traducción del *Teeteto*, así como sus *Nozioni di ontologia*. Para profundizar, habrá que revisar qué dice Buroni en su versión del *Teeteto*, pues la referencia al segundo es una amplia cita, con leves comentarios, a lo que afirma Stallbaum sobre el ser en Parménides y su relación con la filosofía de Rosmini (Cf. Buroni, 1878, pp. 51-60). En vez de este último, resultaría más provechoso recuperar la nota 3 a la versión del *Filebo* de Bonghi³, que Buroni cita de la primera edición (publicada en Nápoles en 1847), pero que se encuentra reproducida en la segunda (de 1895).

8

Ahora bien, en el *Teeteto*, Sócrates afirma que han buscado discurrir para encontrar qué significa ἐπιστήμη⁴, y recuerda que han admitido, él y Teeteto, que no se puede buscarla “en las sensaciones” (ἐν αἰσθήσει)⁵, sino en la actividad del alma por la cual ésta se ocupa sobre los entes (“πραγματεύεται τὰ ὄντα”)⁶. En este marco, Teeteto dice “Y esto se llama, como yo pienso, oh Sócrates, opinar”, “δοξάζειν” (Platón, *Teeteto*, 187a). Buroni redacta una extensa nota a este respecto, y vale la pena recuperar sus contenidos esenciales pues echan luz sobre su propia doctrina en torno a la filosofía

³ Bonghi fue un autor cercano a Rosmini, lo cual no significa que ahí estribe su enorme valía. Fue un conocedor y cultivador de la filosofía antigua de enormes vuelos, así como político destacado, para profundizar consultar Bianchi, (2010, p. 224.)

⁴ En su traducción, Fernando García vierte ἐπιστήμη como “saber”, en vez de como “ciencia”, como sí hace Buroni.

⁵ Aquí García traduce “en las percepciones”, lo cual volvería ininteligible la formalización que pretende Buroni, en cuanto la percepción, aunque efectivamente pueda referirse a las sensaciones, y se llamaría con rigor “percepción sensitiva”, podría implicar el equívoco de la “percepción intelectual”, que consiste en unir el elemento inteligible con el sensible a través del juicio existencial. Por ejemplo, al decir “esta flor existe”, se une el elemento ideal (el ser o existencia, en este caso) con la sensación de la flor atestiguada con los sentidos, dado que la existencia o el ser, como tal, no se encuentra “en las sensaciones”, sino en la mente, por lo cual en la “percepción intelectual” se dan cita ambos elementos.

⁶ García traduce “en aquella otra actividad que desarrolla el alma cuando se ocupa en sí misma y por sí misma de lo que es”. La traducción de Buroni es más clara a este respecto, pues, aunque es verdad que decir “los entes” y “lo que es” puede parecer equivalente, ya el texto griego indica con suficiencia que convendría decir “los entes”, sin más.

itálica. Comienza diciendo que de δοξάζειν proviene δόξα, que él traduce como *opinare, opinione*. De acuerdo con el propio *Teeteto*, δοξάζειν significa la resolución del alma que se expresa, al final de un proceso, como una sentencia, a la cual se llama δόξα. En efecto, Platón dice que el “discurso” (λόγος) que el alma tiene consigo misma “sobre lo que contempla” (περὶ ὧν ἄν σκοπῆ) es aquello que significa “pensar” (διανοεῖσθαι). Pensar es un “dialogar” (διαλέγεσθαι) del alma consigo misma. Pero este diálogo concluye con una “decisión”, por lo cual, cuando se “decide” (ὀρίσασα), lo hace determinando una “sentencia” u “afirmación”, de la cual ya no se mueve: y ella es la δόξα. De ahí que Buroni proponga:

no estaría mal que se dijera que δοξάζειν es *juzgar* y δόξα *juicio*, como, si recuerdo bien, traduce Cousin (decir *percepción* sería demasiado determinado), y como yo puse en el título de este párrafo [Segunda definición de la ciencia: saber es juzgar, ciencia el juicio verdadero o la opinión verdadera], y así puede entenderse casi siempre en toda la discusión siguiente donde se encuentra *opinar, opinión* (Buroni en Platón, *Teeteto*, p. 107).

Esta tesis es la que lleva a Buroni a afirmar, en su *Dell'essere e del conoscere*, que la δόξα es correctamente traducida como opinión, pero, como apunta de nuevo en su nota al *Teeteto*, lo es porque es conforme a la doctrina y terminología de Platón mismo, el cual reserva, y esto es lo que debe mantenerse con toda firmeza, que:

sólo a la mente (νοῦς) y al entender (νοεῖν) y sólo al grupo de las cosas inteligibles o ideas adscribe la ciencia y la verdad y la esencia: pero en la región más baja de las sensaciones y cosas sensibles, y de la διάνοια o reflexión sobre ellas, y de la percepción, no admitía más que lo verosímil y la opinión o la δόξα (Platón, *Teeteto*, p. 107).

Esta tesis procede, al menos de manera inmediata, de las anotaciones de Ruggero Bonghi. En efecto, la nota 3 referida por Buroni es un amplio compendio comentado, con enorme erudición, de la principal terminología de Platón. La δόξα para Platón es una facultad que se ordena a la aprehensión de los objetos sensibles, mientras que νοῦς está enfocado a lo inteligible, a lo que es siempre; pero si la δόξα es asimismo diversa de la ignorancia, y siendo, asimismo, un tipo de conocimiento, como se dijo, se trata de uno que está colocado por debajo del νοεῖν, pues este último está dirigido al verdadero ser. Platón así lo afirma en la *República*: la ciencia tiene como fin al ser, al que conoce tal como es; la δόξα tiene por objeto lo opinable,

pues si tuvieran el mismo objetivo, serían la misma facultad: la δόξα está a medio camino entre la ignorancia y la ciencia, lo cual se debe a que alcanza una realidad que no son las ideas, esto es el verdadero ser, ni el no ser: se trata de una realidad que es mezcla tanto de ser como de no ser (Cf. Platón, *Rep.*, 477b-479e), o síntesis de ambas, como diría Buroni en seguimiento de Rosmini.

Bonghi afirma que la δόξα resulta una suerte de “*percezione sensitiva*”, pero aquí, a decir verdad, parece que el filósofo napolitano redundante en los términos, pues más que sensitiva convendría llamarle intelectiva, en cuanto su misma explicación así lo pone de realce:

es decir, una percepción que venga enseguida de una sensación, y en la cual en tanto entra notablemente la operación intelectiva, en cuanto, según estos mismos filósofos [modernos], toda percepción es juicio. Esta misma es la condición de la δόξα platónica: la cual deriva de la δίανοια, facultad subordinada al νοῦς, en cuanto es percepción y, por tanto, juicio, y se origina de la parte sensitiva, en cuanto sigue a la sensación. Por lo que no hay otra cosa de verdaderamente común entre δόξα y *opinión*, sino que ambas indican una manera de cognición mucho menos cierta que no es la que es materia de ciencia (Bonghi, 1895 [1847], p. 29).

10

Así pues, en la δόξα, entendida como percepción (intelectiva) se dan cita el ser y el no ser, cuya mezcla ontológica es el mundo sensible, y debido a ello el conocimiento que se alcanza de tales entes no es nunca el de la certeza absoluta, objeto exclusivamente de la ciencia. Aquí aparece revelada, de manera fehaciente, el sentido que Buroni, sobre las hormas de Bonghi y Stallbaum⁷, quiere dar al término opinión o percepción (siempre y cuando se entienda como intelectiva): ésta se da sobre la percepción de los entes sensibles, y no es que sea incierta o de apariencia falaz, como a veces suele tomarse el término, sino porque, al no referirse a las “verdades necesarias” (*veri necessari*), que son las ideas y, por ende, objeto de la ciencia, “sino a las cosas reales, que ontológicamente son siempre inciertas, fluidas, mutables y sólo copias *verosímiles* de las ideas” (Buroni, 1877, p. 119). De esta manera, Buroni pone de realce que los pasajes que toma de la obra de Platón corresponden a la traducción que él propone, pero, además, y esto es lo más significativo, permiten visualizar la doctrina, que él llama itálica (doctrina en cierto modo implícita en Parménides), como se ha dicho, a todas luces en la obra del filósofo ateniense.

IV. El pasaje de la *República* en la interpretación buroniana

El primer pasaje lo recupera de la *República* (ya nos hemos referido a él, pero requiere profundizarse), toda vez que Sócrates se esfuerza por resaltar cuál es el carácter genuino del filósofo, que sitúa justamente, como es sabido, en ser amante de la Belleza; pero también el amante de los espectáculos, como, por ejemplo, de los cantos, se maravilla con los bellos coros o los bellos colores, pero, y esto es lo que quiere subrayar Sócrates, “la esencia de lo bello en sí su mente no la sabe contemplar, ni la sabe amar”⁸ (Platón, *República*, p. 119). Así pues, sin mediar traducción, Buroni transcribe: “τούτου μὲν τὴν διάνοιαν ὡς γιγνώσκοντος γνώμην ἂν ὀρθῶς φαῖμεν εἶναι, τοῦ δὲ δόξαν ὡς δοξάζοντος” (*República*, p. 476d), que puede traducirse así: “el pensamiento de aquel, en cuanto conoce verdaderamente, haremos bien en llamarlo conocimiento, mientras que el del otro, en cuanto se atiene a las apariencias, lo podemos llamar opinión”. Así pues, como ya se dijo, Platón establece la diferencia neta entre δόξα y ἐπιστήμη, y esta diferencia responde a los objetos hacia los cuales se dirige cada una de ellas, entendidas como facultades: los objetos son el ser real sensible (y, por ende, “percepción” en el sentido ya indicado), por un lado, y el ser, por el otro, y por esta razón Buroni brinda una traducción de la interlocución entre Sócrates y Glaucón que resultaría de provecho poseer en castellano, teniendo en cuenta que en este marco el traductor placentino traduce δόξα por percepción:

Sócr. Hace poco tú aceptaste que no es lo mismo ciencia y percepción (δόξα). *Glauc.* ¿Cómo alguien con cerebro (*testa*) podría considerar que es lo mismo lo infalible y lo falible? *Sócr.* Óptimamente”. Aquí ya se reconoce lo que decíamos arriba, que no puede darse el error en la intuición de las ideas, y el error siempre se da, cuando sucede, en la afirmación de lo real o en el juicio. Luego sigue: “*Sócr.* Y es manifiesto que hemos convenido entre nosotros que la percepción es algo distinto a la ciencia. *Glauc.* Diversa”. Y aquí hay que recordar cómo poco antes fue convenido también que se dirigen a objetos diversos, cada una según la propia virtud: ἐπ’ ἄλλω ἄρα τέτακται δόξα καὶ ἐπ’ ἄλλω ἐπιστήμη, κατὰ τὴν δύναμιν ἑκατέρα τὴν αὐτῆς. Por lo que concluye: “*Sóc.* Entonces, cada una de ellas ha surgido para hacer algo distinto, respecto a algo diverso. *Glauc.* Por necesidad.

Sócr. Ahora bien, la ciencia tiende ciertamente al ente, ¿conoce propiamente al ente tal como es? *Glauc.* Sí. *Sócr.* Y la percepción, ¿diremos nosotros que tiene como propio el percibir? *Glauc.* Sí. *Sócr.* Pero, ¿conoce ella lo mismo que la ciencia, y será una misma cosa el objeto de la ciencia

⁸ “αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ ἀδύνατος αὐτῶν ἢ διάνοια τὴν φύσιν ἰδεῖν τε καὶ ἀπάσασθαι”.

(γνωστόν) y el de la percepción (δοξαστόν), o esto es imposible? *Glauc.* Imposible por las cosas ya dichas y convenidas, puesto que otra virtud a otra cosa tiende, y percepción y ciencia son ambas virtudes, y otra cada una [a su vez], como dijimos. Por estas cosas no es posible que lo cognoscible y lo perceptible (γνωστόν καὶ δοξαστόν) sean lo mismo.

Sócr. En consecuencia, si lo cognoscible es el ente, lo perceptible ¿no será él algo distinto al ente? *Glauc.* Otro. *Sócr.* Pero, tal vez, ¿el no ente se percibe? ¿O es imposible también percibir al no ente? Piénsalo bien. El percipiente, ¿no contiene él la percepción sobre algo? ¿O es posible percibir y percibir nada? *Glauc.* Imposible. *Sócr.* Pero un qué, por cierto, percibe el percipiente. *Glauc.* Sí. *Sócr.* Ahora bien, el no ente no es un *qué uno*, sino más bien un *no uno* (o sea, nada) de manera muy recta se llamará. *Glauc.* Efectivamente así.

Sócr. Al no ente asignamos necesariamente la ignorancia, al ente la cognición. *Glauc.* Y justamente (alude a lo que dijo antes, p. 477a, ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνῶσις ἦν, ἀγνωσία δ' ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ μὴ ὄντι). *Sócr.* Entonces, ni el ente ni el no ente pertenece a la percepción. *Glauc.* No, ciertamente. *Sócr.* Así, percepción no sería ni cognición ni ignorancia. *Glauc.* No parece. *Sócr.* Entonces, ¿estará ella fuera de estas, superando a la cognición en claridad o a la ignorancia en oscuridad? *Glauc.* Ni lo uno ni lo otro. *Sócr.* ¿Te parece que la percepción es algo más oscuro que la cognición, pero más claro que la ignorancia? *Glauc.* Y mucho. *Sócr.* ¿Y colocada entre ambas? *Glauc.* Sí. *Sócr.* Entonces, la percepción sería intermedia entre estas dos. *Glauc.* Óptimamente.

Sócr. ¿Y no dijimos arriba que, si apareciera algún qué tal que fuese al mismo tiempo ente y no ente, éste yacería entre la entidad como tal y lo que no es ente (aquí alude a lo que dijo en la p. 477a, εἰ δὲ δὴ τι οὕτως ἔχει ὡς εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι, οὐ μεταξύ ἂν κείοιτο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ ἄ μὴδαμῆ ὄντος), y ni la ciencia sería para él, ni la ignorancia, sino lo que aparece intermedio entre la ignorancia y la ciencia? *Glauc.* Justamente. *Sócr.* Ahora, ¿aparece en medio de estas dos lo que llamamos percepción? *Glauc.* Aparece. *Sócr.* Ahora bien, como parece, quedaría por encontrar aquella cosa que participe de ambos, o sea, del ser y del no ser, y la cual no se pueda llamar con justicia ni exclusivamente uno ni exclusivamente lo otro, a fin de que, si aparece, nosotros justamente le llamamos *lo perceptible* (δοξαστόν αὐτὸ εἶναι ἐν δίκη προσαγορευόμεν), asignando los extremos a los extremos, y a los medios los medios, ¿no es así? *Glauc.* Así". Y enseguida demuestra que esta cosa intermedia entre el ser y el no ser, la cual se llama objeto de la percepción, o lo perceptible (δοξαστόν),

son los reales partícipes del ser y la idea, que no son más oscuros que el no ente ni más claros que el ente: “ἔχεις οὖν αὐτοῖς, ἦν δ’ ἐγώ, ὅτι χρήση, ἢ ὅποι θήσεις καλλίω θέσιν τῆς μεταξὺ οὐσίας τε καὶ τοῦ μὴ εἶναι; οὔτε γάρ που σκοτωδέστερα μὴ ὄντος πρὸς τὸ μᾶλλον μὴ εἶναι φανήσεται, οὔτε φανότερα ὄντος πρὸς τὸ μᾶλλον εἶναι” (Buroni, 1877, pp. 120-122).

La ἐπιστήμη es el tipo de conocimiento que versa sobre las ideas, es decir, sobre sus intuiciones, de manera que, por ello, no puede haber error en ellas, pues de lo contrario no serían necesarias. El error acaece en el juicio por el cual se afirma algo real: por ejemplo, que la cubierta del libro sea guinda, pero no sobre la idea de guinda. Diversamente, la δόξα no alcanza el conocimiento de las ideas directamente, sino que está entreverado con el no ser. Como se ha visto, paralelamente a la ontología platónica aquí plasmada, gnoseológicamente la δόξα es una mezcla, un mixto, una “participación”, entre ser y no ser. A nuestro juicio, las dos líneas clave para entender lo que resulta ser la “filosofía itálica” que propone Buroni son las siguientes: “En consecuencia, si lo cognoscible es el ente, lo perceptible ¿no será él algo distinto al ente?” (*República*, 478b) y “Entonces, ni el ente ni el no ente pertenece a la percepción” (*República*, 478c). Si sólo lo que es plenamente, en cuanto ser, puede ser cognoscible con igual plenitud, y lo que no es no puede ser conocido, y la δόξα no versa ni sobre una ni sobre la otra, pero es algún tipo de conocimiento, sólo queda que lo sea de lo que es partícipe (μεταξὺ) del ser y el no ser (“τοῦ εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι”), a lo cual se llama mundo sensible, o sea, lo perceptible o mundo de la percepción.

V. El pasaje del *Timeo* en la interpretación buroniana

Ahora bien, las distinciones efectuadas en la *República*, que pueden tildarse, a nuestro juicio, de ontológico-gnoseológicas, se complementan, y es la tesis buroniana, con las tesis que, a nuestro juicio nuevamente, pueden ser llamadas ontológicas del *Timeo*. En efecto, el primer pasaje que recupera el filósofo de Piacenza es aquel en donde Platón distingue entre el ente que siempre es (τὸ ὄν ἀεί), que no tiene origen (γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον), y el que no siempre es, sino que está sometido al devenir (τὸ γινόμενον μὲν [ἀεί], ὄν δὲ οὐδέποτε) (Cf. Platón, *Timeo*, 27d-28a). De manera inmediata, Platón afirma, sin dilación, que el ente que siempre es (o ingenerado, podría decirse) es aprehendido por la inteligencia racional, ya que siempre está en las mismas condiciones (“τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεί κατὰ ταυτὰ ὄν”), mientras que el mutable, dice Buroni, “es perceptible” (así ha venido

traduciendo *δοξαστόν*) “mediante juicio” (pues así ha traducido, como hemos visto, *δόξα*), pero, a diferencia de Reale, por citar su traducción más reciente del *Timeo*, Buroni entiende que el juicio susodicho está “mezclado con el sentido irracional” (Buroni, 1877, p. 123), y no, como dice Reale, lo opinable se da “mediante la percepción sensorial irracional”: “τὸ δ’ αὖ δόξη μετ’ αἰσθήσεως ἀλόγου” (Platón, *Timeo*, 28a). Aunque literalmente la versión de Reale es más acorde por mantener la literalidad del *μετὰ* (ya referido en la línea anterior), de todas maneras, la interpretación de Buroni puede salir airoso, en cuanto la percepción intelectual requiere de la información que los sentidos proporcionan sobre el mundo sensible, ya que son de la misma cuña, a saber, “se generan y perecen y nunca son plenamente ser”: la percepción, entonces, no puede darse al margen de la sensación, es decir, del elemento sensitivo, pero requiere, al mismo tiempo también, del elemento intelectual, y ésta sería, nos parece, la tesis de la “filosofía itálica”. Esto resulta sustancial para Buroni en cuanto que, en su interpretación de Platón:

14

al orden de lo perceptible refiere luego todo lo real, el cielo, el mundo, o con el nombre que se quiera, que es visible, táctil y corpóreo, y, por ello, sensible; y de lo real y lo sensible generalmente afirma que sea sólo perceptible mediante juicio con sentido (*δόξη μετ’ αἰσθήσεως*), colocando así una fuerte distinción entre él y las cosas superiores inteligibles por la mente (Buroni, 1877, p. 123).

En el *Timeo*, en efecto, Platón sostiene que las cosas generadas, que son precisamente las del mundo sensible, requieren una causa: todas las cosas que pueblan el mundo sensible han sido causadas, de manera que el artífice (*δημιουργός*) de cualquier cosa requiere, para causar, servirse de un ejemplar (*παράδειγμα*), el cual no es otro que aquello que siempre es. Lo que siempre es en acto no es otro que lo que Platón llama *ιδέα*. Lo que el artífice fabrica a partir del ejemplar ideal es bello, mientras que lo que hace a partir de un ejemplar generado, no lo es. El universo o mundo ha sido generado, en cuanto es visible, tangible y corpóreo, de manera que es a través de la percepción, o sea, de la *δόξα*, que se aprehenden mediante la sensación, como se ha dicho, de manera que, si es generado, lo haya sido a partir de una causa. Lo que corresponde indagar sobre el universo es, entonces, de qué ejemplares ha sido fabricado, esto es, si se trata del “ejemplar que es siempre del mismo modo e idéntico o de aquel que es generado (*πότερον πρὸς τὸ κατὰ ταῦτά καὶ ὡσαύτως ἔχον ἢ πρὸς τὸ γεγονός*)” (Platón, *Timeo*, 29a). Ahora bien, para Platón, puesto que el universo es bello y el demiurgo es bueno, entonces la respuesta es que ha observado al ejemplar eterno: “ὡς

πρὸς τὸ αἰδιον ἔβλεπεν”. Tanto que, como resalta el filósofo ateniense, el universo es la factura más bella que se haya dado, y el demiurgo el mejor de las causas: “Si, por tanto, el universo ha sido generado así, fue realizado por el artífice observando lo que se comprende con la razón y la inteligencia y que siempre es del mismo modo”⁹. Ahora bien, siendo así, el universo necesariamente es imagen (εἰκόνα) de algo más. Aquí es donde se inserta la interpretación de Buroni; en efecto, él cita, directamente en griego, el siguiente pasaje de Platón: “Por tanto, también en torno a la imagen y al ejemplar de ella, es necesario reconocer esto, que los discursos tienen una afinidad con las cosas mismas de las cuales son expresión”¹⁰. Precisamente por esta afinidad entre el discurso y los entes a los cuales se refieren, si tales entidades son estables e inmutables, de la misma naturaleza han de ser los discursos que a ellas se refieren: “Entonces, lo que es estable y saldo y que se manifiesta mediante el intelecto, conviene que sea estable e inmutable, al menos en la medida en la que se concede a los discursos que sean irrefutables e invencibles: de esto no debe faltar nada. En cambio, los discursos que se hacen en torno a lo que fue retratado sobre aquel modelo y que, por ende, es imagen, son a su vez verosímiles y en proporción a los primeros: en efecto, lo que en relación con la generación es la esencia, esto en relación a la creencia es la verdad”¹¹.

Buroni interpreta este pasaje específicamente distinguiendo, en el primer grupo, a los conceptos, que precisamente se vinculan con las Ideas: por ello es que sobre las Ideas no puede haber falsedad; por otra parte, en cuanto se refieren a las cosas sensibles tales conceptos (o discursos), al estar mezcladas con la sensación, son creencias. Así pues, Platón directamente afirma que hay un correlato entre οὐσία y ἀλήθεια, por una parte, y γένεσις y πίστις, por la otra. Pero Buroni asume, a nuestro entender, que son tres las dos series, a saber, (i) οὐσία, ἀλήθεια y ἐπιστήμη, y (ii) γένεσις, πίστις y δόξα. Explica el placentino: “como el devenir está supeditado al ser, así la creencia a la verdad: por lo que llama πίστις a aquello que de aquí en adelante llamara δόξα ἀληθής, siempre [referida a] la percepción de los reales” (Buroni, 1877, p. 124). La equivalencia entre δόξα ἀληθής y πίστις significa, a nuestro entender, que, cuando en el mundo sensible el estado

⁹ “ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ’ ἄριστος τῶν αἰτίων. οὕτω δὴ γεγενημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτόν καὶ κατὰ ταῦτα ἔχον δεδημιούργηται”.

¹⁰ “ὅδε οὖν περὶ τε εἰκόνοσ καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος αὐτῆς διοριστέον, ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὧν πέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας”.

¹¹ “τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦσ μονίμουσ καὶ ἀμεταπτώτουσ—καθ’ ὅσον οἶόν τε καὶ ἀνελέγκτοισ προσήκει λόγοισ εἶναι καὶ ἀνικητοισ, τούτου δεῖ μηδὲν ἐλλείπειν—τοῦσ δὲ τοῦ πρὸσ μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντουσ, ὄντουσ δὲ εἰκόνοσ εἰκότασ ἀνὰ λόγον τε ἐκεῖνουσ ὄντασ: ὅτι περ πρὸσ γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸσ πίστιν ἀλήθεια”.

de cosas es tal como se afirma que es, entonces hay una opinión verdadera y, por tanto, se puede creer que es así: como cuando se dice, por ejemplo, que lo que tengo delante es una flor: puesto que el mundo sensible está en constante mutación, no es posible afirmar que, toda vez que estoy frente a un objeto, este último es una flor, como sí sucedería, por ejemplo, con la idea de flor o la flor en sí; es verdadera tal afirmación, o sea, digna de crédito, toda vez que, cuando se profiere la afirmación susodicha, el estado del mundo sensible es como cual se asegura.

La confirmación de su interpretación Buroni la encuentra un poco más abajo, a saber, cuando Platón, sin mayores ambages, expresa su parecer con las palabras siguientes: “Si inteligencia y opinión (percepción) son dos géneros diversos, entonces existen verdaderamente estas cosas en sí, formas por nosotros no apresables con los sentidos y sólo pensables” (Platón, *Timeo*, 51d)¹². Así como sucede en el caso de la *República*, Buroni brinda ahora un par de traducciones a dos pasajes del *Timeo* que vale la pena poseer en castellano, y de acuerdo con las cuales su interpretación, fincada remotamente en las dos vías de Parménides en su *περί φύσεως*, confirmarían la continuidad de la postura de la “filosofía itálica”:

Ahora se debe admitir por cierto —continúa razonando *Timeo*—, que aquellas dos, la mente y la percepción, la intelección pura y la afirmación, son dos géneros inconfundibles, porque brotan separadamente y son de naturaleza muy diferente (δύο δὴ λεκτέον ἐκείνω, διότι χωρὶς γεγόνατον ἀνομοίως τε ἔχεται): porque uno se genera en nosotros por la doctrina, el otro viene de la persuasión (es decir, a aquella percepción que acompaña a la percepción y al juicio); uno es siempre con razón verdadera, el otro (que por su parte implica al sentido y al no ente) irracional; aquél es inmóvil de persuasión (y vuelve de hecho imposible dudar sobre el ser), éste es mutable (al mutarse el sentido y lo sensible); de éste, o sea, de la percepción, es partícipe todo hombre, de aquél, es decir, de la inteligencia pura, sólo los dioses, y poquísimos entre los hombres (p. 51e). Estando así las cosas —continúa—, se debe confesar que el primero (o sea, el ser y lo inteligible)

¹² “εἰ μὲν νοῦς καὶ δόξα ἀληθῆς ἔστων δύο γένη, παντάπασιν εἶναι καθ’ αὐτὰ ταῦτα, ἀναίσθητα ὑφ’ ἡμῶν εἶδη, νοούμενα μόνον”. En una digresión, Buroni argumenta que este pasaje demostraría de nueva cuenta, pues ya lo ha explicado antes en su obra, cómo Kant falsea los términos de su doctrina gnoseológica en relación a la etimología: noumenon no es lo oscuro e ininteligible, sino precisamente lo contrario, a saber, lo más claro e inteligible que puede haber en relación con la cognición. La razón, piensa Buroni, de que la filosofía alemana posea este equívoco, se debe a que se desarrolla en el seno del sensismo, por lo que “no hace ni hará nunca otra cosa que desenvolverse entre las tinieblas y laberintos del sentido, de lo opinable y el devenir, y nunca ha de llegar a la idea y al ser” (Buroni, 1877, p. 124).

es siempre del mismo modo y naturaleza, libre de nacimiento y muerte, que no admite en sí nada de extraño de ninguna parte, ni ella pasa a alguna otra cosa (nótese bien esto, sobre lo cual discurriremos de nuevo, que el ser está separado siempre y no está mezclado, y asiste a las cosas como a su alrededor, y también las impregna hasta las vísceras, pero no se mezcla con ellas), invisible a los ojos y no apresable por ningún otro sentido, a la que tocó contemplar sólo a la mente; el otro con el mismo nombre al primero y semejante a él, segundo, sensible, generado, siempre generado y en continuo movimiento, naciente en algún sitio, y de nuevo ahí se dispersa, perceptible por el juicio con sensación (δόξη μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν" (p. 52a). Y esto es lo real, llamado por nosotros término de la síntesis y la percepción, y completamente diverso a lo ideal, pero copulado con él mediante la síntesis (Platón, *Timeo*, 29b-c).

De estas últimas afirmaciones cabe decir algo, si bien conduce a la tesis de fondo que Buroni busca sostener en *Dell'essere e del conoscere* y que, por tanto, escapa, por razones de espacio, al objetivo de este trabajo: la "síntesis", que Rosmini viene a rehabilitar en la filosofía decimonónica, está afianzada en la tradición de la filosofía itálica: la síntesis permite la conjunción, pero no la confusión de planos ontológicos, mediante la percepción intelectual: cuando se afirma, como en el ejemplo mencionado, que lo que se tiene enfrente es una flor, se entrecruzan la idea de flor, la idea de subsistencia o de ser (puesto que, para afirmar que algo es o existe, se debe poseer la idea de ser) y la sensación de la flor sensible que aparece fenoménicamente a los sentidos. Pero, aunque se sinteticen en el juicio de subsistencia o percepción intelectual ambas dimensiones ontológicas, no se confunden: el ser permanece siempre en la mente, separado de los entes reales sensibles, y se une a ellos cuando es predicada la existencia por la mente:

No ha de creerse, cuando se habla de síntesis y conjunción del ser con las cosas sensibles y sentidas, que aquél entre en concreción con éstas para ser junto con ellas una naturaleza compuesta, mezclada en ciertas dosis y proporciones de ente y no-ente, del mismo modo que del cobre y el estaño al mezclarse se forma el bronce. No: ni siquiera una partícula de ser viene a mezclarse con las cosas de aquí abajo que nosotros llamamos reales, ni con alguna otra substancia más elevada del mundo, espíritu o cuerpo, porque todos son en su tela y naturaleza no-ente. El ser, para usar las palabras que poco antes Platón decía, no admite alguna cosa de extraño en su seno en parte alguna, ni entra jamás de ninguna manera a formar parte de una naturaleza extraña: οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν: el ser que entra en la síntesis intelectual y la cumple, y le da

la última forma, persiste siempre y continúa en el cielo elevado de la mente y de las cosas inteligibles e inmortales (Buroni, 1877, p. 124).

VI. Conclusión

18 La postura de que existe una filosofía itálica es ampliamente compartida por autores sumamente importantes de la Italia del siglo XIX. Tres de ellos han sido señalados en este trabajo: Mamiani, Rosmini y Buroni. Como se ha visto, el roveretano y el placentino proponen que el seno de la filosofía itálica tiene su núcleo en la distinción entre los ámbitos o dimensiones inteligible y sensible. De ahí que la teoría del conocimiento que proponen esté afianzada en la mencionada tradición o postura ontológica. Así se entiende, nos parece, que proponga Buroni, siguiendo a Platón, que hay dos facultades cognitivas diferenciadas, que son la *ἐπιστήμη* y la *δόξα*, pues cada una tiene un objeto diferente: el primero las realidades que son siempre y, por ende, son necesarias; el segundo las realidades mezcladas y que, por ende, se hallan sometidas al devenir. La *ἐπιστήμη* consiste precisamente en la cognición de las ideas, de los *νοητά*, que son las cosas que son genuinamente, es decir, las legítimas *οὐσίαι*, por lo cual la ciencia, con propiedad, para la filosofía itálica en este caso concretada en Platón, tiene como carácter propio la *ἀλήθεια*. Por su parte, la *δόξα* consiste en la cognición de las realidades sensibles, del *κόσμος αἰσθητός*, cuyo carácter, expresado con el término *γένεσις*, refiere claramente a su contingencia. Hemos visto que *δόξα* puede traducirse, de acuerdo con el filósofo de Piacenza, como *opinión*, pero también como juicio firme y libre de toda duda, por lo que vincula a la *δόξα* simple y llana con *πίστις* y *δόξα ἀληθής*; finalmente, *δόξα* también puede traducirse, como cuando aparece expresada por Platón como *δόξη μετ' αἰσθήσεως*, como percepción, específicamente como percepción intelectual, como lo hará la filosofía itálica decimonónica.

Referencias bibliográficas

- Bianchi, A. (2010). *Ruggiero Bonghi. Uomo politico, intellettuale, studioso del mondo antico*. Tored.
- Bonghi, R. (Ed.). (1895 [1847]). Note al Filebo. En Platón, *Filebo o del piacere. Dialogo di Platone* (pp. iii-cxxxij). Fratelli Bocca.
- Buroni, G. (1866). *Platone e i protestanti*. Tipog. All'insegna di Sant'Antonino.
- Buroni, G. (1877). *Dell'essere e del conoscere*. G. B. Paravia e comp.
- Buroni, G. (1878). *Nozioni di ontologia per introduzione allo studio della teologia*. G. B. Paravia e comp.

- Cordani, F. (2010). *Una grande cultura piacentina dimenticata*. Berti.
- Platón. (1973). *Il Teeteto ovvero della scienza* (G. Buroni, Trad.) Giulio Speirani e fig. Turín.
- Platón. (2018a). República. (R. Radice, Trad.). En G. Reale (Ed.), *Tutti gli scritti* (pp. 1068-1346). Bompiani.
- Platón. (2018b). *Timeo*. (G. Reale, Trad.). En G. Reale (Ed.), *Tutti gli scritti* (pp. 1348-1434). Bompiani.
- Radice, G. (1972). Buroni, Giuseppe. En AA.VV., *Dizionario biografico degli italiani* vol. XV, (pp. 458-459). Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Rosmini, A. (1997). *Saggio storico critico sulle categorie* (P.P. Ottonello, Ed.) Città Nuova.
- Rosmini, A. (2008). *Il rinnovamento della filosofia in Italia* (tomo II) (G. Messina, Ed.). Città Nuova.
- Stallbaum, G. (Ed). (1839). *Platonis Parmenides cum quattuor libris Prolegomenorum et commentario perpetuo*. Lehnholdiana.
- Tadini, S. F. (2010). *Il Platone di Rosmini*. Rubbetino.
- Tadini, S. F. (2020). Il rosminanesimo filosofico in Italia: Dopo Rosmini: dal 2 luglio 1855 al 1877. *The Rosmini Society*, I(1-2), 35-152.