

LA RIGORIZACIÓN DE BURONI A LA METAFÍSICA DE ROSMINI

JACOB BUGANZA

Universidad Veracruzana

RESUMEN: En este artículo, el autor tiene por objetivo recuperar algunas de las críticas que el filósofo y teólogo Giuseppe Buroni formula a la metafísica de Antonio Rosmini. Buroni no deja de ser un filósofo rosminiano, en cuanto es uno de sus más claros defensores en el contexto del debate italiano de finales del siglo XIX, específicamente frente a los neotomistas como Cornoldi y Liberatore. Sin embargo, no deja de notar deficiencias expositivas o retóricas en las expresiones de Rosmini, y en su obra *Dell'essere e del conoscere* formula algunas rigorizaciones de elevada especulación metafísica que, ya sea histórica, ya doctrinalmente, resulta de interés tener en cuenta.

PALABRAS CLAVE: Rosmini; Buroni; metafísica; ser; ente; no-ente.

Buroni's rigorization of Rosmini's metaphysics

ABSTRACT: In this article, the author aims to recover some of the criticisms that the philosopher and theologian Giuseppe Buroni formulated to the metaphysics of Antonio Rosmini. Buroni is still a Rosminian philosopher, insofar as he is one of its clearest defenders in the context of the Italian debate at the end of the 19th century, specifically against neo-Thomists such as Cornoldi and Liberatore. However, he does not stop noticing expository or rhetorical deficiencies in Rosmini's expressions, and in his work *Dell'essere e del conoscere* formulates some rigorizations of high metaphysical speculation that, either historically or doctrinally, it is interesting to take into account.

KEY WORDS: Rosmini; Buroni; Metaphysics; Being; Entity; Non-Entity.

INTRODUCCIÓN

El libro *Dell'essere e del conoscere* del filósofo placentino Giuseppe Buroni puede catalogarse como de alta especulación metafísica. En efecto, un importante estudioso del pensamiento de Rosmini, a saber, Carlo Caviglione¹, otro rara directo de la difundida y ahora centenaria *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*², escribe a propósito del placentino: «la obra de Buroni excede por el vigor y la impronta personal que da a la doctrina rosminiana; por la erudición, especialmente en relación a la filosofía griega, específicamente al interpretar la escuela eleática, en la que demuestra profundidad y originalidad. Declaro que fue justamente el estudio de esta obra lo que hizo me adentrarme en la filosofía rosminiana para buscar su núcleo»³. Ahora bien, la obra de este autor no es la

¹ GALLI, D., «Carlo Caviglione studioso rosminiano», *Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura*, 77/2, 1983, pp. 161-177.

² DE GEORGI, F., «Rosmini e il rosminianesimo del primo novecento. Tra rosminiani e rosministi», *Rosmini Studies*, 3, 2016, pp. 111-139.

³ CAVIGLIONE, C., «Giuseppe Buroni», *Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura*, 15, 1921, p. 74. En la misma página, recomienda asimismo otra obra buroniana, a saber, las *Nozioni di ontologia*, publicadas en Turín en 1878.

de un divulgador o repetidor de las doctrinas de Rosmini; en efecto, las retoma, pero las critica buscando rigorizarlas, es decir, buscando revelar el núcleo del que habla Caviglione. De manera muy puntual, y situándolo en el marco de las férreas discusiones de la segunda mitad del siglo XIX entre neotomistas y rosminianos, Samuele F. Tadini explica en estas líneas cómo Buroni es marginalizado tanto por ser «considerado por los antagonistas neotomistas como el más teórico de los pensadores filo-rosminianos», como al «interno del rosminianismo, porque pretendía *corregir* en algunos puntos la teoresis rosminiana [...] porque resultaba una propuesta alternativa al modo de entender y criticar a Rosmini y al rosminianismo de parte de Matteo Liberatore, el gran ideólogo del neotomismo decimonónico, y Giovanni Maria Cornoldi, el campeón indiscutible de la línea jesuita anti-rosminiana. Buroni quería *rígorizar* la teoresis rosminiana, los neotomistas simplemente *marginalizarla*»⁴. Justamente sobre esta línea que indica Tadini es que se inserta este trabajo: su objetivo estriba en destacar algunas rigorizaciones que lleva a cabo Buroni en torno a la metafísica de Rosmini en su obra *Dell'essere e del conoscere*, asumiendo que rigorizar «es un acto del pensamiento que se explicita en el corregir terminológicamente el discurso teórico para volverlo lógicamente riguroso, ahí donde presente problemáticas»⁵.

1. DE LA EXPRESIÓN *ESSERE REALE* A *TERMINO REALE DELL'ESSERE*

Una primera rigorización importante es la que Buroni señala en relación al uso de los términos «ser» (*essere*) y «ente» (*ente*), cuestión para nada menor y banal, sino que, al contrario, resulta de capital importancia. La tesis central de nuestro autor es que el término «ser» debe usarse de manera restringida para referirse a la idea de ser; de esta manera, lo que suele denominarse «ser real» en definitiva es una extrapolación y no correspondería al uso exacto del término. En efecto, el ser equivale a lo que es esencialmente inteligible; y lo que es esencialmente inteligible sólo se puede encontrar en la mente. De esta manera, cuando se utiliza la palabra ser para referirse a las realidades sensibles, se utiliza de una manera traslática y se resquebraja la exactitud en la expresión. De acuerdo con Buroni, Rosmini a veces cae en este uso inexacto del término, pues en ocasiones utiliza la palabra hacer para significar a lo que cae bajo los sentidos, como, por ejemplo, cuando se sirve de la expresión «*essere reale*». En este sentido, aquello que es apresado exclusivamente por el intelecto, sólo eso puede denominarse con toda propiedad «ser». De esta manera se salva, por

⁴ TADINI, S. F., «Il Rosmini performativo dell'Assoluto Realismo di fronte alle ontologie contemporanee», en A.A. V.V., *Antonio Rosmini e le ontologie contemporanee*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2023, pp. 231-232.

⁵ TADINI, S. F., «Il Rosmini performativo dell'Assoluto Realismo di fronte alle ontologie contemporanee», *cit.*, p. 236.

decir así, que el ser sea trascendente, inmutable, eterno y necesario. Ahora bien, a las realidades que caen bajo la sensibilidad corresponde el nombre de «entes», en cuanto por ente se entiende aquello que participa del ser y que, por lo mismo, no agota al ser, ni lo aumenta ni lo disminuye, y a lo que convendría llamar, incluso considerando en diferenciarlo de las dimensiones ideal y moral, «términos reales del ser».

A nuestro juicio, si bien es verdad que esta objeción que efectúa Buroni a la manera en que se expresa en algunas ocasiones el filósofo roveretano resulta de gran interés, no modifica de manera substancial la metafísica del autor del *Nuovo saggio sull'origine delle idee*. Se trata más bien, en consecuencia, de una imperfección expositiva, dialéctica, retórica, debida seguramente a una inadvertencia más que a una falta de claridad en la propuesta filosófica de Rosmini *per se*. Sin embargo, por otra parte, tampoco se denomina ente a lo que apresan los sentidos directamente. Es decir, los términos reales del ser, que son los entes sensibles, no son entes en cuanto tales, sino coloraciones, olores, sabores, etcétera, que se vuelven tales cuando tienen parte con los sentidos, o sea, cuando lo meramente sensible y el sentido se unen en el acto denominado sensación. De esta manera, por ejemplo, cuando Buroni utiliza el ejemplo «veo una fruta olorosa», hace notar que la propiedad del olor no puede ser apresada a través del sentido de la vista, como parecería sugerir la frase anterior: no es posible ver el olor, en definitiva. Ya la tradición gnoseológica que proviene de las escuelas platónica y peripatética han destacado que los sensibles propios no pueden intercambiarse para ser captados por otros sentidos externos diversos al que les corresponde: por el sentido de la vista es imposible captar el olor, pero tampoco el color puede ser captado por del sentido el gusto, etcétera. Así pues, si los sentidos externos son incapaces de intercambiar sus sensibles propios entre sí, todavía es menos probable que la propiedad de «ente» tenga su origen en la sensibilidad. La propiedad de ente la otorga, de acuerdo con la filosofía de Buroni inspirada en Rosmini, sólo la mente, lugar o sede del ser. En otras palabras, si lo característico de la mente es que se trata de la potencia que capta al ser, las realidades sensibles son consideradas entes en la medida en que la mente las hace partícipes del ser⁶.

La participación del ser en los entes se lleva a cabo mediante un complejo proceso gnoseológico que Rosmini denomina *percezione intellettiva*. Sin ahondar en los profundos recovecos de este proceso cognoscitivo, en cuanto por conocimiento se entiende la captación de algo en cuanto ente, es decir, el acto por el cual la mente humana aprehende algo como partícipe del ser, puede decirse que la percepción intelectiva es el acto por el cual la dimensión inteligible y la sensible se entrecruzan y, por ende, la realidad sensible es considerada como partícipe del ser, o sea, se vuelve «ente». La explicación que brinda Buroni es la siguiente: «el ser, que es el objeto propio de la mente, y

⁶ Cf. BURONI, G., *Dell'essere e del conoscere*, G. B. Paravia e comp., Turín 1877, pp. 34-40.

toda luz purísima por sí cognoscible, se encuentra (veremos después cómo) frente al ojo de la mente, en los reales sentidos, que no son el ser, es más, son lo otro y lo contrapuesto al ser, porque son *por sí* oscuros, invisibles y no-entes. De lo que resulta también aquí aquel claro-oscuro que es la percepción intelectiva de las cosas reales, no *por sí entes*, sino hechos entes o *entificadas* por el ser⁷. Y más abajo expone esta doctrina mediante el luminoso ejemplo siguiente:

El hecho está en que, si caminando por un camino, me tropiezo fuerte con una piedra que me hace sangrar el pie; mi mente se dirige hacia ahí y dice: aquí *hay* algo; esta piedra *es*, me ha herido el pie. Efectuando esto, la mente, toda llena y radiante como está por la luz del ser, sin la cual no puede ver ni pensar nada, de aquella luz cubre la cosa sentida agregándole el ser, y dice: esta piedra *es*. Por lo que hay, como se ve, dos elementos unidos, pero inconfundiblemente distintos: *esta piedra*, que no es más que algo sentido; y el verbo *es*, que es todo propio de la mente, al cual corresponde exclusivamente el ser. Esta composición es lo que se llama *síntesis*, y se llama *síntesis primativa* porque en ella consiste la operación primera, misteriosa pero natural, de nuestro proceso intelectual y cognoscitivo, que es la percepción intelectiva de los reales sensibles⁸.

Hay además otra razón, que nos parece podría denominarse antropológico-moral, por la cual Buroni busca destacar el papel prioritario que tiene la mente en el acto cognoscitivo: si la mente estuviera a la espera de los materiales que le brinda la sensibilidad para efectuar su tarea, se volvería esclava de la sensibilidad y, en consecuencia, tendría que dejarse guiar por esta última: la mente ya no cumpliría el papel de guía de la sensibilidad. El ser, siguiendo esta misma locución, resultaría finito en vez de infinito. La posición de Rosmini en torno a este asunto es que la idea de ser es intuida por la mente, y es precisamente por este acto intuitivo que la mente es ontológicamente tal: sin la intuición del ser, no hay, ni podría haber, ente inteligente. Gracias a que la mente intuye la idea de ser, es que vuelve inteligibles a las realidades sentidas cuando se dan cita en la percepción intelectiva, que es lo mismo que decir que la mente vuelve «entes» o «entidades» a tales realidades (para Buroni, son entes las substancias,

⁷ BURONI, G., *Dell'essere e del conoscere*, cit., pp. 95-96. Veamos, por ejemplo, el siguiente pasaje que cita Buroni de la *Teosofía* de Rosmini, en la cual, entre paréntesis, coloca la corrección: en vez de *seres* hay que decir *entes*: «Pero, se dirá: cuando las cosas contingentes están unidas así al ser, y por ello son, y son distintas de él, ¿qué cosa son, entonces, si no son él mismo? Respondo que ellas no son el *ser*, sino que, sin embargo, son *seres* (entes, entidades). Puesto que cuando se dice el *ser*, se dice el acto universal por el cual todas igualmente las cosas son, como hemos dicho tantas veces; pero cuando se dice que las cosas son *seres*, bajo este vocablo de *ser* se entiende un término particular del ser en el que termina la acción del ser mismo, y nada repugna que estos términos sean muchos, mientras el acto del ser es uno solo, porque son términos particulares de la acción del ser, por lo cual se dicen *seres* (o entes); porque el término participa de la naturaleza del acto que en él termina», ROSMINI, A., *Teosofía*, n. 803, citado por BURONI, G., *Dell'essere e del conoscere*, cit., pp. 209-210.

⁸ BURONI, G., *Dell'essere e del conoscere*, cit., p. 98.

mientras que los accidentes en lenguaje aristotélico son entidades). Mientras las realidades sensibles no sean inteligidas por una mente, permanecen en el ámbito meramente sensitivo, como sucede, por ejemplo, con los animales, pero en el caso del hombre, al poseer mente, capta a las realidades sensibles como «entes», y esto se debe, para decirlo de nuevo, a la idea de ser que la mente intuye y que la vuelve tal.

2. LA NO SUBJETIVIZACIÓN Y REALIZACIÓN DEL SER

Otra rigorización que permite aclarar de mejor manera el pensamiento de Rosmini es una derivación de la distinción entre ser y ente ya indicada. En efecto, para Buroni el ser no se subjetiva ni se realiza en las cosas reales sensibles. De acuerdo con él, Rosmini a veces cae en este error expositivo, que sería incongruente con su posición gnoseológica y, en último término, con su metafísica, fincada en la distinción «itálica» entre los ámbitos inteligible y sensible. Reprueba el placentino que Rosmini algunas ocasiones utilice la distinción entre *essere obbiettivo* y *essere subbiettivo* o entre *esistenza oggettiva* y *esistenza soggettiva*, pues implicaría, de alguna manera, que se trata de dos «seres» o «existencias», lo cual conduce directamente a equívocos. Las expresiones *essere obbiettivo* y *essere subbiettivo* las refiere indirectamente a la *Teosofia*, específicamente al volumen II⁹. Se trata de una serie de apartes (736-738) muy interesantes de los que vale la pena retomar el hilo conductor. Rosmini asegura que el hombre es un ente intelectivo, un principio real, que intuye al ser. Por el ser «percibe» y «conoce» lo que siente y al propio cuerpo, de manera que, por el *essere*, se percibe a sí, su propia realidad, su principio racional: «*nell'essere dunque egli percepisce tutto il proprio reale*». Cabe notar que, hasta aquí, Rosmini mantiene la distinción entre *essere* para referirse al ser ideal intuido por la mente, y el *ente* inteligente que es el hombre. Ahora bien, el hombre es, dice, «principio» y «término», sirviéndose de una distinción que suele utilizar en sus discursos metafísicos, y que tiene una significación literal: principio y término son correlativos y extremos, pues el primero es de donde parte algo y el segundo a donde llega, pero ambos se encuentran vinculados en cuando se sintetizan uno en el otro. Así, el hombre se aprehende a sí mismo como distinto al ser, pero esta oposición se da en el seno del ser

⁹ Buroni se refiere a las pp. 9-11 del volumen 2, que en las ediciones más actuales de la *Teosofia* de Rosmini no corresponderían a lo que directamente está refiriendo el placentino (las más actuales son las siguientes: ROSMINI, A., *Teosofia* (al cuidado de M. A. Raschini-P. P. Ottonello), 6tt., Città Nuova, Roma, 1998-2002; y ROSMINI, A., *Teosofia* (al cuidado de Samuele F. Tadini), Bompiani, Milán 2011, 2942pp.). Para poder seguirlo en este punto, es necesario recurrir a la obra que tiene en mano Buroni, a saber, al volumen XI de las *Opere edite e inedite* de Rosmini, publicada en Turín, por la tipografía de Sebastiano Franco e figli, en 1863. En efecto, en esta edición puede hallarse la referencia indirecta que tiene en mente nuestro autor.

mismo (pues todo lo que el hombre conoce, como se ha dicho, lo conoce en el marco infinito del ser):

En el ser, entonces, el hombre se conoce a sí mismo como principio real diverso y opuesto al ser, pero dentro del ser, y además conoce a otro diverso a sí, que es término de la pasión y acción de sí [como] principio, cuyo término es también real. ¿Qué cosa conoce de este real? Conoce que tiene naturaleza de sentido, y de sentido extenso y tal cual lo siente: conoce que no es principio, sino término: conoce finalmente que es otro en relación a sí en cuanto principio. Entonces, siendo otro en relación a sí, concluye que es otro ente. Le llama ente por la necesidad de pensarla, y así, pensándolo, la mente predica de él el ser subjetivo (*essere subiettivo*). Es, por tanto, un ente en sí relativo a la mente que lo piensa¹⁰.

Aparece aquí la denominación que Buroni señala de *essere subiettivo*, y Rosmini aquí se sirve de esta locución para referirse a lo que se opone al principio, que en este caso es el *essere* que intuye la mente. Pero la misma mente observa que no puede separar el término real del principio real, pero tampoco al principio real del ser. El término en este caso, al ser el hombre, no es un mero concepto, sino un *vero reale*, que naturalmente se vincula al principio real y, por ende, se relaciona con el ser, pues si no cuenta con el ser, no puede ser racional, en cuanto el ente racional depende de ser ente inteligente, «y estando el principio en esta manera vinculado al ser objetivo (*essere obbiettivo*) que contiene al subjetivo, tiene la virtud para aprehender y afirmar su propio término dándole así el ser subjetivo (*essere subiettivo*), por el cual es hecho, frente a la mente, ente también él»¹¹. Como se aprecia, Rosmini se esfuerza por hacer ver que el principio, en este caso el ser objetivo, está vinculado al ser subjetivo que viene a ser el ente racional: Buroni está en desacuerdo en llamar *essere subiettivo* precisamente al ente racional: convendría llamarlo más bien *ente*, sin más. Y es que más adelante Rosmini extrae las siguientes consecuencias: (i) «el ser objetivo está unido a los entes finitos por vía de la intuición, y el ser subjetivo está unido a ellos por vía de la percepción (*che l'essere obbiettivo è congiunto agli enti finiti per via d'intuizione, e l'essere subiettivo è congiunto ad essi per via di percezione*)»; (ii) «que a algunos entes finitos el ser está unido en dos formas, la objetiva y la subjetiva, por intuición y percepción, y estos son los *entes intelectivos* finitos»; (iii) «que todos los entes finitos se reducen a estos dos géneros sumos»; y (iv) «que el género de los no intelectivos no está al lado de los intelectivos, como si los dos géneros se pudieran reducir a un género real anterior, el cual se dividiera en dos géneros inferiores, casi como dos especies. El género de los intelectivos es un género anterior, único y supremo; y el género de los no intelectivos es un género posterior, consecuente y dependiente del otro»¹².

¹⁰ ROSMINI, A., *Téosofia*, n. 736.

¹¹ ROSMINI, A., *Téosofia*, n. 736.

¹² ROSMINI, A., *Téosofia*, n. 738.

Inmediatamente Buroni cita el tomo V de la *Teosofía* (en la versión de 1863, ciertamente), en donde hay una locución paralela: *esistenza oggettiva* y *esistenza soggettiva* de los sensibles. Ahí Rosmini advierte que es muy difícil adquirir el concepto de «mero sentimiento» (*mero sentimento*), es decir, de apresar su esencia sin acompañarlo del pensamiento. Siempre que se quiere observar al sólo sentimiento, se le hace acompañar del pensamiento. Los sensistas en general, y en especial los secuaces de Galluppi, aseguran que las sensaciones existen y, por tanto, contienen la existencia, de manera que la mente lo que hace es recibirla. Rosmini considera que la cuestión medular de la ideología o teoría del conocimiento se encuentra precisamente en esto: las sensaciones, ¿poseen ellas existencia? Rosmini dice sí, «si se habla de *existencia-subjetiva* y particular; y os respondo que no, si se habla de *existencia objetiva*. Son dos modos categóricos del ente, que conviene perpetuamente distinguir; y quien no sabe *observar* estos dos modos, aléjese mejor del estudio de la filosofía. Cuando la mente piensa en un *objeto sensible*, entonces ella tiene presente la existencia como un objeto, la existencia objetiva. Este objeto es la esencia de la existencia, y si el objeto es sensible, ella no sólo ve la mera esencia de la existencia, sino que además *conjuntamente* a ella ve la determinación sensible, cuya determinación no podría verla sin el objeto determinado, del cual puede también prescindir por la abstracción, pero no echarlo de la mente, [es decir,] no prescindir de él con el pensamiento completo»¹³. Si los sensistas y galluppianos tienen razón, ¿cómo es que la existencia entra en la mente, una vez que se tienen sensaciones? Los sensistas y galluppianos consideran que con el sólo hecho de sentir las sensaciones, se piensa en ellas. La mente quedaría reducida a un mero sentido más, por lo que la pregunta permanece sin plantearse por esas filosofías. La teoría de Rosmini es que «la existencia se nos da a través de nuestra mente, y la existencia dada a nuestra mente es la existencia-objeto, la cual no es la de las sensaciones, que es una existencia subjetiva, relativa al sujeto (al principio sentiente) y nada más, por lo que no pueden dar lo que no tienen»¹⁴.

Lo que Buroni no quiere aceptar es que el ser se subjetivice, es decir, que pase de ser objetivo a subjetivo, como si se tratara de un pasaje o se filtrara de un lado a otro; en otras palabras, lo que Buroni no acepta es que el ser que se realice, que pase de ser inteligible a sensible: no admite la expresión de *esistenza subiettiva*: la existencia es *per se* siempre objetiva. El placentino admite que, si se dice que las realidades sensibles existen objetivamente en la idea y subjetivamente en sí mismas, puede admitirse, advirtiendo que se trata de las realidades sensibles exclusivamente; pero si las locuciones se refieren al ser, no ha de admitirse la distinción entre un ser objetivo y uno subjetivo. Lo que quiere evitarse es la duplicidad de seres, uno en la mente

¹³ ROSMINI, A., *Teosofía*, n. 2075.

¹⁴ ROSMINI, A., *Teosofía*, n. 2075.

y otro extramental. En este marco hay que leer las siguientes palabras del filósofo de Piacenza:

¿Qué es, pregunto yo, esta existencia subjetiva de las cosas sensibles aceptada por Rosmini en este pasaje como distinta y contrapuesta a la existencia objetiva, y como colocada *fuera de la mente y no en la mente*, y como relativa sólo al sujeto sentiente? ¿Puede el sujeto sentiente percibir alguna vez algo de la *existencia*? Aceptar esta existencia subjetiva a las sensaciones, o este ser subjetivo a los reales sensibles, *fuera de la mente*, es justamente aceptar lo que ilusionan los galluppianos y los neo-escolásticos que abusan del nombre y la autoridad de santo Tomás de Aquino, a quien no entienden, los cuales, todos, al hacer que la mente se lance, no se sabe cómo [...], sobre los reales sensibles para liberar al ser de las condiciones materiales e individuantes, y hacer de ella esta maravillosa idea del ser objetivo y universal que es la forma de toda cognición y luz de la verdad. Además, si pensamos este doble ser, objetivo y subjetivo, o esta doble existencia objetiva y subjetiva de las cosas reales, he aquí que nos encontraremos implicados en la desarrollada teórica de la representación que desespera a los ideólogos, [...] sin estar nunca seguros de la fidelidad de la representación, ni encontrar el famoso puente de comunicación entre lo ideal y lo real, entre lo objetivo y lo subjetivo, puesto que, una de dos, o el ser objetivo de la mente sería un retrato del ser subjetivo de las cosas, como opinan los sensistas, o lo subjetivo una copia de lo objetivo, como dicen los platónicos¹⁵.

El ser está en la mente, y no en otro lado; el ser no está fuera de ella: es cierto que, en relación a las cosas sensibles, consideradas en cuanto tales, se afirma que subjetivamente existen en sí mismas, pero la existencia, considerada en cuanto tal, o sea, objetivamente, está en la mente. La existencia de las cosas sensibles se debe a la mente, ni más ni menos, y en último término a la Mente primera, que es Dios: al pensarlas, al llamarlas, Dios las vuelve entes, las hace partícipes del ser. Seguramente el existencialismo que ya en tiempos de Buroni empieza a tomar más consistencia diría que la existencia propiamente tal es la del sujeto, pero el placentino no rechazaría esta tesis, afirmando, al mismo tiempo, que gracias a la idea de ser que intuye la mente, pues en ella se observa la existencia objetiva, se enjuicia que uno mismo, en cuanto individuo, existe: pero no es que la existencia se derive de la subsistencia de uno mismo, sino que gracias a que el sujeto es pensante, es capaz de afirmar que existe. No podría decirse lo mismo, por ejemplo, de otros sujetos no inteligentes, como los animales, para quienes la afirmación del propio yo está fuera de toda posibilidad y, por ende, no les corresponde afirmar su propia existencia individual. Pero en último término, al ser todas las cosas sensibles, en su ser íntimo, posibles o contingentes, y al ser actualmente, lo son porque la Mente divina las ha vuelto partícipes, es decir, las ha vuelto entes, pero no porque posean el ser en cuanto tal, sino que lo participan merced a la Mente de Dios (sobre este punto preciso volveremos en el apartado siguiente).

¹⁵ BURONI, G., *Dell'essere e del conoscere*, cit., p. 134.

Ahora bien, profundizando más en la rigorización expositiva que indica Buroni, este autor aclara aún más su posición al asentar:

La verdad es que no hay un doble ser, objetivo para la mente y subjetivo para las cosas reales; no hay más que un solo ser, y es por naturaleza objetivo e inteligible y propiamente sólo de la mente. Excepto que este último puede tomarse en dos modos. O se le considera como *predicable* de las cosas sensibles y por ellas *participable* en el modo explicado, y así se llama el ser *possible*, no porque sea posible él, que es siempre en acto, puesto que el ser siempre es, sino posibles son las cosas de las cuales se puede predicar el ser, por lo que sería más justo decir *ente possible* en vez de *ser possible*, porque posible es sólo la cosa que, participando del ser, se vuelve *ente*. O bien se le observa como actualmente *predicado* de las cosas, y por ellas *participado* en cuanto son por nosotros actualmente sentidas y como tales percibidas en el ser, y llámase ser *real*, no porque se haya vuelto real él, sino real es la cosa de la cual se predica el ser. Pero en ambos casos es el mismo ser, y no dos: la diversidad está sólo aquí, que en el primer caso nosotros no sentimos las cosas, en el otro las sentimos; y por ello en el primer caso permanecemos en el estado se simple *intuición* de la mente, en el segundo caso pasamos a la *afirmación* del principio racional: pero de parte del ser no hay diversidad, y toda la diversidad está de parte del término del ser, o sea, de la cosa, que está fuera del ser y es otra en relación al ser¹⁶.

Efectivamente, en este pasaje el filósofo placentino aclara de manera fehaciente su posición y avanza una interpretación sugerente sobre la cual vale la pena detenerse. En efecto, la proposición fundacional es que el ser es uno solo: el ser es objetivo, inteligible y, por tanto, su lugar natural es la mente. El ser objetivo puede ser (i) *predicable* o (ii) *predicado*. Es *predicable* cuando se predica justamente de las cosas sensibles, las cuales, como se ha dicho, participan del ser: la manera correcta de denominarlo es *ente possible* y no ya *ser possible*¹⁷: en estricta terminología metafísica, el ente es el que es posible, mientras que el ser es necesariamente. El ser objetivo es *predicado* cuando es sentido en acto y, por ende, al percibirse en el marco del ser: y aquí se utiliza con toda propiedad el término percepción, en cuanto se refiere a la síntesis que representa la percepción intelectiva: gracias al intelecto que, en acto, a través de los sentidos, siente la presencia de una cosa, es que la denomina ente y, en consecuencia, la afirma como existiendo, es decir, se afirma que es «real». El ser es exclusivamente

¹⁶ BURONI, G., *Dell'essere e del conoscere*, cit., pp. 136-137. Es importante destacar, de inmediato, que *termine del essere* es toda determinación del ser, pero no sólo en cuanto nuestro pensamiento lo agrega, como sugiere Giorgio Giannini, sino que es «realmente» así, es decir, en cuanto se trata de un ente determinado. Por ello es que podría darse alguna inexactitud al decir, como hace Giannini, en decir que *termine del essere* «puede ser entendido como *determinación* del ser mismo» (GIANNINI, G., *Scritti su Rosmini*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1994, p. 92): el ser mismo, en cuanto tal, no es determinable, sino que está más allá de toda determinación, precisamente.

¹⁷ Cf. TADINI, S.F., *Il Rosmini performativo dell'Assoluto Realismo di fronte alle ontologie contemporanee*, cit., p. 244.

objetivo y es predicable en cuanto es intuido por la mente, mientras que el ser es predicado cuando se afirma, a través de la razón, que una cierta cosa es real o subsistente. El ser es siempre el mismo (el ser objetivo intuido por la mente); y lo que cambia es el término del ser, esto es, los entes de los cuales se predica que son o existen.

Por lo anterior es que Buroni, aun sin citarlo *in extenso*, señala que Rosmini se expresaría impropriamente en el célebre opúsculo *Sistema filosófico* (incluido en el volumen *Introducción a la filosofía*). Ahí, el roveretano asienta que la fórmula que dice «hay una sensación; por lo tanto, existe un ente (*vi è un sentimento; dunque esiste un ente*)», implica que entre la sensación y la existencia hay un vínculo necesario, de manera que no puede haber sensación sin ser real. De ahí que escriba «Supone, por lo tanto, que en la sensación se encuentra de algún modo realizada la esencia del ente (*ella suppone dunque che nel sentimento si riscontri in qualche modo realizzata l'essenza dell'ente, che prima si conosceva solo in universale*)», que primero se conocía sólo en universal. Por tanto, un espíritu que primero conozca simplemente la esencia del ente sin saber si el ente existe; y considerando que este espíritu recibe, prueba, advierte una sensación, afirma inmediatamente que el ente del cual primero conocía la esencia, también existe. La sensación, en consecuencia, es aquello que constituye *la realidad de los entes* (*Il sentimento dunque è ciò che costituisce la realtà degli enti*)¹⁸. Buroni encuentra problemático que Rosmini hable de la «realización» del ser en el ente, puesto que más adelante el roveretano expresaría, sugiere el placentino, que la existencia real del ser se encontraría en el sentimiento¹⁹. Las razones de Buroni son las siguientes: «Ocurrió aquí al ilustre filósofo alguna inadvertencia o cambio de vocablos [...] La verdad es que el ser, como no es posible, no requiere ser realizado: y el ser no se transfiere ni traspasa en lo real sentido, y no entra en ninguna concreción y mucho menos en identidad real con este. Aquello de lo cual se puede decir que deviene real y se encuentra realizado en el sentimiento, es la cosa o la esencia de la cosa, término del ser, la cual se piensa en el ser en idea y en diseño como posible [...], y aquella misma se encuentra realizada en el sentimiento [...]: pero el ser perdura siendo el mismo que antes, ni sufre ninguna mutación o realización. Es un punto común total e idéntico de contacto entre lo inteligible puro y lo sensible, entre lo ideal y lo real; pero esta identidad sucede sólo en el cielo de la mente, donde sólo mora en su sede el ser, que trasciende lo real sentido, y del alto apenas lo toca en la cima, y lo envuelve todo, pero no desciende nunca a concretarse en ello»²⁰.

Como puede apreciarse, para Buroni el ser, en su idealidad, no sufre ningún cambio; de lo contrario no sería inmutable; no se concretiza, pues de lo contrario no sería trascendente al mundo sensible; no se realiza, sino que los

¹⁸ ROSMINI, A., *Sistema filosófico*, n. 20.

¹⁹ Cf. ROSMINI, A., *Sistema filosófico*, n. 22.

²⁰ BURONI, G., *Dell'essere e del conoscere*, cit., p. 137.

entes son tales merced al ser, y no viceversa²¹: nos parece que éste es el nudo de la cuestión que el placentino pretende mantener siempre a las claras: el ser no es tal gracias a los entes, sino al contrario, los entes son tales gracias al ser, por lo que este último no padece aumento o menoscabo alguno. Por esta razón se entiende que la locución «*essere realizzato*» es incorrecta, y resultaría mejor, sobre todo para el progreso de la ciencia metafísica, adoptar la que resulta más exacta, a saber, «*termino real del ser*». Éste es el significado profundo de la rigorización de Buroni: no es que el ser sea del ente, sino el ente es del ser: son *entis*, dice, *non entia*, expresión por lo demás luminosa, pues no es que los cuerpos sean luz, sino de la luz, para usar esta importante metáfora platónica. En consecuencia, el *ser* no es nunca lo real finito, sino que este último es *ente* cuando y en cuanto es conocido. El ser, en cuanto predicado, es trascendente o trascendental, como apunta Rosmini en la *Teosofía*: «Los escolásticos observando bien que ninguna de las cosas creadas era el ser, y que, sin embargo, el ser se predicaba de todas, le dieron el nombre de predicado *trascendente* o *trascendental*, y este mismo nombre dieron a todos los conceptos elementales del ser»²². Ahora bien, esta posición tiene una eventual explicación teosófica, de acuerdo con el modo de hablar

²¹ Téngase presente, además, el siguiente apunte: «En lo real, en cuanto real, se distinguen la substancia y los accidentes. Substancia llámase a aquel elemento que reconoce la mente como el primero y base a la cual se atienden todos los otros en una cierta cosa, los cuales, al apoyarse en el primero, se denominan accidentes. El *ser* combinado con la substancia hace al *ente*; combinado con los accidentes hace *entidades*. Pero substancia y accidentes son partes de lo real como tal; el *ser*, por el cual aquélla es *ente* y estos son *entidades*, está separado y es trascendente a lo real», BURONI, G., *Dell'essere e del conoscere*, cit., p. 139. Al finalizar el capítulo III de esta obra, Buroni insiste en que Rosmini a veces no se expresa con justicia, y de nueva cuenta trae a colación la *Introduzione alla filosofia*, específicamente el *Sistema filosófico*, del cual cita, poniendo entre paréntesis sus observaciones: «la unión que hacemos del *ser*, o sea, de la esencia del ente, a la *actividad sentida*, depende de la *unidad del sujeto humano* (sentiente-inteligente), y esto es justo; y de la *identidad del ser cognoscible* y el *ser activo sentido*, y esto no me parece bien dicho, porque una identidad tal precedente a la síntesis (puesto que se da por razón de la síntesis, y esta se la denomina dependiente de aquella), haría pensar casi un mismo ser que se revela en dos formas, *cognoscible* o *ideal, real o sentido*», ROSMINI, A., *Sistema filosófico*, n. 45, citado con anotaciones por: BURONI, G., *Dell'essere e del conoscere*, cit., p. 211. Inmediatamente agrega: «De aquí procede esta otra fórmula que estimo inexacta, enunciada poco después así: «*El ente* (del que tengo noticia) *se realiza en este sentimiento* (en esta actividad sentida)», como si el ser mismo se volviera lo real y lo sentido, que es el mismo concepto que ya refutamos en el libro precedente. Y este error de expresión o concepto recorre varias veces el discurso que ahí mismo lleva a cabo Rosmini, o poco antes (*Introd.*, pp. 266-269), donde dice que la *existencia real del ser se encuentra en el sentimiento*; que la *esencia del ente es realizada en una actividad sentida*; que la *esencia del ente tiene varios grados y modos de realización*, etcétera», BURONI, G., *Dell'essere e del conoscere*, cit., p. 212.

²² ROSMINI, A., *Teosofía*, n. 284. Ahí mismo, a pie de página, cita una definición de trascendente propuesta por Campanella que reza: «*Trascendens est terminus universalissimum communitatium omnium rerum communitatem significans; proptereaque in oratione praedicabilis immediate de omnibus generibus in quid analogum, ut ens, verum, bonum, et unum*, Dial. I, 4, p. 32. *Dialecticor I*». A las claras, esta definición resulta ser la delimitación ilimitada

rosminiano, en cuanto el ser intelible también tiene un correlato real del mismo rango, es decir, el ser también subsiste realmente; es más, tiene un grado de realidad en la que poco (o nada) tienen que ver las realidades sensibles: «pero aquella realidad superior será de una naturaleza totalmente distinta de la que tenemos experiencia y de la cual hablamos ahora: aquélla es íntima al ser y con él idéntica, y hace una ecuación perfecta con él; ésta extrínseca, y de diversa naturaleza e inadecuada: aquélla puro ser, y por ello ente por esencia; ésta por sí no-ser y que participa sólo al ser, y por ello se vuelve ente sólo por participación»²³.

3. RIGORIZACIÓN DE LA EXISTENCIA SUBJETIVA: MENTE CREADORA Y MENTE PERCEPTIVA

Ya antes se ha puesto de relieve que la existencia, objetivamente considerada, está en la mente, pero subjetivamente debe admitirse que las cosas, en sí mismas, poseen su propia consistencia, y a esto es a lo que Rosmini parece llamar *esistenza soggettiva*. Admitir que las cosas poseen independencia con respecto a la mente (ya se verá en qué sentido específico hay que entender esto) es necesario para no caer en el idealismo. Hay que decir, a este propósito, que Buroni, para no contradecir a Rosmini, viene a admitir que esta existencia subjetiva significa básicamente la que tienen «fuera de la mente» (*fuor della mente*) las cosas en su mismidad, por decir así, y para usar una categoría más contemporánea. En efecto, en su mismidad, las cosas existen, pero lo hacen subjetivamente. Pero esto contradiría que el lugar del ser y la existencia es, estrictamente, la mente. Por ello, y de acuerdo no sólo con Rosmini, sino con una amplia tradición filosófica que se remonta a la Antigüedad, Buroni afirma que «Si a las cosas nosotros reconocemos que les compete la existencia antes y más seguramente de la que les donamos entendiéndolas, e independiente-mente de nuestra percepción, aquella existencia, por ello, no está fuera de la mente o es independiente de ella, sino es también por obra y síntesis de una mente anterior y mayor a la nuestra, a saber, por obra y síntesis de la mente creadora de Dios. Lo que me conduce justamente a declarar la distinción, que se propone este capítulo, ya señalada por mí varias veces, pero no tratada a fondo, entre la Mente primera y las mentes segundas, y entre la síntesis creativa y la síntesis perceptiva de las cosas»²⁴. Así pues, hay dos tipos de mentes, fundamentalmente, a saber, la Mente primera de Dios, cuyo carácter distintivo es el acto creativo, la no sujeción e independencia absoluta con relación a cualquier otra cosa; y las mentes segundas, que reciben la idea de ser como don y que, mediante ella, realizan la síntesis entre la mente y la sensación, por

clásica de los trascendentales. Sobre esto mismo, y considerando la trascendentalidad del ser, Buroni dice que éste «*extra rerum naturam positum*».

²³ BURONI, G., *Dell'essere e del conoscere*, cit., p. 138.

²⁴ BURONI, G., *Dell'essere e del conoscere*, cit., p. 140.

la cual atribuyen existencia y ser a los entes. Pero las mentes segundas, evidentemente, no crean la idea de ser, sino que la reciben de la Mente. La síntesis de la Mente de Dios es, pues, creativa; la síntesis de las mentes segundas es perceptiva.

Para Buroni, puede decirse que la filosofía cristiana en su conjunto, tal como ha sido delineada prácticamente desde sus albores, ha sostenido esta postura. Dionisio el Areopagita, san Agustín y, por supuesto, santo Tomás de Aquino, afirman, con otras palabras, la misma doctrina. En efecto, el propio Buroni, que conoce muy de cerca a san Agustín y a santo Tomás, los tiene presentes al momento de formular su lectura rosminiana. En cuanto a san Agustín, cita estas precisas palabras, tomadas del *De civitate Dei*: «Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset»²⁵: en efecto, el hombre no podría conocer a los entes de este mundo si ellos no existieran antes, pero este mundo no sería si no fuera conocido antes por Dios: este conocimiento anterior de Dios en relación a este mundo es justamente el acto creativo: «Lo que implica que Dios agregue el ser a las cosas conociéndolas, que es precisamente el concepto de la síntesis creativa que estamos explicando»²⁶. Y el Aquinate, por su parte, dice en la *Summa theologiae*: «La ciencia de Dios es la causa de las cosas. Pues la ciencia de Dios es a las cosas creadas lo que la ciencia del artista a su obra. La ciencia del artista es causa de sus obras; y puesto que el artista realiza su obra porque le guía su pensamiento [...]. Es evidente que Dios causa las cosas por su entendimiento, pues su conocer es su ser. Por lo tanto, es necesario que su ciencia sea causa de las cosas, pues la tiene unida a la voluntad. De ahí que la ciencia de Dios, en cuanto causa de las cosas, suela ser llamada ciencia de aprobación»²⁷. Por supuesto que, debido a que Dios cumple a cabalidad la unidad, es decir, no hay resquicio de división en su propia esencia, lo cual, en términos filosóficos significa que su intelecto y voluntad están indisolublemente unidos, se sigue que, conociendo Dios, quiere a la criatura: *scientia Dei est causa rerum*. Pero no sólo estas dos grandes luminarias de cristiandad comparten la tesis que Buroni trae a colación, sino también otras autoridades, como Pseudo-Dionisio Areopagita, a quien el placentino cita a pie de página: «la mente divina todo lo comprende con un conocimiento eminentíssimo, y conoce previamente en sí misma todas las cosas por ser la Causa de todas ellas. Conoció a los ángeles

²⁵ SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, 11, 10.

²⁶ BURONI, G., *Dell'essere e del conoscere*, cit., p. 140.

²⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 14, a 8c: «scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum [...]. Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam. Unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis».

antes de que existieran y los creó. Y, por así decirlo, conoció a los ángeles y todo lo demás por dentro y desde el principio mismo y les dio el ser»²⁸; san Máximo, igualmente, en sus escolios al *De divinis nominibus* (al capítulo 5) con palabras que a Buroni recuerdan a Plotino dice que «Dios, siendo inteligente en acto, no en potencia, por ello no tiene una ciencia adventicia, sino que por sí misma conoce todas las cosas causalmente y, por decir así, *a priori*: θεοὶ καὶ ἔστιν νοῦς μόνον καθαρός, οὐκ ἐπείσακτος ἔχων τὸ φρονεῖν. En suma, que la ciencia de Dios preceda causalmente a las cosas conocidas, es un axioma de la teología cristiana»²⁹.

No sólo como filósofo, sino también como teólogo, Buroni es absolutamente consciente de que debe responder a la pregunta de en qué consiste la ciencia de Dios que es causa de las cosas. El primer candidato, por decir así, resulta la ciencia meramente especulativa, sobre la cual santo Tomás también se detiene. En efecto, el Doctor común distingue la ciencia en especulativa, práctica y especulativo-práctica. Es ciencia especulativa (i) la que versa sobre las cosas necesarias o divinas, (ii) cuando quien conoce lo hace por la meta factibilidad, no porque ha de realizarlo, y (iii) por el fin que persigue: cuando se trata del conocimiento especulativo, su orientación es el mero conocimiento de la verdad. Cuando la ciencia es práctica lo es porque no sólo busca conocer la factibilidad, sino que pretende realizar lo que proyecta. De estas consideraciones, el Aquinate deduce que «la ciencia que Dios tiene de sí mismo es sólo especulativa; pues Él no puede ser hecho. Pero de todo lo demás, su ciencia es especulativa y práctica. Especulativa en cuanto al modo, pues todo lo que nosotros conocemos especulativamente de las cosas definiendo y analizando, todo esto lo conoce Dios mucho más perfectamente. Pero de todo lo que puede hacer y nunca hace, no tiene ciencia práctica, en cuanto que el ser ciencia práctica le viene por el fin. Pero sí tiene ciencia práctica de aquello que realiza en el tiempo»³⁰. Siendo así, la «ciencia de simple inteligencia» o meramente especulativa no es la ciencia de Dios que causa a las cosas, y es la que equivale, en terminología rosminiana, a la ciencia o conocimiento

²⁸ PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, VII, 2. Además, para una visión de conjunto de la metafísica de este importante neoplatónico cristiano, cf. BUGANZA, J., *El horizonte de la metafísica de Pseudo Dionisio Areopagita*, Lamda, México 2023, 157 pp.

²⁹ BURONI, G., *Dell'essere e del conoscere*, cit., p. 142, nota 1. Se ha puesto en duda que haya sido Máximo quien elaborara estos escolios; la tesis más aceptada propone como autor a Juan de Scythópolis, cf. VON BALTHASAR, H. U., «Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis», *Scholastik*, 15, 1940, pp. 16-38.

³⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 14, a 16c: «Secundum hoc ergo, dicendum est quod Deus de seipso habet scientiam speculativam tantum, ipse enim operabilis non est. De omnibus vero aliis habet scientiam et speculativam et practicam. Speculativam quidem, quantum ad modum, quidquid enim in rebus nos speculative cognoscimus definiendo et dividendo, hoc totum Deus multo perfectius novit. Sed de his quae potest quidem facere, sed secundum nullum tempus facit, non habet practicam scientiam, secundum quod practica scientia dicitur a fine. Sic autem habet practicam scientiam de his quae secundum aliquod tempus facit».

intuitivo. La razón es, por lo demás, clarísima: si la ciencia de Dios con la que crea fuese la meramente especulativa, todo lo creado tendría, como carácter propio, el existir necesariamente: puesto que Dios conoce todas las cosas, y lo hace especulativamente, y si este conocimiento fuera el que causa el ser de la criatura, se seguiría que todo lo que Dios conociera existiría *a fortiori*: como explica Buroni, Dios crearía como un geómetra que deduce de los principios los teoremas y las conclusiones de manera indefectible, como propusieron, en la Antigüedad, Plotino y los neoplatónicos, y en la modernidad Spinoza y Hegel. Por eliminación, sólo queda que la ciencia con la cual Dios crea sea práctica u operativa, y es tal porque su voluntad está unida indefectiblemente a su entendimiento. A ésta se le denomina *scientia visionis*, «que tiene por término no las cosas meramente posibles, sino las cosas que en algún momento del tiempo serán reales (I, q. 14, a. 9), y corresponde a la que en nosotros es *ciencia de percepción*. Y ésta es la única vía para explicar la naturaleza y existencia de lo contingente»³¹.

La ciencia de Dios es más bien operativa (ἐνεργητική), en cuanto, diría Buroni, no se mantiene ociosa, sino que, como Artífice, pone manos a la obra y causa a los entes. Mientras la Idea, en cuanto tal, se mantiene en el ámbito de la mera posibilidad, para que sea efectiva se requiere que la voluntad de Dios, la cual, como se ha dicho, está unida en grado indisoluble a su entendimiento. En cierto modo, la voluntad de Dios tiene cierta antecedencia, en cuanto vuelve eficaz a la misma ciencia: vuelve operativa a la ciencia misma, por lo cual la ciencia, vuelta activa por la voluntad, crea a los entes, o sea, les hace partícipes del ser. En este sentido, la ciencia de Dios es causa y artífice de los entes, análogamente a como el artista es eficiente y crea la obra de arte. Apoyándose en el teólogo Dionisio Petavio, en su obra *Opus de Theologicis dogmatibus*, recupera el siguiente pasaje, inspirado en la mente de san Anselmo de Aosta, en el que dice: «Hic autem diserte indicat (Anselmus), scientiam Dei ac notionem causam esse rerum omnium creaturum[,] non solum exemplarem, quemadmodum species illa domus in architecti mente externi operis causa dicitur, sed etiam efficientem, hoc est ἐνεργητικήν»³². La tesis es que la Mente de Dios o Mente primera, mediante una «locución interna», crea las cosas: la misma Idea en la Mente de Dios, y es lo que quiere decir Buroni a nuestro juicio, es activa, es energética, en el sentido de que pone en marcha la creación, que, de acuerdo con lo que se ha visto, consiste en que la Mente primera haga partícipes a las Ideas del ser, de suerte que se vuelvan entes: mientras son Ideas, no son partícipes del ser, en cuanto son mera posibilidad, pero, puesto que hay una unidad indisoluble entre el entendimiento y la voluntad de Dios, lo que Él quiere lo crea. Por ello, y de manera sintética, santo Tomás viene a decir: «Es evidente que Dios causa las cosas por su entendimiento, pues su

³¹ BURONI, G., *Dell'essere e del conoscere*, p. 143.

³² PETAVIO, D., *Opus de Theologicis dogmatibus*, IV, 2, 12. Hemos agregado la coma, como en el documento original, aunque Buroni no cite la página específica, que es la p. 328.

conocer es su ser. Por lo tanto, es necesario que su ciencia sea causa de las cosas, pues la tiene unida a la voluntad. De ahí que la ciencia de Dios, en cuanto causa de las cosas, suela ser llamada ciencia de aprobación»³³. Es ciencia de aprobación en cuanto la voluntad divina así lo juzga: lo que crea es porque así lo quiere, en definitiva. Pero Buroni no se limita a retomar la respuesta del Aquinate, sino que llama a su auxilio de nueva cuenta, como corroboración de su doctrina, a las autoridades de san Agustín y san Anselmo. Es interesante detenerse en los dos pasajes traídos a colación por el filósofo placentino. El primero corresponde al Hiponense, específicamente al *De Genesi ad litteram*, que dice claramente «*aeternum est quod dixit Deus: Fiat lux; quia Verbum Dei Deus apud Deum, Filius unicus Dei, Patri coaeternus est: quamvis Deo hoc in aeterno Verbo dicente, creatura temporalis facta sit*»³⁴; lo que señala el texto, y ésta es la lectura, a nuestro juicio, de Buroni, es que lo que dice Dios es eterno, y ha dicho efectivamente *fiat lux*, porque si Dios crea mediante el Verbo, y el Verbo es coeterno con el Padre, lo que dice es eterno, pues lo dice el mismo Verbo de Dios: y así, determina que la criatura sea hecha temporal, no eterna. En segundo lugar, el filósofo de Aosta, en el *Monologion*, afirma «*Illa autem forma rerum quae in eius (Dei) ratione res creandas praecedebat, quid aliud est quam rerum quaedam in ipsa ratione locutio? Veluti cum faber fructurus aliquid suae artis opus, prius illud intra se dicit mentis conceptione*»³⁵. Por ello, queda claro que, antes de la creación, las formas de las cosas, esto es, de las criaturas, se encuentran en la «razón de Dios», y esta *conceptione* es la que sirve de modelo al Creador para efectuar el acto de sacar de la nada a los entes, aunque ya fueran, en cuanto ideas, posibles: y son posibles en cuanto pueden participar del ser. En términos precisos, Dios, con su locución interna, con su Verbo creador, conoce a todas las cosas *a priori*, por lo cual no requiere esperar a crearlas para conocerlas, como sí sucede, en cambio, para el artífice creado. De ahí que concluya:

Si el acto creativo, por las cosas dichas hasta aquí, no es por su naturaleza más que una locución y un juicio sintético con el que Dios agrega a las cosas el predicado del ser (lo que se llama *entificare*, *quod οὐσιῶσαι Maximus ex Dionysio nominat*, como nota Petavio, *De Deo*, IV, 11, n. 13), ¿dónde colocaremos el ser el de las cosas, por el cual existen y son entes, sino en la mente misma de Dios? Suponer que el ser brota de Dios para aferrarse a las cosas finitas y adherirse subjetiva y establemente a ellas fuera de la mente de Dios, de tal manera que nosotros lo encontraremos en ellas con nuestra mente y por ellas lo extraigamos por abstracción, sería lo mismo que suponer que puede existir un juicio fuera de la mente que juzga³⁶.

³³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 14, a 8c: «*Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam. Unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis*».

³⁴ SAN AGUSTÍN, *Ge Genesi ad litteram*, 1, 2, 6.

³⁵ SAN ANSELMO, *Monologion*, 9.

³⁶ BURONI, G., *Dell'essere e del conoscere*, p. 148.

Aunque el texto parece completo, sobre todo considerando la dificultad intrínseca de la doctrina, puede explicarse de la manera siguiente: el acto creativo es un juicio, puesto que es propio del Verbo juzgar: la misma revelación pone de realce que Dios crea a partir de su Verbo, el cual es eficaz y práctico, y este juicio estriba en asignar el ser a la cosa que todavía no es, aunque está proyectada en su misma Mente, que todo conoce *a priori*. De esta manera, la vuelve partícipe de la idea del ser, y así crea, la vuelve *ens*. Por eso este juicio es denominado «entificar», y según Buroni, en seguimiento de Petavio, el verbo οὐσιῶσαι ya es usado por Dionisio el Areopagita y san Máximo el Confesor³⁷. Veamos, por ejemplo, el caso de san Máximo: en la cuarta «centuria» de su Περὶ Αγάπης, de manera nítida y magistral asienta: «El Creador, cuando quiso, dio sustancia y existencia al conocimiento de los entes eternamente preexistente en Él. Es absurdo dudar de Dios omnipotente, si Él puede entificar (οὐσιῶσαι) cualquier cosa, cuando lo quiere»³⁸.

Entificar, «hacer subsistir» a una cosa, que es también la manera en que puede traducirse οὐσιῶσαι de acuerdo con Pablo Argárate, es, para Buroni, un juicio: como dice san Máximo, lo que preexiste eternamente en la Mente de Dios, que, con propiedad, no son todavía entes, se vuelven tales cuando Dios los crea, es decir, cuando los hace partícipes del ser, y esto significa sintetizarlos con el ser mediante el juicio creador, mediante el Verbo. De ahí se comprende que la tesis del placentino sea que, si el ser idealmente considerado sólo puede ser captado por la mente, el ser, en su plenitud, con todos sus términos, es decir, con todos los entes que participan de él, sólo puede ser captado por una Mente, y ésta ha de ser la Primera. El ser por el cual los entes son tales, o sea, partícipes del ser, sólo puede hallarse en la Mente de Dios: de ahí que, aunque los entes participen del ser, no se vuelven sus propietarios: los entes no son el ser, sino que este último los supera por ser propiedad de la Mente primera. Así pues, el ser no se extrae de los entes, sino que es captado por la mente, en este caso por las mentes segundas, gracias a una donación de la Mente primera. Esta posición es una derivación de lo anterior: las mentes segundas, que son tales por intuir la idea de ser, se vuelven, por ello mismo, copartícipes de la Mente primera, en cuanto se refleja en ellas la idea de ser que es posesión de Dios mismo (y no Dios mismo, para evitar caer en el ontologismo). Ahora bien, las mentes segundas, que intuyen la idea de ser, se vuelven copartícipes en cuanto, al sentir a las cosas sensibles, las denominan «entes» y, así las vuelven partícipes del ser a través del juicio o síntesis perceptiva: «Por lo que resulta esta cosa admirable, que Dios, aquel panorama de la creación, en cuanto está fuera de Él, lo produce en las inteligencias creadas, las cuales vienen de tal modo asumidas para ser participativamente creadoras de las cosas conocidas bajo la influencia y virtud de la Mente creativa de Dios, y nuestra síntesis perceptiva se encuentra que es

³⁷ Cf. PETAVIO, D., *Opus de Theologicis dogmatibus*, IV, 11, 13.

³⁸ MÁXIMO EL CONFESOR, *Centurias sobre la caridad*, IV, 4: «Τὴν ἐξ ἀιδίου ἐν αὐτῷ ὁ Δημιουργός τῶν ὄντων προϋπάρχονταν γνῶσιν, ὅτε ἐβούλήθη, οὐσίοις καὶ προεβάλετο. Αποτον γάρ ἐστιν ἐπί Θεοῦ τοῦ παντοδυνάμου διατάσσαι, εἰ δύναται τι οὐσιῶσαι, ὅτε βούλεται».

la repetición del acto creativo de Dios. De ahí que las inteligencias creadas son un elemento, como parece, necesario del universo creado, en cuanto que no parece que Dios habría podido producir fuera de sí este panorama del universo, sino proyectando en las mentes creadas; y la luz del ser irradia ordenadamente de Dios en las mentes finitas, y de las mentes finitas se vierte sobre las cosas conocidas»³⁹.

Que las cosas sean entes se debe, en consecuencia, a que la mente, ya sea la Mente de Dios, que las crea mediante la síntesis creativa, ya las mentes segundas, mediante la síntesis perceptiva, las juzga tales. Las cosas son reales, son entes, en y por la mente, no fuera de ella, en definitiva. Por lo anterior Buroni habla de una *esistenza prima* que es relativa a la Mente de Dios, y una *esistenza seconda* que es relativa a las mentes creadas. Más allá de la discusión que implica a las mentes angélicas, que además de la luz del ser poseen también clarificadas de antemano las formas de los entes, los seres humanos, que comparten con ellos la luz del ser, requieren de los sentidos para obtener las formas de los entes. La existencia subjetiva, de esta manera, queda rigorizada, en cuanto se sostiene claramente que, para que las cosas sensibles existan, requieren de una mente. Ontológicamente no hay entes fuera de la Mente primera, pero la creación requiere de otras inteligencias, y por ello Dios ha creado un mundo en donde hay otras además de la suya. Buroni se inspira en un pasaje de santo Tomás que afirma: «Quod oportuit ad perfectionem universi esse aliquas naturas intellectuales». El ente intelectivo, o sea, aquel que, en el orden de las realidades sensibles, además de ser sensitivo es intelectivo, o sea, intuye la idea de ser y, por ende, posee inteligencia, resulta ser antecedente con relación a los entes finitos meramente sensibles o materiales.

El ser sólo se presenta a la mente: no se percibe a través de los sentidos; es intuido por el intelecto, formándose este último gracias a dicho acto. En unas densas páginas metafísicas de la *Teosofía*, Rosmini destaca que, en el ente intelectivo finito, además de la forma objetiva, que es el ser, que causa la forma subjetiva, que es el sujeto inteligente, no hay una equivalencia total, sino que en esta unión queda siempre alguna «separación» entre el ser objetivo y la forma real subjetiva que intuye al ser, y precisamente, a diferencia de la Mente primera, esta separación es una característica distintiva del ente intelectivo finito. El ente intelectivo finito se percata de que puede pensar que los entes puramente reales, como los sensitivos y materiales, son tales, aun a pesar de que estos últimos no posean la forma objetiva, o sea, no intuyan al ser. Si el ente intelectivo finito piensa en los entes reales, ¿los piensa como meros conceptos o como entes en sí? No puede ser que los piense sólo conceptualmente, pues de lo contrario los pensaría como meramente posibles. Entonces, los ha de pensar como entes en sí, con lo cual las alternativas explicativas resultan ser dos, a saber, o se afirma el idealismo o se asegura que los entes finitos tienen el ser en sí. Si el ser está sólo en la mente, ¿entonces convendría afirmar al idealismo? Rosmini

³⁹ BURONI, G., *Dell'essere e del conoscere*, cit., p. 149.

no se apresura a afirmar el idealismo, sino que pide retomar el argumento metafísico desde el anclaje antropológico. El texto es el siguiente:

El hombre es un ente intelectivo, el cual tiene la presencia intuitiva del ser. En este ser él percibe y se conoce (y refleja, por decir así) a sí mismo, que es un principio real, y en este ser percibe también el propio sentido, el propio cuerpo unido (*Psicol.*, nn. 254-271), y por ello en el ser percibe todo lo *real* propio. En el hombre, entonces, que es un ente intelectivo, esto real no está separado del ser, sino que está en el ser: si no fuese en el ser, no se aprehendería, no sería ente racional, no sería hombre. Pero esto real, en el ser que lo manifiesta, no es manifestado en todas sus partes de la misma manera. El hombre real es principio y término (sentiente-racional, y sentido). En el ser él se refleja cual es; distingue el principio del término real de sí mismo. En cuanto conoce el principio, se conoce a sí como sujeto inteligente, y se conoce como real diverso y opuesto al ser, pero dentro del ser. En cuanto conoce el término, no se conoce a sí mismo, sino a otro, algo diverso a sí, cuyo término es además real, pero dentro del principio real, como este último está dentro del ser. ¿Y qué cosa conoce de este término real? Conoce que tiene naturaleza de sentido, y de sentido extenso, y tal cual lo siente; y conoce que no es principio, sino término, y por ello principio distinto a sí. Siendo otro de sí, concluye que es otro ente. Lo llama *ente* por la necesidad de pensarla, y así, pensándolo, la mente predica de él el ser: pero lo piensa y conoce y afirma como ente relativo al principio sentiente que se identifica con el intelectivo, y por ello como ente imperfecto, no por sí mismo, y como ente mediado, porque viene a estar unido al ser, no por sí, sino mediante el principio real que lo tiene y percibe en el ser. Visto cómo el cuerpo del ente racional sea ente, o sea, se encuentra unido al ser en la *percepción fundamental* en lo cual consiste el mismo ente racional, es fácil entender cómo sean entes también los cuerpos extraños, puesto que estos se conocen en cuanto con su acción inexisten a nuestro cuerpo sentido, y así se perciben como términos de nuestro sentimiento y al mismo tiempo con nuestro sentimiento, según se ha probado en la Ideología⁴⁰.

Es preciso analizar este complejo argumento, el cual, sin embargo, posee unos contornos bien definidos: (i) el hombre es un ente sensitivo-intelectivo, es decir, real e intuye la idea de ser; (ii) percibe, en su entidad misma, el propio cuerpo, que es real; (iii) para percibir que el cuerpo es real, debe captar asimismo que es racional, pues de lo contrario no podría juzgar que él mismo es real; (iv) en el hombre, entonces, lo real está unido al ser, pues juzga que él subsiste; (v) sin el ser, el hombre no sería hombre, pues no poseería el principio racional; (vi) lo real percibido es de distintos modos, pues puede ser principio y término; (vii) en cuanto término, se percibe el hombre a sí mismo en cuanto distinto al ser, pues el principio es opuesto al término; (viii) en cuanto conoce el principio, el hombre se conoce a sí como sujeto inteligente; (ix) el hombre se conoce a sí en el ser, pero en cuanto opuesto a este último; (x) conoce de sí, primero, que tiene naturaleza de sentido extenso; (xi) predica que es un ente subjetivo, pero para decir que es «ente», requiere del ser (y aquí Rosmini no es

⁴⁰ ROSMINI, A., *Teosofía*, n. 736.

del todo exacto, pues dice *essere subiettivo*); (xi) el hombre es un ser relativo a la mente, en cuanto lo piensa: a esto le denomina principio real; (xii) la mente se percata de que no puede dividir el término real del principio real, y este principio real del ser, pues la mente es tal por el ser; (xiii) el principio real, entonces, es la mente individual que intuye al ser; (xiv) el principio real es lo que hace que el hombre sea un ente racional; (xv) el ente subjetivo se contiene en el ser objetivo; (xvi) conociendo el término sentido, se conoce como ente relativo al principio sentiente, que en este caso se identifica con el intelecto; (xvii) mediante la percepción, el hombre se une a sí mismo al ser objetivo; (xviii) el hombre es ente racional precisamente porque une el principio, que es el ser objetivo, al término subjetivo, que es lo mismo, para el lenguaje tradicional, que une alma y cuerpo, en cuanto el alma es principio y el cuerpo sentiente término; (xix) así, el cuerpo propio es ente, y es cuerpo del ente racional; (xx) puesto que el hombre capta que es ente racional, o sea, sensitivo-intelectivo, entiende que los entes distintos a sí, o sea, extraños del todo, existen en el cuerpo propio en cuanto son sentidos, en cuanto se vinculan extensamente a la propia extensión corpórea, y así se perciben.

El ser objetivo se une al ente intelectivo finito por vía de la intuición y la propia entidad subjetiva se vincula a él mediante la percepción. Pero la percepción, para darse, requiere del ser objetivo, pues no es posible afirmar que algo es ente (el propio cuerpo) si no se sabe de alguna manera qué es «ente». Cosmológicamente (que no ontológicamente, pues Dios, al crearlos, los trae al ser), en el caso de los entes meramente sensitivos o materiales, se vuelven entes en cuanto son percibidos por los entes intelectivos finitos. Para Rosmini, todos los entes finitos se reducen a dos géneros subordinados: los entes finitos intelectivos y los entes finitos no-intelectivos: «El género de los intelectivos es, más bien, un género anterior, único y supremo, y el género de los no intelectivos es un género posterior, consiguiente y dependiente de aquél. Puesto que el término real uniéndose al ser sólo por vía de percepción que es propia de los entes intelectivos, y de esta manera adquiriendo la condición de ente, es claro que supone lógica y ontológicamente anterior a sí a aquel ente del cual es propia la percepción, es decir, el ente intelectivo»⁴¹. Sin la inteligencia, en definitiva, no puede haber percepción y, más radicalmente, entificación. La misma pregunta de si la inteligencia es necesaria para que haya ente, encuentra una solución asimismo radical: no puede haber ente sin inteligencia, pues la formulación misma de la cuestión implica que hay una inteligencia que se la plantea. Es cierto que alguien puede refutar diciendo que puede haber un ente totalmente desconocido, pero cognoscible, como, por ejemplo, alguna estrella en una galaxia distante. Pero refutando de esta manera se introduce la posibilidad de conocerla, y la posibilidad implica inteligibilidad *a fortiori*, y la inteligibilidad hace referencia indefectiblemente a la inteligencia. Y si la inteligencia se supone igualmente posible, se entra en un círculo vicioso, en cuanto

⁴¹ ROSMINI, A., *Teosofía*, n. 738.

la demostración se iría al infinito, pues la posibilidad de una inteligencia se colocaría en otra inteligencia y, así, sucesivamente, hasta alcanzar una inteligencia no ya posible, sino necesaria:

En suma, para que haya en el mundo un ente cualquiera, es necesario que le sea copresente una inteligencia en la que exista. Tal es la demostración ontológica evidentísima, para quien la entienda bien, de la necesidad de que exista una inteligencia, para que puedan existir las otras cosas que no son inteligentes.

De donde procede que el ente carente de inteligencia es incompleto, y requiere apoyarse en las inteligencias fuera de él para existir, para las cuales es sólo relativo. Por el contrario, el ente que está dotado de inteligencia es ente completo, y por ello esta modalidad de entes, es decir, los entes inteligentes, merecen la denominación de *entelequias*, de ἐντελεχίας, perfecto.

Así, todas las naturalezas de las cosas están vinculadas, y una llama a la otra, y una a la otra se continúa y se apoya, y todas penden de la mente en la que encuentra la forma suprema del ser que actúa todas las otras (*Teos.*, vol. 5, pp. 172-176), y las mentes segundas (como vimos y veremos) penden de la Mente primera⁴².

La rigorización que efectúa Buroni, basada en los textos rosminianos sobre todo de la *Teosofía*, lleva a la conclusión de que los entes meramente materiales y sensitivos son justamente «entes» en cuanto participan del ser merced a una mente, sea esta última la Mente primera que los vuelve entes con su Palabra efectiva, es decir, mediante la creación, por la que de la nada vienen al ser; ya sea por las mentes segundas, las cuales los vuelven entes a través de la percepción intelectual, en cuanto esta última es el resultado de la síntesis entre el ser, que es siempre inteligible y trasciende a los sentidos, y la sensitividad, o sea, la presencia de tales entes que modifican al cuerpo del ente inteligente finito. Pero esta rigorización conduce a otra conclusión: se puede decir que la doctrina buroniana puede tildarse como una guisa de «absoluto realismo», porque el fundamento último de la realidad es la Mente de Dios, o sea, su intelecto y voluntad que conoce y quiere este mundo. Los reales son entes porque Dios los hace ser tales, a saber, partícipes del ser.

4. RIGORIZACIÓN DEL PASO NO-ENTE AL ENTE A TRAVÉS DEL SER

Lo anterior requiere todavía una rigorización más, en cuanto no deja de encerrarse un cierto equívoco en el juicio, entendido como síntesis, entre el ser y el no-ente. Las cosas meramente sensibles no percibidas son no-entes en cuanto no son el ser, pues no hay otra manera más adecuada de referirse a ellos. ¿Qué son las cosas no percibidas? Mientras no sean percibidas intelectivamente, resultan ser no entes. Pero, ¿no implica una contradicción fehaciente

⁴² BURONI, G., *Dell'essere e del conoscere*, cit., p. 156.

que en un mismo juicio se afirme que los no-entes son? ¿Cómo es que en una misma aseveración el ser y el no-ente se unan? La tesis buroniana es que «sucede porque nuestra mente está tan llena y atravesada por el ser, que nada puede pensar sin él, ni siquiera la misma nada. Y esto confirma, es vez de echar abajo, el principio primero y fundamental de nuestra filosofía, que el ser es la forma universal e indivisible de la mente y el pensar: y debe ponernos en guarda para saber discernir en todo pensamiento nuestro, y también en la objeción arriba expuesta, el ser que sin advertirlo nos pone la mente»⁴³. Sobre el concepto de no-ente, entre los muchos lugares en los cuales Buroni trata el tema, destaca sobre todo el artículo «Del non ente in S. Tommaso», el cual aclara en buena medida no sólo la mente de su autor, sino la del santo Doctor. En primer lugar, hay que mantener, junto al Angélico, que Dios es el ser subsistente (*Ipsum Esse subsistens*, como dicta la feliz fórmula), y que el *esse* que no es Dios se agrega a los entes o, como dice Buroni en latín, es *aliquid adveniens rei*, por lo que las criaturas tienen el ser y participan de él, pero no son el ser: «Ahora bien, si el ser en las cosas creadas no es su naturaleza y substancia, sino un accesorio a su substancia y naturaleza, ¿qué cosa será, entonces, y cómo deberá llamarse esta naturaleza y substancia de las cosas creadas, universalmente, o *espíritus* o cuerpos?»⁴⁴.

Para Buroni, el ser le viene de fuera a la cosa y, sólo así, se vuelve ente. Así lee el placentino la doctrina tomista, ni más ni menos, y lo hace siguiendo, de acuerdo con él, a la tradición itálica, que tiene en Parménides al gran generador (y a Pitágoras remotamente), y a Platón como gran clarividente, específicamente al del *Sofista* y el *Parménides*. Así pues, en el opúsculo tomista intitulado *De substantiis separatis, seu de Angelis*, santo Tomás discute las distintas soluciones que se han dado sobre la naturaleza de los ángeles (en este caso específico, con Avicebrón, quien sostendría que la materia es equivalente a no-ente), y establece, como principio, «ipsum esse per se subsistens est unum tantum» y que, por ende, «omne quod est, esse habet» fuera del ser de Dios, ciertamente: en todo el resto, el ser es acto y la esencia o substancia es lo que recibe al ser, de manera que se concibe como potencia. En este marco, por ejemplo, la superficie, que participa del color, en cuanto viene coloreada, no tiene el color por sí misma, sino hasta que en acto lo recibe: en cuanto tal, es decir, considerada en sí, la superficie «est non color et non colorata»; teniendo presente esta analogía, se entiende que santo Tomás escriba: «Similiter igitur id quod participat esse, oportet esse non ens». Así pues, la criatura, como carece del ser por sí mismo, se dice que es *no-ente*. Las cosas materiales doblemente son *no-ente*, en cuanto, por estar compuestas de materia y forma, se vuelven lo que son gracias a la forma; las criaturas que no son materiales, en cambio, sólo una vez son consideradas *no-ente*, en cuanto la sola forma, por sí subsistente, es la que participa del ser: «Ipsa igitur forma, sic per se subsistens, esse participat

⁴³ BURONI, G., *Dell'essere e del conoscere*, cit., pp. 165-166.

⁴⁴ BURONI, G., *Del non ente in S. Tommaso*, «La Sapienza», II/2, 1880, pp. 245-246.

in seipsa»⁴⁵. Pero si de la forma se remueve el ser, entonces es *non-ens*. De esta manera, a la receptividad del ser, primero, en las substancias espirituales, se le llama no-ente; a la receptividad del ser, segundo, en las cosas materiales, se le llama doblemente no-ente, «porque la receptividad de la substancias espirituales hacia el ser es inmediata; en cambio, la receptividad de la materia hacia el ser, en primera es receptividad para tener el acto determinante de la forma por la cual únicamente se vuelve cercana al ser y en potencia próxima a recibirlo; y, por tanto, luego por medio de la forma, es receptividad del ser»⁴⁶.

Así pues, todas las cosas creadas, en cuanto no poseen el ser por sí, sino que lo tienen por participación, se llaman no-entes. Y de esta aseveración, se pueden extraer cuatro conclusiones, de acuerdo con nuestro autor. La primera es que el panteísmo es absurdo, pues si las cosas reales finitas son en substancia no-entes, se sigue que no son Dios, pues Él es el *Ipsum Esse subsistens*. El ser de las criaturas viene de fuera, es un acto extraño a su substancia, porque el ser no les pertenece, en definitiva: «y así las cosas reciben el ser de Dios siendo en sus naturalezas totalmente otra cosa con respecto a Él. Esta participación del ser a las cosas es lo divino en la naturaleza que se apresa sólo con la mente»⁴⁷. La segunda, de carácter ontológico-gnoseológico, es que si las cosas creadas son no-entes y, por ende, *non essere*, la noción de ser no puede provenir de ellas (a lo sumo, diríamos contra Buroni, por contraposición, aunque no mina su tesis radicalmente): no proviene de los sentidos externos, ni de los fantasmas, ni de la abstracción, de la propia substancia del sentido interior (del alma), ni por un ángel, etcétera; sólo queda que provenga de Dios. En tercer lugar, la iluminación de los fantasmas, que según Buroni es el concepto tomista de *intentio universalitatis*, es la operación por la cual la mente segunda percibe intelectualmente a los sensibles, y es, a diferencia de los neotomistas de la época, algo

⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Se substantiis separatis*, Cap. VIII.

⁴⁶ BURONI, G., «Del *non ente* in S. Tommaso», *La Sapienza*, II/2, 1880, p. 247. Para Buroni, si alguien quiere llamar a «materia» a la receptividad del ser, está en su derecho, pero advirtiendo el posible equívoco que eventualmente puede implicar, como sostiene asimismo el Aquinate. El lugar paralelo, tenido en cuenta también por el placentino, es el siguiente: «Esto resulta evidente si partimos del análisis de las cosas materiales, en las cuales se encuentra una doble composición. La primera, la de la materia y la forma, a partir de las cuales se constituye alguna naturaleza, y la naturaleza compuesta de esta forma no es su propio ser, sino que el ser es su acto. Por eso, la misma naturaleza se relaciona con su ser como la potencia con el acto. Por lo tanto, suprimida la materia, y suponiendo que la forma subsista sin materia, todavía permanece la relación de la forma con su mismo ser, tal como la potencia se relaciona con el acto. Este tipo de composición es el que hay que entender en los ángeles. Esto es lo que sostienen algunos cuando dicen que el ángel está compuesto de aquello por lo que es y de aquello que es o, como dice Boecio con otras palabras, del ser y de aquello que es. Pues, en efecto, lo que es constituye la misma forma subsistente y su ser es aquello por lo que la sustancia existe, como la carrera es aquello por lo que quien corre es corredor. En Dios, sin embargo, el ser y aquello por lo que es no son cosas distintas, como quedó demostrado (q.3 a.4). Por lo tanto, sólo Dios es acto puro», TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 50, a. 2, ad. 3m.

⁴⁷ BURONI, G., «Del *non ente* in S. Tommaso», *cit.*, p. 248.

que los rosminianos han sabido poner a las claras. Y en cuarto lugar, Buroni concluye lo dicho a propósito de la rigorización de la existencia subjetiva: «Este agregado del ser a las cosas creadas se efectúa primeramente por Dios con la mente creativa, y lo repetimos nosotros con la percepción intelectiva, la cual es el eco del acto creativo en los espíritus creados. De aquí se manifiesta lo que san Agustín llamó la cognición vespertina y matutina de los ángeles. Y primero la vespertina conociendo en la luz del Creador a las criaturas, y luego la matutina de las criaturas volcándose hacia arriba para contemplar y alabar al Creador en sí mismo, en la cual consiste su beatitud»⁴⁸.

El mismo año en que Buroni publica, en *La Sapienza*, el artículo anterior, publica otro más, en el fascículo subsiguiente, del título «Del *non ente* nella teorica del Rosmini»⁴⁹, que permite aclarar en mucho su lectura e interpretación tomista-rosminiana. El *no-ente* se encuentra, piensa Buroni, en la percepción intelectiva de los entes descrita en el *Nuovo saggio* y otros trabajos ideológicos, pero, por su exposición oscura, ha generado debates al interior de la doctrina de Rosmini. Pero si el roveretano mismo habla de la percepción intelectiva como una «síntesis primitiva», y si la síntesis significa la composición de dos elementos, siendo uno el *essere*, el otro tiene que ser lo distinto al ser, a saber, el *non essere*. Según Buroni, esta síntesis primitiva de la que habla Rosmini equivale a la iluminación de los fantasmas (o *intentio universalitatis*), esto es, con la luz del ser se iluminan los fantasmas que provienen de los sentidos, pero, y he aquí la rigorización, «si en las obras de Rosmini del primer periodo ideológico y psicológico tal síntesis, o dualidad inconfundible de *ser* y de *no ser*, aparece bajo el aspecto de *luz* y de *no luz*, de *forma* y de *materia* de la cognición, en los libros teosóficos debía tomar el nombre y contorno más definido de *ente* y *no ente*, de *forma* y *materia ontológica*, y la denominación de *no ente* debía convenir a la realidad finita, precisada con la mente por el acto del ser, la cual se encuentra en vez del término impropio de *ser*, pues no es *ser* de ninguna manera»⁵⁰. Para resolver de alguna manera el problema perenne de la metafísica, que aun con todo vuelve siempre sobre sus pasos, a saber, la conciliación entre lo uno y lo múltiple, entre el ser y los entes, Rosmini habla del *essere* y de los *termini* múltiples del ser. Es indispensable, estima el roveretano, distinguir entre ser y ente⁵¹. Por ello mismo, en efecto, la tesis buroniana es la siguiente: así como santo Tomás habla de la síntesis ontológica en términos de la

⁴⁸ BURONI, G., «Del *non ente* in S. Tommaso», *cit.*, p. 249.

⁴⁹ BURONI, G., «Del *non ente* nella teorica del Rosmini», *La Sapienza*, II/2, 1880, pp. 285-294.

⁵⁰ BURONI, G., «Del *non ente* nella teorica del Rosmini», *cit.*, p. 286.

⁵¹ En una suerte de glosario, Rosmini brinda las siguientes definiciones: «1. El *ser* es el acto de todo ente y toda entidad. 2. El *ente* admite dos definiciones: a) Un sujeto que tiene el *ser*; b) el *ser* con algún término suyo. 3. La *entidad* es aquel objeto del pensamiento, cualquiera que sea, que por el pensamiento es observado como uno. 4. La *esencia* es el *ser* tenido por un sujeto, abstraído del sujeto que lo tiene. 5. El *sujeto en universal* es lo que en un ente, o en un grupo de entidades se concibe como primer continente y causa de la unidad», A. ROSMINI, *Teosofía*, n. 211.

conciliación entre *esse* y *quod est*, Rosmini lo hace entre *essere* y *termini dell'essere*, o bien entre *forma* y *materia*, pero entendiendo por materia no el cuerpo, sino, explica Buroni, retomando una antigua voz italiana, *lo stoffo dell'ente*. Esta conciliación, sin embargo, es en cierto modo impropia, pues impropia es la conciliación entre el ser y sus términos, pues el primero no deja de ser (sería absurdo decir que el ser no es el ser), mientras que los segundos podrían no ser: no son independientes del ser, en definitiva: «Esto es justamente el *μετέχειν* de Platón y el *participare* tan frecuente en la teórica de santo Tomás, siendo los contingentes por sí y en su naturaleza *no ser*; que es precisamente el concepto del *no ente* que indagamos»⁵².

El ente creado es, de acuerdo con esta metafísica, una síntesis ontológica entre *quod est* y *esse*, «o sea, de no ente y de ser». De acuerdo con la lectura de Buroni, Rosmini es fiel a la doctrina de santo Tomás en cuanto sostiene la diferencia entre ente y ser, y aun afirmando la pluralidad de los entes, es decir, que hay *plura entia*, asevera que sólo hay un *esse*, y que sólo en el caso de Dios, como es bien sabido en la tradición tomista, hay identidad (*idem*) entre *esse* y *quod est*: en las criaturas, en cambio, *diversum est esse et quod est*⁵³; por el contrario, el neotomismo, de la pluma de Cornordi, no sólo admitiría *plura entia*, sino también *pura esse*, «y por tanto que el *ser*, propiamente en cuanto tal, es creado por Dios, contra la manifiesta doctrina de santo Tomás que dice *esse ab alio causatum non competit enti in quantum est ens, alioquin omne ens esset ab alio causatum* (C. Gent. II, 52)»⁵⁴. La síntesis a la que se refiere Buroni no es la síntesis que se da, por ejemplo, entre el blanco y la pared, o entre el fuego y el fierro: la pared puede ser de un color o de otro, y no necesariamente blanca; el fierro incandescente, mientras es tal, mientras el calor impregna cada molécula del fierro, adquiere ciertas propiedades, pero una vez apagado el fuego deja de tenerlas: una vez que el acto deja de estar presente, en cuanto puede estimarse forma suya, deja de ser blanca o incandescente, pero más radicalmente la pared y el fierro continúan siendo lo que son, más allá de las formas adventicias que les sobrevienen. Es más profunda la síntesis entre *materia prima* y *forma substancial*: todo ente material, tal como enseña la filosofía de la naturaleza, está compuesto por materia y forma. Pero la *materia prima*, sin el agregado de la forma, es pura potencialidad, prácticamente *quasi nulla*, en cuanto está a la espera de recibir el acto: no es siquiera *potentia* en sentido estricto, hay que decirlo, pues la potencia requiere que ya esté dada la síntesis entre *materia prima* y *forma substancial*. Un caso más, y ciertamente el más complejo, es el del cuerpo vivo o animado. Ya Aristóteles destacaba este caso, que para él es paradigmático, en el *De anima*.

En el cuerpo vivo están de tal manera unidos la vida (el alma) y el cuerpo que se vuelven casi equivalentes, pero sin llegar a serlo del todo: es cierto

⁵² BURONI, G., «Del *non ente* nella teorica del Rosmini», *cit.*, p. 287.

⁵³ Cf. BURONI, G., *La Trinità e la creazione*, Paravia, Turín 1879 (2a ed.), pp. 128-138.

⁵⁴ BURONI, G., «Del *non ente* nella teorica del Rosmini», *cit.*, p. 293.

que no es posible dirimir dónde comienza el cuerpo y dónde el alma, pues su unión, esto es, su síntesis, es tan profunda que no es posible siquiera pensar en los dos componentes separados sin constituir la unidad. Cuando el cuerpo está separado del alma, ya no es un cuerpo vivo, sino algo inerte, un mero componente orgánico; y el alma, separada del cuerpo, ya no cae bajo los sentidos, por lo cual su representación ya implica una cierta traición a su esencia. El cuerpo vivo, sin embargo, no es la vida, sino que tiene la vida, y esto es algo que Aristóteles de continuo subraya: «puesto que se trata de un cuerpo de tal tipo —a saber, que tiene vida— no es posible que el cuerpo sea el alma: y es que el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto, antes al contrario, realiza la función de sujeto y materia. Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo»⁵⁵. Por ello, Buroni no deja de insistir en que la síntesis «el cuerpo vivo» «expresa algo que participa de la vida, μετέχον ζωής, un qué susceptible de tener la vida, δυνάμει ζωὴν ἔχον: y, asimismo, mientras tiene la vida, no es la vida, sino siempre es algo en potencia que tiene la vida, δυνάμει ἔχον; en este caso la tiene y no está privado de ella; *est autem non abjiciens, animam, id quod potentia est ut vivat, sed est habens illam*: ἔστι δὴ οὐ τὸ ἀποβεβληκός τὴν ψυχὴν τὸ δυνάμει ὃν ὥστε ζῆν, ἀλλὰ τὸ ἔχον»⁵⁶. Mientras que la pared puede continuar subsistiendo sin la blancura, y el fierro puede hacer lo propio sin la forma fuego, el cuerpo vivo no puede continuar siendo cuerpo como tal sin el alma. Por ello, y a diferencia de los otros ejemplos, el cuerpo vivo es una *sintesi sostanziale*.

Pero la síntesis más radical, la más profunda que puede darse es la que se da entre el ser y el no-ser, la cual se concreta en el «ente», y a partir de él, en las «entidades» o en cualquier «modo de ser»⁵⁷. De esta manera habla de la radicalidad de esta síntesis nuestro autor: «En la cual el ser es justamente tal predicado soberano y trascendente que invade y penetra las cosas tan profundamente

⁵⁵ ARISTÓTELES, *De anima*, II, 1, 412a17-22. En este caso, por sujeto se entiende lo que tiene relación con el juicio, «y es lo que en el juicio se concibe como primero y continente respecto al otro elemento que se llama *predicado*. [...] El sujeto es tal *en sí* efectivamente cuando en el juicio se pone como primero lo que es verdaderamente primero en el ente, por ejemplo, el muro es blanco. Pero cuando, en cambio, se hace ser sujeto del juicio lo que de otra manera se metería en lugar del predicado, y se dice, por ejemplo, el blanco es en el muro, en tal caso el sujeto es meramente *dialéctico*», BURONI, G., *Nozioni di ontologia*, G. B. Paravia e comp., Turín 1878 (2a ed.), p. 15.

⁵⁶ BURONI, G., *Dell'essere e del conoscere*, cit., p. 172.

⁵⁷ Aunque ya lo adelantábamos, téngase presente el siguiente pasaje: «Si este algo, que tiene el ser, es substancia completa por sí existente, en cuanto tiene el ser y es, se llama *ente*; si luego es una cualidad inherente a la substancia, y no por sí existente, como blancura, virtud, belleza y semejantes, en cuanto tiene el ser y es, se llama *entidad*», BURONI, G., *Dell'essere e del conoscere*, cit., p. 183. Además: «*Substancia* se llama en el ente finito aquella cosa que tiene el *ser*, en cuanto de ella recibe el ser últimamente en *sí* y por *sí*, y no en otro no por otro. Lo que recibe el ser en otro y por otro, no es substancia, sino *modo* o *accidente*, y unido con el ser no hace *ente*, sino sólo *entidad*», BURONI, G., *Nozioni di ontologia*, cit., p. 16.

(*esse enim est illud quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt*, I, q. 8, a. 1), que en la cosa, sujeto del que se predica, no puede haber absolutamente nada, ni siquiera un cabello o algo minúsculo, que salga fuera del predicado, no pudiendo haber nada fuera del ser (*nulla res naturae est quae sit extra essentiam entis universalis* (De Ver., q. 21, a. 1), de manera que el ser es acto no sólo de todo ente, sino además de toda entidad o manera de ser cualquiera (Teos., vol. 1, p. 171); y él es actualidad de toda forma y naturaleza (*esse est actualitas omnis formae vel naturae*, I, q. 3, a. 4); y hacia todas las cosas tiene razón de acto, porque ninguna cosa tiene actualidad sino en cuanto ella *es*, por lo que el ser mismo es la actualidad de todas las cosas y también de todas las formas (*ipsum esse comparatur ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatem nisi in quantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum*, I, q. 4, a. 1)»⁵⁸.

El juicio fundamental, en consecuencia, es aquel en el cual se atribuye *esse* a un *id quod*. Las cosas que caen bajo los sentidos, en cuanto son puestas ante la presencia de la mente, y son tocadas, por decir así, por su luz, al observarlas bajo la perspectiva fundamental del ser, les atribuye el ser, y entonces las juzga y vuelve «entes». Las realidades sensibles, al encontrarse con los sentidos, se convierten en sujetos de la predicación de la mente, cuyo predicado fundamental es el ser. Siguiendo la analogía del «blanco», de acuerdo con la cual aquello hacia lo que se predica no es por sí mismo blanco y es, por ende, algo no-blanco, se vuelve blanco precisamente en el momento en que posee esta cualidad, la cual ciertamente le viene de fuera y es un agregado: la pared pudo haber sido pintada con otro tono que no necesariamente es el blanco. Pero al eliminar la cualidad de blanco no se elimina, en substancia, lo que es el sujeto, a saber, pared. Mas la pared, por sí, ya posee el predicado de «ser», por lo cual es ente, y en consecuencia el blanco es una cualidad secundaria que le sobreviene en este caso a la substancia: «Por lo cual el ser es el predicado *primero*, frente al cual no se presupone nada; el sujeto del ser es la nada del ser, y entonces repugna que sea antes de recibir el ser»⁵⁹. En efecto, hay algo más radical que se encierra en la tesis de Buroni y que, en buena medida, hace resonar la milenaria tradición platónica, a saber, que, así como aquello de lo cual se predica el «blanco» puede ser de otro color y, por ende, en cuanto tal, es no-blanco, aquello de lo que se predica «ente» no es por sí mismo «ser», pues podría no haber sido, en lo que hay una contingencia radical. El no-ente del que habla Buroni no es el no-ser absoluto, que es la nada, sino de un cierto no-ser, como ya lo había indicado Aristóteles en la *Física*, cuando dice: «Porque nada impide que haya, no el no-ser absoluto, sino un cierto no-ser»⁶⁰. Este cierto no-ser que Aristóteles refiere, y que Buroni tiene en consideración,

⁵⁸ BURONI, G., *Dell'essere e del conoscere*, cit., p. 178.

⁵⁹ BURONI, G., *Dell'essere e del conoscere*, cit., p. 181.

⁶⁰ ARISTÓTELES, *Física*, I, 3, 187a5-6.

es el que, una vez que es pensado, es vuelto ente: aunque se quiera apresar a este cierto no-ser antes del pensamiento, resulta imposible, porque la mente siempre e inevitablemente se inmiscuye: es condición de posibilidad absolutamente considerada, de manera que, aunque se quiera apresar al «ente» (al no-ser) al margen del «ser», resulta por lo demás absurdo porque ya al pensarlo se piensa en términos del ser. El no-ser que todavía no es pensado (y que, en cuanto se lo piensa como no pensado, es ya ente) es, según el placentino, un *«rudimento dell'ente»*, y nada más. El mundo del devenir, *τὸ γίγνεσθαι*, es propio de este no-ser, que no es no-ser en absoluto, para retomar la tesis de Aristóteles, pero no es el mundo del ser, que está más allá de la mutabilidad y se sitúa en la región de lo firme y estable, pues son características del ser, precisamente. Ha sido la filosofía itálica, en la interpretación de Buroni, la que sostiene esta tesis, frente a la filosofía alemana, que, en el siglo XIX, subraya el devenir y ahí embolla al ser: «Y es, para decirlo de pasada, el nodo de los errores de Hegel y la filosofía alemana que se direcciona con él, y es lo que la demuestra originada por el sensismo y por el sensismo viciada en su raíz primera, al haber admitido el devenir en el seno mismo del ser, y haciéndolo entrar en el giro de la mente (mientras no tiene lugar más que en el sentido y en lo real sensible y en las cosas mutables y opinables) contrariamente al dictamen principal de la antiquísima y siempre verdadera filosofía itálica que por la divina musa de Parménides sentenció: *El ser o es o no es*, no hay término medio: [...] ἔστιν ή οὐκέτιν [...]». Y el devenir, *τὸ γίγνεσθαι*, excluidas de hecho las serenas regiones de la mente y del ser y de las cosas inteligibles, *τὰ πρὸς ἀλήθειαν*, y todo lo ha enviado a la parte inferior de su divino poema que trata sobre las cosas opinables, *τὰ πρὸς δόξαν*, es decir, de las cosas sensibles, donde sólo tiene lugar el perpetuo cambio y el devenir»⁶¹.

Finalmente, hay que advertir que este juicio fundamental o juicio primitivo no es equivalente a cualquier otro juicio que efectúa el hombre, en donde la elección, por ejemplo, puede jugar un papel decisivo. Se trata de un juicio, por llamarlo así, porque podría obtener otra nomenclatura, si se quiere, original y originario de la naturaleza humana. El hombre siempre está dotado, por una parte, del «ojo de la mente» abierto y pronto para volver entes a las cosas reales sentidas, mientras que, por la otra, se presentan al sentido los reales a los cuales se dirige este ojo mental con la luz de la cual está dotada: «la síntesis primitiva no es una operación que hagamos electivamente y que

⁶¹ BURONI, G., *Dell'essere e del conoscere*, cit., p. 191. No deja de ser problemática la posición parmenídea en este punto preciso, y Buroni mismo a veces da la impresión de que, por seguirla fijamente, termina por contradecirse con lo que ha dicho sobre el no-ser relativo de Aristóteles. He aquí un ejemplo de esta confusión y, por ende, la falta de rigor, al menos en este punto: «el filósofo muestra que un tal *uno separado del ser*, y por ello, como dijimos, *la cosa o el sentimiento o lo real sensible*, tomado por sí solo fuera de la síntesis y sin el ser que lo hace ente, no es absolutamente nada, y es más se vuelve absurdo, y no se puede dar de él ni nombre, ni concepto, ni ciencia, ni sentido, ni opinión», p. 192. Lo que está a la espera de ser sentido y, a partir de ahí, inteligido, es una nada absoluta o es una nada relativa; Buroni, por lo que se ve, vacila entre ambas posturas.

requiere ser precedida por la cognición, porque es ella misma la que constituye la cognición de lo real; y propiedad de esta cognición primera es precisamente aquella que parece tan extraña de conocer lo ignoto para hacerlo ser y volverlo conocido. Ella se cumple por naturaleza, y es no menos propia del hombre vulgar que del filósofo, ni menos del inexperto infante que del hombre experto y maduro»⁶². La percepción intelectiva por la que lo sentido se entifica es un juicio sintético, en cuanto sintetiza, precisamente, lo sentido, o sea, lo real, y el ser, esto es, lo ideal, ambos en último término *esencia del ser*. Esta percepción es natural al hombre; no requiere de mayores elementos para efectuarla, sino que, ante la presencia de una sensación, de un sentimiento, el intelecto la denomina real, es decir, existente. No hay que confundir este juicio sintético con el juicio analítico por el que se separa el sujeto del predicado: este segundo juicio es reflexivo y requiere del primero para formularse: «cuando el juicio está formado, entonces la sensación subsistente es ciertamente conocida, no antes: y entonces precisamente recibe el nombre de sujeto por aquel que reflexiona sobre el juicio formado, y con este acto reflejo la considera como conocida, y nota que de ella se predica la existencia [...]. Por lo cual no se debe confundir el *juicio sintético*, que es el primitivo, con el *juicio analítico*, que viene después mediante la reflexión sobre el primero, ni se reduzca a esta última especie todos los juicios»⁶³.

CONCLUSIÓN

En buena medida se puede compartir el siguiente juicio de Tadini en torno a los esfuerzos de rigorización propuestos por Buroni en su libro *Dell'essere e del conoscere*: «Sobre la base de estas *rígorizaciones* terminológicas, Buroni mira, por un lado, a salvaguardar la verdad de la filosofía rosminiana y el valor indiscutible de su alcance teórico, mientras que, por el otro, en sintonía con el mismo pensamiento rosminiano, apunta a proceder *más allá*, es decir, a progresar teóricamente en el ámbito del *sistema de la verdad*»⁶⁴. Efectivamente, Buroni va más allá de la sola exposición de la teórica de Rosmini y propone, si bien no correcciones de fondo, sí de forma. Estas últimas son de gran importancia, pues las expresiones retóricas deficientes, muchas veces inadvertidas, conducen a una intelección equivocada de la doctrina. En el fondo, es claro que Buroni concuerda con Rosmini, a quien ve como continuador y cultivador de la filosofía itálica, específicamente platónica, pero reprocha la inexactitud involuntaria con la que en algunas ocasiones escribe el filósofo de Rovereto. Estas correcciones o rigorizaciones, al menos desde la filosofía (Buroni también

⁶² BURONI, G., *Dell'essere e del conoscere*, cit., p. 196.

⁶³ ROSMINI, A., *Psicologia*, n. 77, nota 5.

⁶⁴ TADINI, S. F., «Il Rosmini performativo dell'Assoluto Realismo di fronte alle ontologie contemporanee», cit., p. 246.

rigoriza elementos de la teórica rosminiana vinculados a la teología trinitaria), son: (i) «término real del ser» (*termine reale dell'essere*) por la expresión «ser real» (*essere reale*); (ii) la segunda estriba en no subjetivizar al *essere*: el ser es siempre objetivo; por tanto, cuando se refiere al ente es del todo impropio llamarlo *essere subiettivo* o *esistenza subiettiva*; (iii) una tercera rigorización es la distinción nítida entre la Mente creadora, que es Dios, y las mentes perceptivas, que son las correspondientes a los entes inteligentes creados: al hacer partícipe a los entes del ser, Dios los crea; al percibirlos intelectivamente, los entes inteligentes vuelven entes a los restantes; por último, una cuarta rigorización (iv) se refiere al paso del no-ente al ser, que es lo que caracteriza, en universal, a todas las criaturas: las meramente materiales pasan del no-ente al ser cuando la forma actualiza la materia y, de manera más radical, cuando pasan del no-ente al ser en cuanto son creadas; las criaturas inteligentes, por su parte, también pasan del no-ente al ser creadas, aunque no necesariamente se requiere de la actualización de la materia mediante la forma. Lo característico de toda criatura, para Buroni, es que es producto de una síntesis originaria, a saber, entre el *essere* y lo que no es el ser, y a esto le denomina *non-ente*.

BIBLIOGRAFÍA

- Anselmo de Aosta (2008). *Monologion*, en Id., *Opere filosofiche* (al cuidado de Sofia Vanni Rovighi). Roma-Bari: Laterza, pp. 4-70.
- Aristóteles (2000). *Acerca del alma* (edición de Tomás Calvo). Madrid: Gredos, 262 pp.
- Aristóteles (2000). *Física* (edición de Guillermo Echandía). Madrid: Gredos, 506 pp.
- Augustinus, A., *De Genesi ad litteram*, www.augustinus.it
- Balthasar, H. U. von (1940). «Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis», *Scholastik*, 15, pp. 16-38.
- Buganza, J. (2023). *El horizonte de la metafísica de Pseudo Dionisio Areopagita*. México: Lamda, 157 pp.
- Buroni, G. (1877). *Dell'essere e del conoscere*. Turín: G. B. Paravia e comp., 439 pp.
- Buroni, G. (1872). *Nozioni di ontologia*. Turín: G. B. Paravia e comp., (2a ed.), 170 pp.
- Buroni, G. (1879). *La Trinità e la creazione*. Turín: Paravia, (2a ed.), 180 pp.
- Buroni, G. (1880). «Del non ente in S. Tommaso», *La Sapienza*, II/2, pp. 245-249.
- Buroni, G. (1880). «Del non ente in S. Tommaso», *La Sapienza*, II/2, pp. 285-294.
- Caviglione, C. (1921). «Giuseppe Buroni», *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, 15, pp. 71-74.
- De Georgi, F. (2016). «Rosmini e il rosminianesimo del primo novecento. Tra rosminiani e rosministi», *Rosmini Studies*, 3, pp. 111-139.
- Galli, D. (1983). «Carlo Caviglione studioso rosminiano», *Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura*, 77/2, pp. 161-177.
- Giannini, G. (1994). *Scritti su Rosmini*. Stresa: Edizioni Rosminiane Sodalitas, 224 pp.
- Máximo el Confesor (1997). *Tratados espirituales* (edición de P. Argárate). Madrid: Ciudad Nueva, 248 pp.
- Petavio, D. (1864). *Opus de Theologicis dogmatibus*, t. I (que contiene los libros I-VII). París-Bruselas: Ludovicus Guérin, 629 pp.

- Rosmini, A. (2011). *Teosofia* (al cuidado de Samuele F. Tadini). Milán: Bompiani, 2942 pp.
- Rosmini, A. (1859). *Teosofia*, t. I. Turín: Sebastiano Franco e figli, 727 pp.
- Rosmini, A. (1863). *Teosofia*, t. II. Turín: Sebastiano Franco e figli, 551 pp.
- Rosmini, A. (1874). *Teosofia*, t. V. Intra: P. Bertolotti, 636 pp.
- Rosmini, A. (1988). *Psicología*, t. I (al cuidado de V. Sala). Roma: Città Nuova, 357pp.
- Rosmini, A. (2010). *Sistema filosófico* (traducción de J. Buganza). Madrid-México: Plaza y Valdés-Universidad Veracruzana.
- Tadini, S.F. (2023). *Il Rosmini performativo dell'Assoluto Realismo di fronte alle ontologie contemporanee*, en A.A. V.V., *Antonio Rosmini e le ontologie contemporanee*. Stresa: Edizioni Rosminiane Sodalitas, pp. 231-254.

Universidad Veracruzana
jbuganza@uv.mx

JACOB BUGANZA

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2024]