
LA METAFÍSICA PLATÓNICO-ROSMINIANA DE GIUSEPPE BURONI

Giuseppe Buroni's Platonic-Rosminian Metaphysics

Jacob Buganza

Universidad Veracruzana

jbuganza@uv.mx; <https://orcid.org/0000-0001-7382-9723>

Recibido: 29 de junio de 2024

Aceptado: 28 de octubre de 2024

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol288.i1465.y2024.003>

RESUMEN: En este trabajo, el autor busca demostrar que la metafísica de Giuseppe Buroni, a la que puede tildarse de platónico-rosminiana, es una expresión de la filosofía cristiana perenne. Para ello, se recuperan las *Nozioni di ontologia* de las que se extraen sus planteamientos centrales. Ahí se encuentra la distinción ontológica prolijamente desarrollada, el tema de la unidad y la multiplicidad, la producción o creación desde el punto de vista de la teosofía y la demostración de la existencia de Dios.

PALABRAS CLAVE: Buroni, Rosmini, Tomás de Aquino, metafísica, idea, Dios

ABSTRACT: In this article, the author seeks to demonstrate that Giuseppe Buroni's metaphysics, which can be called Platonic-Rosminian, expresses perennial Christian philosophy. Therefore, he collected Buroni's central approaches from *Nozioni di ontologia*. Here, we can find an impressive metaphysical work about the ontological distinction, the matter of unity and multiplicity, the production or the creation from the point of view of theosophy, and the demonstration of God's existence.

KEYWORDS: Buroni, Rosmini, Thomas Aquinas, Metaphysics, Idea, God

1. INTRODUCCIÓN

Las *Nozioni di ontologia* de Giuseppe Buroni originariamente fueron publicadas como apartes en el periódico filosófico *Campo de'filosofi italiani*, y datan del año 1866. Desde la advertencia publicada en la primera edición, se señala sin ambages que la teosofía de Rosmini, en cuanto obra y doctrina filosófica, es considerada por el sacerdote de la Misión como la producción

más poderosa, especulativamente estimada, que haya aparecido después de la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino. Esta altísima apreciación, sin embargo, en nada obsta para que, de acuerdo con este autor, se puedan enmendar algunos pasajes del filósofo de Rovereto, sobre todo en cuanto a su expresión y no tanto en cuanto a su contenido: las tesis de Rosmini pueden ser sostenidas por todo aquel que esté convencido de la verdad de la filosofía del Aquinate, en cuanto expresan, en un lenguaje moderno, el núcleo central de la filosofía cristiana que ha pasado por la criba de la modernidad. En otras palabras, Buroni estima que sus *Nozioni di ontologia*, vueltas a publicar en segunda edición doce años después, o sea, en 1878, permiten visualizar cómo es que las metafísicas de santo Tomás y Rosmini poseen numerosos vasos comunicantes debidos, ciertamente, a que comparten tesis de la más genuina filosofía cristiana, cultivada por centurias, como aquella que numerosos Padres de la Iglesia sostienen con incontables argumentos y que heredan del más alto platonismo, a saber, que el ente ideal, como se le llama modernamente, o las Ideas sempiternas, como las denominan los tardo-antiguos, son las "razones eternas, estables e incommunicables de todas las cosas" (1878, pp. V-VII).

Resulta útil tener en cuenta que la segunda edición de las *Nozioni di ontologia* es publicada al año siguiente de que ve la luz la obra más importante del propio Buroni, a saber, *Del essere e del conoscere* (1877), de cuyos resultados se aprovecha sin duda. En efecto, en esta segunda obra el filósofo placentino demuestra cómo es que la filosofía de Rosmini es una continuación vigorosa de la fecunda tradición itálica representada por autores de la talla de Parménides y Platón. Haciendo eco de dicha tradición, Rosmini argumenta novedosamente a favor de la distinción irreductible, en términos modernos, del ser ideal y del ser real, cuyo vaso comunicante en último término es el ser mismo, con lo que trae de nueva cuenta a la discusión contemporánea la diferencia y vinculación entre el ámbito inteligible y el sensible. Es más, en el Proemio a sus *Nozioni*, Buroni recuerda las tesis de Dionisio el Areopagita y san Gregorio Nacianceno, de acuerdo con las cuales nos resulta prácticamente imposible separarnos de las imágenes sensibles y materiales para pensar las realidades inteligibles y divinas, puesto que el ser humano posee un comercio ineludible con las primeras. De hecho, las nociones de la ontología, aunque en sí mismas abstractas y científicas, poseen semejanza o similitud con los términos más terrenales fincados precisamente en el mundo sensible. No es de maravillar que los vocablos de los que se sirve la ontología, de manera precisa y científica, tengan por base metáforas enraizadas en lo sensible, especialmente en lo que se refiere al órgano de la vista. Es lo que sucede con los vocablos ver, intuir, entender, especie, idea, especulación, luz,

etcétera; por supuesto que, desde el punto de vista platónico, resulta más verdadero que las palabras convengan a las cosas inteligibles y secundariamente a las sensibles, por ejemplo, el hombre es prioritariamente la Idea y secundariamente o por participación el hombre real o singular. Pero desde el punto de vista de la ciencia ontológica, y haciendo caso a las dos autoridades traídas a colación por Buroni, no es posible pensar en tales conceptos sin su enraizamiento sensible. Esta posición empata con la manera en que se expresa la Sagrada Escritura, la cual, “para expresarnos los conceptos espirituales de la Verdad, la Gracia, la Beatitud, y también los de la Esencia de Dios y la Trinidad de las Personas, no encuentra palabra ni semejanza mejor que *Luz*” (1877, pp. 2-3)¹.

Precisamente la luz tiene sobradas semejanzas con el concepto nuclear de la ontología, esto es, el ser. La luz se encuentra en tres estados: el correspondiente al objeto luminoso mismo, que es la luz subsistente; la luz como dispersa o vibración de la luz subsistente, que es el acto de lucir; finalmente, la luz recibida y participada en los cuerpos opacos, pero iluminados por la primera. Es importante retener que la luz es concebida por Buroni como vibración y no como emanación (cf. 1877, p. 104), al parecer para evitar cualquier trazo con cualquier panteísmo, ya advertido desde la tardo-antigüedad por algunos neoplatónicos, no sólo cristianos, sino también paganos (cf. Buganza, 2024). Así pues, y retomando la semejanza con la luz ya señalada, para que el ojo vea es necesario que haya precisamente luz, pues no ve otra cosa más que la luz determinada en distintas variantes o variopintamente; lo mismo sucede con el ser, que es el objeto propio y formal del intelecto, en cuanto todas las cosas que conocemos las conocemos bajo el aspecto del ser o en cuanto poseen al ser. Es preciso entender qué cosa es el ser y no confundirlo con los “seres”, como vulgarmente se dice, y sirviéndose del lenguaje platónico contenido en el *Sofista*, Buroni subraya que el ser no es la piedra, la carne, el hombre y las demás cosas de la naturaleza visible, sino que estas últimas son “lo otro del ser”, puesto que se enmarcan en él, así como las letras impresas sobre la hoja no son la hoja, sino lo otro de la hoja. Siguiendo esta comparación, Buroni pone por escrito que el ser debe considerarse en tres estados análogos a los de la luz:

¹ La Luz es de importancia capital para Pseudo Dionisio, cf. *De coelesti hierarchia*, 2; y *De divinis nominibus*, 1, 4. Para una visión general de la metafísica de este autor cf. Buganza, 2023. Posteriormente se elabora toda una metafísica de la luz; ejemplo emblemático es Roberto Grosseteste: La luz tiene la característica de expandirse en todos los rincones y así, piensa Grosseteste, informa a todo ente material: “cuando la luz que es en sí simple, se multiplica un número infinito de veces, debe extenderse a la materia, que también es simple, en dimensiones finitas” (1942, p. 11).

1° El *ser* en sí y por sí subsistente en toda la fuerza del ser, que por ello se llama *Ens subsistens*, porque no es el *ser recibido* en otro sujeto, sino el *ser sujeto* por sí mismo, y esto corresponde al sol; 2° El *ser* tenido y participado en los entes finitos, los cuales tienen el ser y lo *reciben* más o menos, según su *capacidad*, pero no *son* el ser, como los cuerpos iluminados *tienen* la luz, pero no *son* la luz [...]. El *ser*, por tanto, en los entes finitos es *ser-predicado*, que se adapta sobre un sujeto que no es él, pero no es el *ser-sujeto*, como es Dios; 3° Pero, entre el ser por sí subsistente, que es Dios, nosotros necesariamente concebimos al ser en el momento intermedio que se departe, por decir así, de Dios y viene a caer sobre las substancias finitas, y las hace ser *entes*, como la luz radiante que se departe del sol viene a caer sobre los cuerpos opacos y los hace ser iluminados: y desde esta perspectiva intermedia el *ser* se podrá llamar, justa la semejanza asumida, si bien con locución muy impropia, la cual, en su momento, habrá de enmendarse, *ser-radiante* (1877, pp. 6-7).

Este último es el acto-puro que todavía no recibe determinación alguna y que Buroni considera que tiene sede en la mente, sobre todo en la Mente infinita, y que, desde el punto de vista de Rosmini, corresponde al *essere ideale*.

2. SER Y ENTE

Siguiendo las huellas de la tradición, remarcada ya por Cayetano, Buroni recuerda que “ente” es el participio del verbo “ser”, por lo que significa “lo que es”. Por su parte, “ser”, verbo en infinitivo, significa el acto de ser, pero sin circunscribirlo a un sujeto, esto es, a un ente: es más, este último requiere siempre al ser, pues “el ser es el acto del ente” (Tomás de Aquino, 1980a, I, 19, 2, 2)². Por último, “es” expresa el acto de ser en cuanto un sujeto lo ejerce, a saber, un ente. Por otro lado, es preciso distinguir al Ente infinito de los entes finitos: en el primer caso, el participio no es propiamente tal, sino total, o sea, el Ente infinito es el Ser (cf. Buroni, 1877, p. 11). El resto de los entes, que son finitos precisamente por no ser el Ser, “*tienen* el ser, o *participan* del ser, y en ellos el ser es *predicado*, no *sujeto*, y es el acto formal por el cual son entes, pero no es su substancia, y por ello en tales el *ser* no es en

² Aquí lo compara a la luz, como hacen otros muchos, diciendo que el ser es como el brillar de aquello que brilla, esto es, el ente.

toda la fuerza y virtud de ser, sino según los límites de su capacidad, o sea, de su substancia" (Buroni, 1877, p. 12). En suma, el Ente infinito "es" el Ser; el ente finito, por su parte, "tiene" o "participa" del ser.

Esto permite entender la composición metafísica o, en lenguaje rosmिनiano, la "síntesis primitiva" que constituye al ente finito, mientras que, en el caso del Ente infinito, hay más bien simplicidad. Todo ente finito es una síntesis entre "algo que" y "es", y esto incluye a las llamadas "formas simples" o angélicas tan bien trabajadas por Dionisio el Areopagita y santo Tomás, entre otros: los ángeles, en efecto, son formas inmateriales (contrariamente a lo que afirman Avicibrón y un enorme séquito de filósofos escolásticos medievales), pero no son entes por sí, sino que, a su modo, participan del ser, como las demás criaturas: estrictamente, el juicio en donde el sujeto ángel recibe el atributo de "es", no implica identidad: si se elimina o cancela, pues, el ser, ya no queda siquiera el sujeto. Por el contrario, en el caso del Ente infinito hay identidad entre sujeto y ser y, por ende, el juicio es analítico. Esta misma doctrina se aprecia recurriendo a los textos de santo Tomás. En efecto, los entes poseen o tienen el ser en correspondencia con su esencia. Así pues, el criterio de diferenciación entre los entes no es el ser, que es uno y común a todos, sino la esencia. En efecto, el ser es uno y común, pues la multiplicidad no viene de él, sino de la manera en que es participado, y esta participación es debida a la esencia de cada ente. En otro orden, el principio diferenciador entre los entes está en la esencia entendida como coprincipio del ente. Esto es lo que expresa el Aquinate cuando dice: "Esse, in quantum est esse, non potest esse diversum, potest tamen diversificari per aliquid quod est praeter esse" (1986, II, 52), y este *praeter esse* es la esencia, o sea, "lo otro del ser", que Buroni interpreta en sentido platónico siguiendo aquella fórmula tradicional del "no-ente". Esto es justamente lo que no se da en el Ente infinito, pues sólo Él posee el ser por esencia, siguiendo aquel lugar clásico de la *Summa theologiae* donde dice el Angélico: "Sicut illud quod habet ignem, et non est ignis, est ignitum per participationem; ita illud quod habet esse, et non est esse, est ens per participationem" (1950, I, q. 3, a. 1c).

El ser, tomado no en cuanto coprincipio del ente, sino ilimitadamente, es, para Buroni, siguiendo ciertamente las posiciones platónicas, semejante a la luz. Antes de conjuntarse a las cosas finitas, el ser es denominado "virtual", como suele llamarlo Rosmini, "porque es *virtualmente* o puede ser todas las cosas, y bajo tal aspecto es predicable a todas las cosas, y es el primer y universal *determinable* en cuanto es susceptible de cualquier determinación como la luz radiante" (Buroni, 1877, p. 20). Cuando el ser inhiere en los entes, entonces recibe la denominación de "formal" "porque él es el acto

por el que las cosas son" (Buroni, 1877, pp. 20-21); así se interpreta la frase tomista que dice que "illud quod est maxime formale omnium est ipsum esse" (Tomás de Aquino, 1950, I, q. 7, a. 1c). Todo ente está atravesado, de punta a punta, por el ser, que, en cuanto forma, hace al ente y a todas sus propiedades o inherencias. A este ser Rosmini lo denomina, siempre en la interpretación buroniana, como "inicial", "porque sin éste no se conciben los términos, y es el sujeto dialéctico antecedente de todos los términos, cualesquiera que sean" (Buroni, 1877, p. 21). Más complejo es el ser como "determinación universal", pero en suma significa el ser como el grado de entidad que cada cosa encierra, tomando esta determinación no en sentido pasivo, sino activo, es decir, como acto, análogamente a como la luz que ilumina los cuerpos opacos no es que ceje en su actividad debido a las dimensiones de tales cuerpos, sino que estos últimos no son capaces de apresar en sí a toda la luz: así, el ente, en cuanto en él se determina el ser, no lo agota, no lo encierra totalmente en él, sino que lo recibe limitadamente sin que su actividad máxima se vea disminuida.

3. UNIDAD Y MULTIPLICIDAD

Con las distinciones anteriores es posible afrontar el problema máximo de la ontología, de acuerdo con la filosofía de Rosmini y que Buroni glosa lúcidamente. En efecto, este problema parte de una necesidad humana por reducir todo a la unidad del ser, y aunque se revela sobre todo en el ámbito cognitivo, es, antes que nada, un problema ontológico, pues todo ente en último término se reduce al ser. Y el ser es, a su vez, una "naturaleza" simple, única, indivisible que, en sí, no admite pluralidad, y sólo se concibe intelectualmente, pues ningún sentido corpóreo siente o percibe al ente en cuanto tal, sino que «el acto de ser, por el que la cosa es ente, sólo lo ve la mente» (Buroni, 1877, p. 23). El problema de la ontología consiste, en estos términos, en "conciliar esta unidad del ser con la multiplicidad de las cosas, y la multiplicidad de las cosas con la unidad indivisible del ser" (Buroni, 1877, p. 23). Según Buroni, el ser es uno en sí, pero es dialécticamente múltiple en sus términos extrínsecos, y precisamente las mentes finitas sienten o perciben estos últimos: en el caso humano, esto sucede originariamente a través de los sentidos. Sin embargo, aun cuando se experimente la multiplicidad, por ejemplo, a través de los sentidos, con su mente los entes inteligentes creados conciben la unidad. Es frecuente encontrar en la obra de Buroni el ejemplo del cuarto oscuro en el que entra un rayo de luz. No es el cuerpo en sí mismo, que en su naturaleza es opaco, lo que ve el ojo, sino el rayo de

luz que impacta y se refleja en el cuerpo. En este sentido es que los objetos opacos son términos extrínsecos e impropios de la luz, de guisa que la luz es lo propiamente visible desde el punto de vista formal del ojo, y es por ella que las demás cosas son vistas, y así como la luz es una sola, también lo es el ser. Efectivamente, así como en todo lo visto se halla la luz, de la misma manera en todo lo conocido se halla el ser. Siendo así, ni la luz ni el ser se dividen propiamente en cuanto tales, sino los entes que son tales por el ser: "Cualquier cosa que piense la mente, tanto en el orden de las ideas como en el de las realidades, no piensa más que ser, pero ser variamente figurado y determinado, por lo que el ser se vuelve dialécticamente frente a la mente todas las cosas e ideas, aun cuando permanece siempre separado de todas las cosas y sin mezclarse e impasible" (Buroni, 1877, p. 27). De acuerdo con Buroni, Rosmini denomina a estas concreciones del ser con el nombre de *passioni dialettiche* (santo Tomás les llama *modi*), las cuales son negativas si se trata de visiones limitadas de nuestra mente, y positivas si se trata de términos fuera de la esencia del ser, pero que participan de él, como hombre y piedra, evitando el equívoco de la expresión, de origen aristotélico, de *passiones del ser*, pues tal equívoco podría conducir al panteísmo. Las pasiones dialécticas positivas indican que algo está fuera de la esencia del ser para evitar que se confunda con el ser mismo, que no es, él mismo, hombre o piedra, pues las cosas no son la esencia del ser, "ni el ser es el sujeto real único de las cosas, que están fuera de él y son otro" (Buroni, 1877, p. 30). Así se entiende que las cosas reales, "que son los términos extrínsecos del ser, son otro en relación a él, y el ser uno no se puede tener por el sujeto real de las múltiples cosas, sino sólo dialéctico" (Buroni, 1877, p. 31). Recuperando la metáfora de la luz, "viendo con la mente las cosas finitas reales, no son ellas a las que propiamente vemos, sino al ser variadamente por aquéllas y según ellas figurado y determinado, y a cada una de ellas relativamente ajustado" (Buroni, 1877, p. 31). Así pues, el ser es el sujeto dialéctico de la pluralidad, y esta última congrega las pasiones dialécticas del ser. En suma, los entes son tales precisamente porque, como dice el platonismo, participan del ser, de manera que locuciones como "este hombre es ser" significan que, en cuanto términos extrínsecos del ser, en este caso se concreta en un hombre, pero este último no es el ser, pues no es equivalente a la esencia del ser. Por tanto, "el ser está en las cosas, pero no es tales cosas" (Buroni, 1877, p. 33).

Haciendo eco de doctrinas platónicas y neoplatónicas, el ser, prescindiendo de sus determinaciones o términos reales, no es una pura nada, sino al contrario, es virtualmente todas las cosas. Efectivamente, aun cuando pueda decirse que el ser virtual es determinable, en cuanto es capaz de recibir infinidad de términos, estos últimos no le agregan nada, sino a lo sumo el

límite y la negación, lo cual interpreta Buroni no como un verdadero agregar, sino como un quitar. El límite no disminuye nada al ser mismo, sino que dialécticamente se le agrega el término extrínseco que tiene carácter limitado. A la luz de esto puede interpretarse que diga: "y las cosas y perfecciones finitas en el devenir que hacen al ser, no agregan, de ningún modo, nada al ser, sino que adquieren el ser que no tenían primero, es decir, el ser se les agrega más bien a ellas, como millares y millares de objetos iluminados, sean ellos diamantes o rubíes, no acrecientan en nada a la luz, sino que a ellos se suma y agrega la luz que por sí era" (Buroni, 1877, p. 35). Siendo esto así, las cosas no agregan nada al ser, sino que este último es requerido por aquéllas; es más, sin el ser no pueden ser siquiera pensadas. La tesis central, entonces, es que el ser, al dividirse de sus términos extrínsecos, no se pierde, sino que sigue siendo virtualmente. Así se entiende que el Angélico escriba: "cuando digo ser del hombre, o del caballo, o de otra cosa, este mismo ser es considerado como formal y recibido, no como algo al que le compete ser (*cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cujuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse*)" (1950, I, q. 4, a. 1, ad. 3m). En este sentido, el ser virtual es actualísimo en sí mismo, de suerte que, merced a él, el ente concreto viene a ser lo que es, y lo hace limitadamente, ya sea como hombre, como caballo, etcétera. Y esto se prueba por contraposición; en efecto, si fuera pura potencia, por el contrario, no sería ser, sino materia, y todavía más, *materia prima*, pues sería potencia para recibir el acto, mientras que el ser es, por el contrario, el acto mismo. Sólo desde una perspectiva dialéctica, sostiene Rosmini, se puede hablar del ser como *materia universale*, o sea, como *primo determinabile* (Rosmini, 2011, n. 439). Buroni no está de acuerdo con esta locución. El ser se asemeja más bien al océano en el que pululan todos los peces: gracias al mar estos últimos son; sin él, dejan de ser y, sin embargo, el mar permanece, pues es, por analogía, el ser mismo. Y esta misma analogía permite entender por qué el ente no es el ser, sino lo otro del ser, de la misma manera que el pulpo no es el mar, sino otro del mar, y que aquél depende de éste.

Es en el marco del problema de la virtualidad que algunos equívocos tienen lugar al momento de asociarla con el ser, específicamente cuando se habla de ser posible; en otro orden, y aquí Rosmini es clave para vislumbrar el problema en toda su profundidad, hay que aclarar en qué sentido el ser virtual es llamado posible. En efecto, el rosetano considera que el término posible tiene dos acepciones diferentes. Posible puede ser la cualidad del ser virtual, por el que se entiende que el ser es susceptible de recibir sus términos. Por otro lado, posible puede ser la cualidad de los mismos términos, por los cuales se habla de entes posibles: lo son en cuanto pueden recibir el ser (Rosmi-

ni, 2011, n. 403)³. “El ser virtual se puede decir *posible* en el primer sentido, no en el segundo. Pero como la palabra *posible* parece que se toma más comúnmente en el significado de cosa que todavía no es, pero que puede venir a ser en acto, entonces es que aquel título, dado por Rosmini a su ser ideal luz de la razón, hizo escándalo y equívoco a muchos” (Buroni, 1877, p. 47). Ser posible significa, en el primer sentido, el ser razón de los posibles. Así, todo existente cae bajo la razón de posible; además, todo ente existente requiere haber sido antes, naturalmente, posible. Así se comprende que el ser virtual se denomine posible, pues todo ente es tal por caer, en cuanto posible en el orden finito, en el ser. Tomando precisamente por base que la materia requiere de la forma para ser *materia determinata*, Buroni rechaza que el ser pueda denominarse “materia universal”, pues es la forma la que ilumina a la materia, como suelen decir los platónicos; “por tanto, se debe llamarlo *forma universal* en vez de *materia universal*. Materia universal es también el ser de Hegel, que es el devenir (*prope nihil*) de todas las cosas, no nuestro ser actualísimo” (Buroni, 1877, p. 51)⁴.

Para finalizar este apartado, es preciso insistir en que, aun cuando Buroni tiene en cuenta la posición rosminiana ampliamente conocida que sostiene que al ser se predica unívocamente de Dios y las criaturas, no en el sentido de que sean existencias equivalentes, puesto que, para Rosmini, el ser de Dios y el ser de las criaturas difieren totalmente, sino a que, en cuanto al significado de las expresiones Dios es o existe y el mundo es o existe, el hombre entiende el predicado de la misma manera. Para Buroni, Dios evidentemente no cae bajo el género o el universal del ser, sino que está por encima de él, como sostienen los platónicos, mientras que las criaturas están por debajo del ser y se vuelven tales por participar de él. El ser virtual es tal porque sus términos eventualmente participan de él; en cambio, Dios no cae bajo tal virtualidad. El ejemplo del placentino es formidable: del hombre del que se pintan varios retratos se predica el concepto de hombre en un sentido propio y pleno que no corresponde unívocamente a la predicación de sus retratos. La predicación a estos últimos es posterior, inferior y deducida, mientras que en el Primero es ejemplar, por lo que no hay “comunanza” entre uno y otro, sino analogía. “Aun cuando se pueda decir del ser virtual

³ Ahí dice: “Se puede tomar lo posible como una cualidad del ser *virtual*, y no expresa otra cosa que su misma *virtualidad*, y así, por *ser posible*, se entiende *el ser indeterminado que tiene la susceptibilidad para recibir los términos*. O bien se puede tomar lo *posible* como una cualidad de los *términos* mismos, y entonces *una entidad posible* significa un término del cual el ser es susceptible”.

⁴ En este sentido, al menos por la locución, Buroni se pliega más al Aquinate que a Rosmini, aun cuando está de acuerdo con este último en la doctrina.

que es la forma ejemplar de los entes subsistentes (de aquella manera que el aspecto del hombre verdadero es forma ejemplar respecto a los múltiples retratos que se extraen de él), y tenga, por ello, respecto a aquéllos razón de universal, no es forma ejemplar de Dios, y por ende en relación a este último no tiene razón de universal" (Buroni, 1877, p. 143). ¿Qué sucede, entonces, al hablar de ente infinito y finito, del ente por sí y del ente participado? Dios está por encima del ser en universal, en definitiva, para usar el lenguaje rosminiano, mientras que los entes participados están por debajo de él. Dios es, para usar la metáfora solar, como el sol mismo, y los cuerpos iluminados son aquellos que reciben la luz, que es el halo que proviene de Dios, pero no son el sol y están por debajo, bajo la perspectiva de la luz, del halo, mientras que el sol está por encima del halo en cuestión. Así pues, no se contraponen el Ente infinito y el finito, porque se sitúan en planos ontológicos diferentes. La distinción entre Ente infinito y entes finitos es *sui generis*, dado que el ser no es un género común entre Dios y las criaturas para la tradición aristotélica y tomista. Que de Dios se predique que es o que existe, hay que entenderlo infinitamente, o sea, por encima de cualquier grado o medida, de guisa que, aunque haya analogía entre uno y otro, no hay "comunanza" genérica de ningún tipo. El ser, como dicta la tradición tomista, no es género, pues ninguna diferencia puede venirle de fuera; pero sí puede ser universal en relación con los entes finitos, en cuanto cada ente está precontenido en el universal, y todas las eventuales diferencias se encuentran en su seno. Por ello, en Dios no puede hablarse del género del ser, pero tampoco del universal.

4. LA PRODUCCIÓN DE LA MENTE DE DIOS *AD EXTRA*

En las *Nozioni di ontologia*, Buroni expone la doctrina tomista-rosminiana de la primera producción de la Mente de Dios *ad intra* y *ad extra*. Por la primera se entiende a Dios mismo en cuanto reflejo inmediato del Padre, a saber, el Verbo, que en términos filosóficos se denominaría Objeto absoluto. Por la segunda se entiende la primera producción, que Rosmini denomina "la cognición divina del ente finito posible" (2011, n. 461), lo cual Buroni busca, en vistas a la mayor precisión, denominar "cognición divina de la posibilidad de los entes finitos" o "del ser participable por los entes finitos" (Buroni, 1877, p. 71, nota 2), que corresponde a la criatura. En la abstracción divina, de la que habla abundantemente santo Tomás, es decir, puesto que todas las cosas son tales en cuanto son conocidas primeramente por Dios en su esencia, se sigue que toda criatura es inicialmente conocida por Dios en Él mismo, pero sin que ello conduzca a confundir, en un segundo momento,

el ser de la criatura y el Ser de Dios, el cual, como dicta la fórmula clásica, es Él mismo, mientras que en aquél es siempre participado (el dispositivo teórico fundamental de tal distinción no es otro que la que corre entre Dios y divino, cf. Ricci, 2005, pp. 82-83). Esto permite comprender por qué Rosmini escribe que el ser inicial que conciben las mentes finitas “existe por el acto de la Mente y delante a la Mente sin ser la Mente misma. El acto de la Mente la creó observando en el Objeto absoluto en sí subsistente (el Verbo), pero no es el Objeto absoluto y en sí subsistente [...]. Por esto, y según todas estas explicaciones, se dice que el ser inicial es algo del Verbo divino, que es una pertenencia suya” (Buroni, 1877, p. 71, nota 2). Esto permite entender cómo es que el ser inicial, que captan las mentes finitas, depende del Ser absoluto objetivo, pero no son equivalentes, de manera análoga a como el ser de la criatura depende del Ser de Dios, pero no se confunden entre sí, pues aquél es ya otro en relación a Éste. Y, sin embargo, queda algún trazo del Fundamento, es decir, mantiene algunas propiedades divinas, como la objetividad, la inteligibilidad, etcétera, fundamento de la distinción entre divino y Dios.

Lo anterior se vincula al difícil e interesante tema de la imaginación divina, que Rosmini retoma de la imaginación intelectual humana que aparece descrita en el *Nuovo saggio* (Cf. Ricci, 2005, p. 85). Buroni insiste con argumentos que no sólo es imaginación, sino ideación. En efecto, este acto divino consiste en la delimitación de la esencia de cada ente, como hace el geómetra al trazar la figura en el plano: la imaginación o ideación es el mismo acto creador en cuanto delimita a cada ente mediante su esencia específica: la idea de cada cosa se vuelve, además, el modelo al cual se ajustan, desde una perspectiva platónica, los entes reales subsistentes. Así se comprende que, para Rosmini, imaginación divina y abstracción divina son dos operaciones diferentes (cf. Rosmini, 2011, n. 462), en cuanto a su concepción, aunque en cuanto a su realización sean simultáneas. Por la abstracción divina se separa el Objeto absoluto, en terminología rosminiana, pero es visto este Objeto como principio o inicio del ser, mientras que la imaginación divina limita al término real en cuanto especifica a cada ente, actos que reciben *grosso modo* el nombre de creación. Buroni apunta que ciertamente hay analogía entre la imaginación del hombre y la de Dios, pues sólo a partir de la primera puede formarse una cierta noticia de cómo obra el Creador: en Dios propiamente no hay facultades o potencias distintas a su esencia, la cual es “el Ser, todo el Ser. Por ende, si imagina un *ente finito* conviene que este nuevo objeto sea un verdadero ente en sí completo, no accidente o modificación o pasión o signo, como son las imágenes del hombre” (Buroni, 1877, p. 76). En efecto, el conjunto de estas ideas o *exemplares*, para usar el lenguaje dio-

nisiano-tomista⁵, son el Ejemplar del mundo que precede lógicamente a la existencia extrínseca de las criaturas: de ahí que Buroni se incline por llamar a esta segunda operación divina con el nombre de “ideación divina”. Todos los entes son conocidos por Dios en tanto se conoce Él a sí mismo; y este conocimiento es perfecto, en cuanto conocer de manera confusa o imperfecta a un ente particular significa conocerlo sólo en cuanto ente, que es lo más común, se sigue que Dios conoce de manera específica a todo ente:

Preexisten, pues, en Dios todas las cosas, no sólo en lo que tienen en común, sino en lo que las distingue y, por consiguiente, puesto que Dios contiene todas las perfecciones, la esencia divina se compara con la esencia de las criaturas, no como lo común con lo propio, por ejemplo, la unidad con los números o el centro con los radios, sino como el acto perfecto con los actos imperfectos (Tomás de Aquino, 1950, I, q. 14, a. 6c)⁶.

Así pues, para Buroni, en seguimiento de Rosmini, Dios realiza la abstracción por la que observa su participabilidad en general y, por otra parte, imagina o idea la manera en que cada *res* puede participar individualmente de lo que en general es participable. La perfección de la criatura, como afirma Suárez, que es un ente *ab alio*, está limitada por su género mismo, que en su lenguaje también significa que es *per participationem* (1960, d. XXVIII, sec. III, 8), mientras que la perfección de Dios se da por esencia. El conjunto, pues, de estas ideas, que son las maneras concretas en que cada esencia puede participar del ser creado, es el Ejemplar del mundo, en donde cada ente concierta con el resto.

Existe un tercer acto de Dios que tanto Rosmini como Buroni llaman “síntesis divina” (cf. Rosmini, 2011, n. 463). Este tercer acto presupone lógicamente los dos anteriores, pues con la abstracción divina obtiene Dios el ser inicial, con la imaginación divina o ideación al real finito, y con la síntesis divina

⁵ Idea puede tener dos acepciones, a saber, como ejemplar, precisamente, que es el tipo a partir del cual se produce la cosa subsistente, y como imagen o semejanza en la mente creada de la cosa conocida a través de los sentidos. Buroni lo dice así: “la imagen es posterior y deducida de la cosa como retrato; en cambio, el ejemplar es anterior y como prestando a la cosa su tipo” (1877, p. 134).

⁶ “Et sic omnia in Deo praeexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea secundum quae res distinguuntur. Et sic, cum Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas; sed sicut perfectus actus ad imperfectus”.

une los dos actos anteriores: esta última es propiamente la creación del ente finito, por lo cual dice Rosmini que la síntesis divina “hace, pues, dos cosas, produce al mismo tiempo las *esencias* o *ideas*, y a los *entes finitos*” (2011, n. 463). Por supuesto que el acto creador de Dios es, *quoad se*, uno solo, como uno solo es Él en su simpleza; *quoad nos* se distinguen estas diversas fases, pues son racionales, y la razón incluye siempre el paso de un punto a otro en etapas. Uno solo es, por ejemplo, el ente finito, mas compuesto de esencia o cosidad y ser. El acto creador es caracterizado, usando la analogía de la razón humana y la manera en que está expuesto el Génesis (“y Dios dijo”), como un juicio sintético, mediante el cual el Creador atribuye el ser a una cosa, a una esencia, “y conjunta la cosa (por sí primeramente imaginada, como se dijo antes) con el *acto de ser*, y afirma que la cosa es” (Buroni, 1877, p. 83). El acto creador es uno solo y, por ende, no es que la cosa exista antes de ser creada, como pareciera sugerir el esencialismo, sino que al crear Dios abstrae e idea lo que con la síntesis viene a ser. En este sentido parece que podría entenderse la sentencia de santo Tomás, no traída a colación por Buroni, que dice: “Por el hecho mismo de atribuir ser a la esencia, se dice que se crea no sólo la existencia, sino también la esencia misma, porque antes de poseer la existencia no es nada, si no es por ventura en el entendimiento del Creador, y allí no es criatura, sino esencia creadora” (1980b, q. 3, a. 5, ad. 2m)⁷. El acto único e indivisible por el que Dios crea puede ser denominado, en términos filosóficos, como “entificar” (literalmente, hacer ente) y permite distinguir entre Dios y el Ser, siendo este último la causa-acto y el primero la causa-sujeto: en efecto, Dios es Sujeto, mientras que los entes creados son tales por ser partícipes del ser entendido como causa-acto. Sólo en el caso de Dios el ser-acto y el ser-sujeto son equivalentes, pues el ser le es esencial a Él; es más, Él es el mismo Ser, como diría santo Tomás. No se separan de ninguna manera, como sí pueden separarse las criaturas, esto es, el ser puede eventualmente no hacer partícipe al sujeto y, por ende, eventualmente deja de ser ente; pero el ser, de ninguna manera, parece o anula, aun cuando las criaturas dejen de participar de él. Lo que parece es, en definitiva, lo real finito, pero no el ser.

Algo análogo sucede en el caso de la criatura humana, en la cual se aprecian tres actos que corresponden a los anteriormente descritos. Estos actos se

⁷ “Ex hoc ipso quod quidditati esse tribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas crean dicitur: quia antequam (quidditas) esse habeat, nihil est nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura sed creatrix essential”. Esta es la razón por la que Suárez sentencia que la esencia tomada aparte no es algo, “ipsam entitatem essentiae omnino nihil esse” (1963, d. XXXI, sec. II, 5 *in fine*). Dios conoce las esencias en cuanto potencialidades, pero la potencia absolutamente no es nada, para Suárez.

deben precisamente a que, como asienta la Revelación, el hombre es *imago Dei* y, por ende, “la criatura imite al Creador”. El primer acto, que es la abstracción divina, corresponde al primer acto del entendimiento humano, a saber, la intuición, el cual tiene por objeto al ser inicial susceptible de determinación infinita, determinación que, en lenguaje platónico, se denomina participación. Este ser inicial no es Dios, justamente, aunque eventualmente pueda conducir a la reflexión filosófica a alcanzarlo, pero Rosmini constantemente se guarda de efectuar esta equivalencia. El segundo acto, el de la imaginación divina, corresponde a la facultad sensitiva, mediante la cual las sensaciones, los fantasmas y las formas concretas entran en el alma, pues todas ellas tienen como carácter universal el ser concretas. Por supuesto que la analogía, en cuanto proporcionalidad, es extrínseca, puesto que el hombre, por su facultad sensitiva, sólo aprehende lo más exterior y superficial de las cosas sensibles, mientras que la Mente de Dios penetra en lo más íntimo de ellas pues es, de hecho, su Artífice, “mientras que nuestra sensibilidad tiene mucho de pasividad, si bien no es del todo pasiva, como se cree, porque, según el adagio de la Escuela que dice *sensus in actu est sentitum in actu*, la actividad del alma sensitiva pone en acto lo sentido *como tal*, que no es tal precisamente sino por la actividad del sentiente” (Buroni, 1877, pp. 86-87)⁸. El acto de la síntesis divina corresponde, en el hombre, a la percepción intelectual, que para los rosminianos es el juicio por el cual el sujeto atribuye el ser a lo real sentido (“la cosa es”). La dificultad estriba en entender que el ser en cuanto tal es algo que intuye la mente y que, en consecuencia, se requiere de ella para poder atribuir el ser; y puesto que el ente es lo que participa de ser, se sigue que el ente requiere de la mente para ser precisamente ente.

Ahora bien, el ser virtual intuido por las mentes finitas signa la relación primera e inmediata entre estas últimas y Dios, aunque intuir tal ser no significa intuir al Sujeto, o sea, a Dios; se intuye la idea de ser virtual como un acto separado del Sujeto, aunque eventualmente convengan entre sí: puede suceder que el razonamiento humano se dirija a establecer la necesidad de que el acto requiere un sujeto y, así, alcanzar, siempre mediatamente, a Dios. Ante una posible objeción, Buroni afirma que “el ser en la primera intuición es *apresado* simplemente, y no también *visto* como algo fuera de la mente, ni *juzgado* como relación, porque el acto primero de la mente es la simple aprehensión y no el juicio” (Buroni, 1877, pp. 114-115). El sujeto inteligen-

⁸ Aquí se encuentran huellas, nos parece, del escotismo que también se puede rastrear en el rosminianismo y, en consecuencia, en la metafísica de Buroni. El texto fundamental hoy en día: Soliani, 2012.

te capta hasta después el fundamento del ser inicial, de manera que en su intuición primigenia no cae el Sujeto primero o fundamental. El ser inicial es, como dice Buroni, un firmamento colocado entre las criaturas y Dios que anula por completo el panteísmo: “Santo Tomás lo llama *divina semejanza*, de la cual participan más o menos todas las criaturas, pero no por ello las criaturas participan del ser propio de Dios, porque Dios es el Ser subsistente imparticipable, y el ser divino participable del que se trata no es Dios” (Buroni, 1877, p. 116). En efecto, la causa del ser inicial no es otra que Dios, por lo cual hay cierta semejanza entre Él y la criatura, la cual se establece en que el Creador es principio primero y universal de todo el ser, pero la distancia entre el ser creado e increado es inmensa. Siguiendo lo más granado de la tradición neoplatónico-cristiana, Buroni asegura que “Dios no es verdaderamente aquel ser intuido que nosotros intuimos y que es toda la esencia del ser, sino infinitamente sobre el ser de una manera incomprensible, y Principio soberano y supereminente en relación a aquél: por lo que Dionisio, y después de él San Buenaventura en el cap. 7 del *Itiner.*, llaman a Dios *superens, superdeus, superessentia*” (Buroni, 1877, p. 116), lo cual se entiende, por ejemplo, afirmando que Dios, al aseverarse de Él que es el ser, el sujeto supera infinitamente al predicado y, por tanto, no es equivalente al ser virtual intuido por la inteligencia creada. Más bien, puesto que Dios está por encima de estas categorías, tiene tal potencia que entifica a las criaturas mediante el ser. En palabras más metafóricas, Dios es análogo al sol, y la vibración luminosa de este último astro ilumina lo opaco: así pues, la luz no es propiamente el sol, sino aquello mediante lo cual este último ilumina los cuerpos opacos. De la misma manera, Dios entifica a las criaturas mediante el ser.

5. LA DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Las *Nozioni di ontologia* de Buroni no pretenden desarrollar toda la teología que se desprende de las posiciones del Aquinate y el roveretano, sino sólo servir de base para ella. La ontología tiene esta noble labor, ni más ni menos. Buroni, quien conoce con mucha exactitud estas tradiciones, recurre a la cuarta vía tomista para demostrar la existencia de Dios, pero mediada por la filosofía rosminiana. En suma, la vía sostiene que, puesto que en las criaturas se encuentran perfecciones, y estas últimas no se las han dado a sí ellas mismas, es preciso que sean producidas por algo más, esto es, Dios, Suma perfección. Las perfecciones de las criaturas pueden concebirse como grados de perfección del ser, y puesto que el ser virtual que resplandece en la mente creada es precisamente la medida idónea para ello, con él se pueden apre-

ciar no sólo los grados, de menor a menor, de perfección del ser que posee un ente, sino también se puede pensar en un Ser subsistente infinito, como sostiene la prueba tomista. “Observando a las cosas finitas, vemos en aquella y sobre ellas el acto y luz del ser, pero no como un acto propio suyo, sino recibido y prestado, por el que tienen y no tienen, y lo adquieren o pierden, y lo tienen más o menos; por ende, concluimos que este acto debe referirse a un agente fuera del orden de las cosas finitas” (Buroni, 1877, p. 122). Como se aprecia, Buroni interpreta esta demostración de la existencia de Dios en el registro de las demostraciones *ex ratione causae efficientis*, por las cuales, de lo finito, se alcanza lo infinito, en cuando lo primero es estímulo para elevarse a lo segundo. Sin embargo, para que esto sea posible llevarlo a cabo, se requiere que la mente esté informada por la idealidad infinita; por tanto, se requiere de la idea de ser, en este caso virtual, para lograr la escalada. Lo mismo ocurre si se toma, por ejemplo, lo imperfecto, a partir de lo cual se alcanza lo perfecto, o lo temporal para escalar a lo eterno: “La mente informada por la idea es una lente que recoge la multiplicidad de rayos y los hace converger en un solo punto, que es el fuego de la lente. Por tanto, en la demostración de la existencia se encierra como en germen todo el tratado de los atributos y nociones de Dios” (Buroni, 1877, p. 122).

En torno a alguna demostración *a priori* de la existencia de Dios, es decir, sin recurrir a la experiencia, sino ateniendo exclusivamente a las ideas, Buroni afirma que siempre se presupone o se parte de algún elemento de la experiencia, esto es, se apoyan los “pies en algo de lo finito”, por lo que toda demostración así caracterizada no es del todo ideal. Así pues, “si nuestra mente no aprehendiese otra cosa que la luz siempre uniforme del ser ideal que la informa, no sólo le faltaría el estímulo, sino también el fundamento para alzarse al pensamiento del Ser pleno, sólido y subsistente” (Buroni, 1877, p. 124). Aun cuando se acepte que hay algo de Dios en el hombre, a saber, el ser ideal, no se alcanza *a priori* su demostración, pues no se le presenta directamente ni a través de la experiencia sensible ni mediante una intuición indubitable. Al hombre sólo le queda buscarlo y demostrarlo a través de las criaturas, o sea, de manera indirecta y oblicua. Dios no se presenta, en suma, como objeto del conocimiento, sino como Principio, como misterio, como dirían Dionisio y Buenaventura. Si no fuese precisamente porque Dios ha brindado algunas pistas, por así decir, para que el hombre se eleve a través de la investigación dialéctica hasta Él, a quien concibe sólo de manera vedada, no hay manera alguna de lograrlo. En terminología agustiniana, el hombre se eleva a las *rationes aeternas* porque posee alguna impresión de ellas en su mente. Por tanto, “argüir que Dios debe estar ya delante de la mente como primer visto, es precipitar las conclusiones y negar el magisterio

de la demostración, por la cual la mente, de aquello que conoce, arguye algo más que no conoce" (Buroni, 1877, p. 128). Además, Buroni estima que argumentar apriorísticamente conduce, en el campo de la ontología, más que al teísmo, al panteísmo, en definitiva.

La posición de Buroni pretende acercarse a la de Santo Tomás y Rosmini también en este punto, pues al cuestionarse si el ser de Dios es conocido por sí, entiende por *per se notum* un juicio de identidad, a la usanza, por ejemplo, de "el hombre es hombre"; por lo cual, que Dios es *simpliciter* conocido por sí, que es lo que significa la fórmula *quoad se*: la esencia de Dios es el mismo Ser. Puesto que el hombre no ve la esencia de Dios directamente, como se ha dicho, es que no encuentra *prima facie* su identificación con el ser: *quoad nos* no resulta, pues, evidente o *per se notum*, lo cual se debe a un defecto del hombre mismo, no de Dios, ciertamente. Se vuelve una proposición evidente una vez que se demuestra teosóficamente, "porque mediante la demostración y el razonamiento teosófico alcanzamos a conocer que Dios es su ser, y es el ser por esencia, y que en Él es identidad perfecta entre el sujeto y todos sus predicados" (Buroni, 1877, p. 130). El razonamiento y demostración, en filosofía, es necesario para dar cuenta del ser de Dios, ser que es idéntico a su esencia misma; pero este razonamiento presupone que hay algo en el hombre que le permite este retorno a Él, en sentido incluso neoplatónico, como lo hace de hecho buena parte de la tradición cristiana, entendiendo a Dios como principio y no como objeto conocido, pues no se le conoce en cuanto subsistente, sino en cuanto la mente observa la necesidad de la identidad entre su *essentia* y *esse*.

6. CONCLUSIÓN

A nuestro juicio, las *Nozioni di ontologia* de Buroni son una síntesis magnífica de la metafísica rosminiana, de la que se considera seguidor y continuador. Se trata de un esquema de metafísica que busca ser expresión de la filosofía cristiana, cultivada por siglos, expuesta con una terminología cribada por la modernidad. Destaca Buroni, en la línea de Rosmini, la trascendencia del *Ens subsistens*, y señala de continuo la diferencia ontológica. Además, como tópico nuclear de la metafísica, la filosofía rosminiana plantea el problema de lo uno y lo múltiple, y ofrece sus alternativas de solución, recuperando la dialéctica entre uno y otro, y donde Buroni otorga valiosas precisiones conceptuales. Esta problemática que se visualiza ya desde la filosofía eleata, conduce a Buroni a estudiar la Mente de Dios desde la posición

teosófica de Rosmini, quien, a su vez, recupera este aspecto sumamente platónico del Aquinate. Aquí se sitúan las operaciones de Dios *ad intra* y *ad extra*. Estas últimas son la abstracción, la imaginación o ideación y la síntesis divinas, a lo cual Buroni llama convenientemente entificar.

Referencias

- Buganza, J. (2023). *El horizonte de la metafísica de Pseudo Dionisio Areopagita*. Lambda.
- Buganza, J. (2024). *En busca de la unidad perdida: la ética de Plotino* (2ª ed.). Torres Asociados.
- 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* (2a ed.). G. B. Paravia e comp.
- Grosseteste, R. (1942). *On Light* (C. C. Riedl, Trad.). Marquette University Press.
- Pseudo Dionisio Areopagita. (2002). *Obras completas* (H. Cid, Trad.). BAC.
- Ricci, N. (2005). *In trasparenza. Ontologia e dinamica dell'atto creativo in Antonio Rosmini*. Città Nuova.
- Rosmini, A. (2011). *Teosofia* (S. F. Tadini, Ed.). Bompiani.
- Soliani, G. P. (2012). *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosmينية*. Il Poligrafo.
- Suárez, F. (1960-1963). *Disputaciones metafísicas* (Tomos IV-V). Gredos.
- Tomás de Aquino. (1950). *Summa theologiae*. Marietti.
- Tomás de Aquino. (1980a). *In IV libros Sententiarum* (R. Busa, Ed.). Frommann-Holzboog.
- Tomás de Aquino. (1980b). *Quaestiones disputatae* (R. Busa, Ed.). Frommann-Holzboog.
- Tomás de Aquino. (1986). *Summa contra gentiles* (R. Busa, Ed.). Frommann-Holzboog.