

él, es un mero abstracto que presupone algo concreto, y por consiguiente no es verdaderamente primario. Pero aun dado que pudiera existir ese *yo puro*, tendríamos siempre que para poder servir de principio científico, era menester que diese testimonio de él la conciencia; pues por el mero hecho de ser la conciencia resultado de un acto reflexivo, sería indispensable que la mente, al tener conocimiento del principio científico, tuviese también conciencia de ese conocimiento; pero es así que, según los filósofos *trascendentales*, el *yo puro* está fuera del dominio de la conciencia; luego nunca podría ser principio científico (1). Además, como el *yo puro* es un mero abstracto, no podría engendrar sino conocimientos abstractos; de donde resultaría, que tomarle como principio, sería querer el esqueleto y cadáver de la ciencia, no la ciencia viva y verdadera. Absurda sobre todo encarecimiento es aquella sentencia de Fichte, que el *yo puro se crea* á sí mismo. Toda creación es un acto, y todo acto supone agente, como todo efecto supone causa; por consiguiente, para que el *yo* pudiera crearse á sí mismo, sería menester que existiese ántes; porque si no, sería un agente que obraría ántes de ser tal agente; lo cual carece de sentido comun (2). Y como Fichte dice que su *yo puro* es un producto de la abstracción, hay motivo de sobra para preguntarle: ¿y quién es el sujeto abstrayente?

20. Todo esto, dicho acerca del sistema de Fichte, se aplica rigurosamente al de Hegel, pues éste no ha hecho otra mudanza sobre el principio de que aquél parte y sobre el procedimiento que emplea, sino llamar *idea* á lo que el otro llama pensamiento puro y abstracto (3).

(1) Cons. COUSIN, *Du fait de la conscience*, 3.^a ed., t. 1, p. 249, París, 1838.

(2) Cons. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom.*, lib. VIII, c. IX; SAN AGUSTIN, *De immort. anim.*, c. VIII, n. 4, y ROSMINI, *Psicología*, part. 1, lib. 1, c. IV, § 73, p. 27, ed. cit.

(3) Rama desprendida de este especial árbol genealógico del moderno filosofismo, que parecía haber alcanzado con Hegel y su escuela el último posible límite de su ponzoñosa fructificación, es el sistema del alemán Krause, introducido en España por el profesor de Filosofía D. Julian Sanz del Río, y que tan triste celebridad ha logrado en el corriente período de nuestra enseñanza universitaria.—Este sistema, apellidado *racionalismo armónico*, y que no es en sustancia sino una presuntuosa reproducción del *Spinosismo*, erizada de fórmulas tan pedantescas como intrínsecamente dañadas, no ha merecido refutación alguna en la presente obra: Prisco le ha hecho justicia, no dignándose ni aun mencionar á ese oscuro sofista, casi desconocido y totalmente olvidado en Europa. Sin embargo, como quiera que sus graves errores siguen cundiendo

ARTÍCULO V.

El Idealismo automático.

21. Así como muchos filósofos habían pensado que el alma crea en sí propia y con su mera actividad las ideas de los inteligibles, así también otros, echando por el opuesto camino, pensaron que el alma no sería capaz de conocimientos intelectuales si Dios, en el acto de crearla, no la infundiese todas las ideas, ó al ménos una sola, de la cual, por obra de la reflexión ulterior, fuese recavando las demás. Pues á este último sistema llamamos nosotros *idealismo automático*, y otros han llamado de las *ideas innatas*. Los defensores de este sistema fueron inducidos á profesarle, ora porque solo con él creyeron posible explicar el origen de las ideas, ora porque discurrieron así:—«El pensamiento, dijeron, es esencial al alma; luego el alma ha pensado siempre, y por tanto, desde el primer instante de su creación. Pero como quiera que sin ideas no hay pensamiento posible, síguese de aquí que la mente ha debido poseer en sí, desde el primer instante de su ser, algunas ideas, á las cuales forzoso es, por consiguiente, denominar *innatas*».—Tal ha sido, en efecto, el raciocinio formado, y tenido como irrefutable, por Descartes (1), Leibnitz (2) y Rosmini (3), que son principalmente los filósofos á quienes ha parecido necesario el supuesto de las *ideas innatas*, por más que al tratar luego de determinar la naturaleza y el número de estas ideas, no hayan estado conformes. Para los cartesianos, las ideas innatas existen cabales y perfectas en el alma, pero no constituyen el patrimonio íntegro de las ideas que puede albergar la mente; pues hay, en efecto, algu-

entre nuestra juventud estudiosa, recomendamos á quien desee conocerlos por menor, y verlos magistralmente refutados, el excelente libro recién publicado con el título: *Lecciones sobre el sistema de Filosofía panteística del alemán Krause, pronunciadas en LA ARMONÍA* (sociedad literario-católica) por D. JUAN MANUEL ORTI Y LARA, *Catedrático de Filosofía en uno de los Institutos de esta Corte*.—Madrid, 1865.—(Nota del traductor.)

(1) Véase á BOULLIER, *Histoire de la phil. cartésienne*, c. III, t. 1, p. 65, París, 1854. Sin embargo, Descartes procedió con gran vaguedad é indeterminación en el definir y calificar la naturaleza de las ideas innatas. Consúltese *Œuv. philos.*, ed. Garnier, t. II, p. 104; y t. IV, p. 58.

(2) *Opera omnia*, t. II, part. 1, pp. 2, 3, 21, 22, 227, 331, ed. Dutens, Geneva, 1768.

(3) *N. S.*, etc., sez. V, part. II, c. IV, a. 5, t. II, p. 105, 106 y sig., ed. cit.

nas *deducidas*, que la mente forma labrando sobre la imaginación, y hay otras *adventicias*, que son las derivadas del sensorio común (1). Un tanto diversa de ésta es la opinión á que parece inclinarse Leibnitz, pues si bien igualmente profesa que todas nuestras ideas son innatas (2), añade que lejos de ser tales ideas propiamente dichas, no son sino bosquejos, embriones ó rudimentos de ideas; líneas vagas, en fin, de un dibujo al cual la inteligencia da luego colorido; de manera que todas nuestras ideas actuales son, respecto de las innatas, lo que respecto de una bella estátua serían las venas sutilísimas de un trozo informe de mármol que interiormente delineasen la estátua misma con proporción exactamente adecuada para servir de norma al cincel del escultor (3). El conjunto de estas ideas existentes en el alma como los hilos, por decirlo así, de la tela que luego ha de ir tejiendo la mente, constituye el *schema*, ó seáse *fuera representativa del universo*, que la mente misma luego ha de ir desenvolviendo hasta convertirla en verdadero caudal de ideas determinadas. De resultas de esta diferencia entre la doctrina de los cartesianos y la de Leibnitz, hay también la de que mientras, según los primeros, las sensaciones ponen en presencia del alma las ideas innatas ya perfectas, según Leibnitz no hacen otro oficio sino excitar al alma, para que avisada de la existencia de los dichos bosquejos de ideas, les dé bulto y colorido que las convierta en ideas perfectas. De aquí el principio de Leibnitz: *Nihil est intellectu quod non fuerit in sensu; excipe, nisi intellectus ipse* (4).

Por lo que toca á Rosmini, juzga extremados estos sistemas en cuanto suponen ser innato en el alma mucho más de lo que se necesita suponer para explicar el origen de las ideas. Según este filósofo, basta con la idea innata del *ente posible* (5).—En el explicar, dice, los hechos del alma, no ha de suponerse innato en ella sino lo preciso para esta explicación (6): es así que solo con la idea innata del sér

(1) Cons. *Evo. philos. Introd.*, p. cx, ed. Garnier.—Véase al mismo GARNIER, *Traité des facultés*, etc., lib. IX, c. III, t. III, p. 261, ed. cit.

(2) Cons. GARNIER, *Op. cit.*, lib. IX, c. III, § 7, p. 302-303 y sig., y RITTER, *Hist. de la phil. moder.*, trad. por Lacour, lib. III, c. II, t. II, p. 239 y sig., ed. cit.

(3) *Novo. Ess.*, ed. Erdmann, *Avant propos*, p. 195-196; *ibid.*, lib. I, c. III, § 16, p. 220-221.

(4) Cons. FOUCHER DE CAREIL, *Lettres et Opusc. inéd. de Leibnitz*, vol. I, *Introd.*, p. XII, París, 1851.

(5) *N. S. etc.*, t. I, sez. IV, c. IV, a. 1 y 2, pp. 325-327 y sig., ed. cit.

(6) *Ibidem*, sez. I, c. I.

hay bastante para explicar el origen de todas las ideas; luego esa sola idea innata existe en el alma.—Omito aquí las razones de Rosmini para proclamar necesariamente innata la idea del sér universal, porque las examinaremos al investigar el origen de la idea del sér; me limito, pues, por ahora á notar que en la pura idea del ente no se contiene sino la mera posibilidad de las cosas, y por consiguiente, no el sér *real*, sino el *ideal*, es decir, concebido lo más abstractamente que cabe, como elemento de cuanto puede ser pensado, y en cuya virtud se entiende cuanto puede ser entendido. Volviendo á Rosmini, hé aquí cómo explica el modo en que el espíritu, una vez ya informado de la idea del sér universal, adquiere todas las demás ideas.—Todas las ideas especiales, dice, no representan sino el sér, determinado con diversidad; luego el explicar cómo la mente, una vez informada de la idea universal del sér, puede adquirir mediante esta sola idea todas las demás, equivale á explicar cómo percibimos las diversas determinaciones que caben en el sér: y es así que estas determinaciones son sugeridas en nosotros por los sentidos (1); «luego las dos causas de »que adquiramos ideas son la idea del ente y las sensaciones (2). »Cuando yo pienso, por ejemplo, en una bola de marfil, pienso con »esta idea dos cosas: 1.^a un algo que puede *existir*, pues yo no podría »pensar en una bola de marfil si no pensase juntamente como posible »la existencia de algo; 2.^a pienso también que este algo es de tal ó »cual magnitud, de tal ó cual peso, esférico, terso, blanco. Pues bien, »en teniendo ya la idea de la existencia posible, ¿qué me resta para »explicar el cómo llevo á pensar en esa bola? nada más sino mostrar »la vía por donde he llegado á determinar en mí aquella idea de un »sér, mediante los caracteres de peso, forma, color, magnitud, etc. »Pues esto me es muy fácil: evidentemente, todas esas determinaciones del sér han sido sugeridas á mi espíritu por mis sentidos externos, que las han percibido (3)».

22. Tal es la teoría sustancial del *idealismo automático*; sistema falso y absurdo, ora se le examine en sus principios, ora en sí mismo, ora en sus conclusiones, que son los tres modos de juzgar completamente un sistema. Por lo tocante á sus principios, redúcense á dos, á saber: 1.^o es imposible tener como adquiridas las ideas que se supone ser innatas; 2.^o hay que suponer en el pensamiento la esencia

(1) *N. S.*, t. II, sez. v, part. II, c. I.

(2) *Ibidem*, art. IV.

(3) *Ibidem*, c. I, art. VI.

del sugeto pensante. Ninguno de estos dos principios es admisible: no el primero, porque, según después lo veremos, no hay tal imposibilidad de explicar cómo las ideas que ese sistema supone innatas, son ideas adquiridas; y no el segundo, porque para que la esencia del sugeto pensante residiese actuada en un pensamiento primitivo, sería necesario que lo estuviese con la misma extensión que lo está en la representación del pensamiento, á quien se hace uno con la esencia; pero como el pensamiento tiene por objeto adecuado el ser todo entero, y no hay razón alguna para suponer el pensamiento primitivo y sustancial del alma limitado á representarse ningún determinado objeto particular, resulta que forzosamente el alma habría de contener en su esencia al ser todo entero, ó cuando ménos, todas sus perfecciones: lo cual es absurdo (1). Pero aunque se concediese á los sostenedores de las ideas innatas que la esencia del alma humana resida en una percepción primitiva y sustancial, ¿qué se seguiría de aquí? Si se nos dice que se seguiría la existencia de las ideas innatas, porque no sería posible un pensamiento primitivo y sustancial del alma sin ideas creadas á la par de ella, responderemos: que meditando bien ese principio, se verá que, aún dada la hipótesis de que residiese la esencia del sugeto pensante en un pensamiento primitivo, no por eso de ahí se seguiría que haya ideas innatas; pues en cuanto se admita que el pensamiento constituye la esencia del sugeto pensante, es forzoso admitir que éste lo entiende todo en virtud de su esencia misma, la cual hará veces en él, para que todo lo conozca, de forma inteligible, ó séase idea universal; y así indudablemente sucede respecto de Dios, como quiera que siendo en Dios idénticos el ser y el conocer, su esencia misma, en efecto, hace para Él veces de forma inteligible. Pero si trasladando al hombre este incomunicable atributo de Dios, proclamamos la esencia de su alma como forma inteligible en cuya virtud lo entienda todo, ¿qué necesidad hay entonces de añadir á esa esencia algunas ideas grabadas por Dios en el alma del hombre como medio del humano conocer?

23. Si absurda, pues, hallamos en sus principios la teoría de las ideas innatas, no lo es ménos en sí misma. Falso, en efecto, debe llamarse un sistema relativo al origen de las ideas cuando por medio de él no se explique el conocimiento según y conforme las leyes esenciales del humano conocer. Pues bien, la doctrina de las ideas innatas

(1) Cons. SCOTO, *In lib. I Sent.*, dist. III, q. VII, y SANTO TOMÁS, I, q. LV, a. 1 c; *ibid.*, q. XIV, a. 6 c.

explica el conocimiento de un modo contrario cabalmente á esas leyes esenciales. Cuéntase entre ellas la de que el entendimiento no pueda entender sin la acción de los sentidos, que previamente le suministren materia propia en que ejercitar la virtud intelectual. Pues manifiestamente la hipótesis ó doctrina de las ideas innatas contraviene á esa ley, como quiera que, ora supone en la inteligencia un total conocimiento preformado; ora un total bosquejo de la preformación del conocimiento; ora, finalmente, una sola idea, en cuya virtud se pueda formar todas las demás; y todo esto sin depender de los sentidos en manera alguna, y sin suponer necesaria en el alma otra cosa más que un acto intelectual en el cual tome, digámoslo así, posesión de las ideas que Dios le infunde (1). ¿Se quiere, por ventura, que Dios produzca en el alma las ideas sin hacer caso alguno de las leyes esenciales á que la misma alma debe ajustarse para adquirir toda idea? ¿Y por dónde se sabe que Dios obre jamás contra lo que la esencia de las cosas exige? ¿Quién no vé cuán absurdo sea, para explicar un hecho meramente natural, como lo es el conocimiento, lanzarse de golpe á buscar su causa primera, prescindiendo de la segunda causa, como lo es el entendimiento, que está cabalmente ordenado por Dios para que conozca lo inteligible? (2).

24. Por lo tocante á las conclusiones del sistema de las ideas innatas, son las mismas que dejamos refutadas respecto del *idealismo dinámico*; pues, en efecto, las tales ideas innatas no son otra cosa sino lo mismo que las *formas a priori*, ó séase determinaciones que se atribuye al pensamiento en calidad de ser él quien constituye la esencia del sugeto pensante. Dícense grabadas por Dios en el alma, en cuanto la mente afirma por vía de deducción que si las ideas son innatas, el alma ha de ser la causa á quien deban su origen; solo que el alma, en el acto de recibir estas ideas, no vé intuitivamente á Dios que se las infunde, sino que nace *preformada* por ellas; lo cual es exactamente idéntico á lo que Kant enseñó sobre que el en-

(1) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. LXXXV, a. 1; *ibid.*, q. LXXXIV, a. 3, donde el Santo Doctor dice, entre otras cosas:—«Intellectus quo anima intelligit, non habet aliquas species sibi naturaliter inditas, sed est in principio potentia ad hujusmodi species omnes»;—palabras que acusan á los rominianos, empeñados en decir que la doctrina sobre la idea del Ente, como única innata, es conforme á la doctrina de Santo Tomás.—Véase al P. LIBERATORE, *Della Conoscenza intellettuale*, c. VI, a. 5-6.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, *De Magistro*, a. 1.

tendimiento nace preformado por las cuatro formas *a priori* del juicio. Con esto no se extrañará que siendo, en resumen, idéntico el sistema de las ideas innatas al de las formas *a priori*, se deduzca lógicamente y con igual rigor, de aquél lo propio que de éste, el idealismo, el excepticismo ó el panteísmo. Y de hecho, quien tenga costumbre de estudiar el proceso lógico de los errores, hallará que el sistema de las ideas innatas ha sido verdadero padre del idealismo dinámico y de todas sus monstruosas conclusiones. En efecto, una vez proclamado por Descartes que el pensamiento constituye la esencia del sugeto pensante, y que las ideas son formas innatas de este pensamiento, lógicamente Kant pudo decir que las ideas son determinaciones *a priori* del pensamiento mismo engendradas por la mera actividad del sugeto pensante. Y añade luego Fichte: — Pues si las ideas no son más que formas subjetivas, no pueden representar otra cosa más que meramente al sugeto en quien producen modificaciones subjetivas; luego distinguir del sugeto el objeto, no es proceder filosóficamente (1). Además, si la esencia del sugeto pensante es el pensamiento, entonces la libre actividad del pensamiento basta para producir toda representación del *yo*, del *no-yo*, y de *Dios*— (2). Hé aquí cómo el sistema de Fichte se liga, pasando por Kant, con el de las ideas innatas.

25. Cuanto hasta aquí dejamos dicho sobre las ideas innatas es aplicable al sistema de Rosmini, que da como única idea innata la del ente posible. En la *Idealogía especial* demostraremos cuán poco fundadas son las razones por qué Rosmini llama innata esa idea; aquí me limitaré á decir que, *aun supuesto, no concedido*, que exista esa única idea innata, no por esto quedaría mejor explicado el origen de las ideas. En efecto: según Rosmini, la idea innata del sér universal engendra los conceptos particulares, en virtud de las determinaciones que los sentidos reciben de la acción de los objetos sensibles; las cuales determinaciones, conforme al sistema de este filósofo, no son otra cosa sino las varias impresiones orgánicas por cuyo medio el sugeto de la sensación se siente modificado en tal ó cual manera. Esta doctrina, como se vé, nos da por una parte al sér universal como lo

(1) Cons. HERBART, *Metafísica* (en alemán), t. II, p. 295, Leipzig, 1851.

(2) Completemos la horrible argumentación que el autor pone exactamente en la lógica de Fichte:—«Si mi pensamiento es esencia, y si con solo él produzco yo mi propio sér, el sér del mundo y el sér de Dios, mi pensamiento es la esencia única, la causa única, el principio único: mi pensamiento es Dios: no hay otro Dios sino *yo*, sugeto de ese mi pensamiento».—(Nota del traductor.)

más abstracto posible, como lo indeterminado por excelencia (1); y por otra parte, nos da las sensaciones como meras modificaciones del sugeto sentidor. El sér indeterminado puede trasmutar en un concepto cualquiera: es, dice Rosmini, *un pedazo de papel blanco en donde cabe escribir lo que se quiera*. — Perfectamente. Pero lo indeterminado no puede engendrar concepto alguno determinado si no interviene algun principio eficaz y determinante que lo especifique; este principio, según Rosmini, lo son las sensaciones (2). Y yo arguyo así: en dos modos cabe que la sensación trasmute el concepto determinado del sér, convirtiéndole en concepto determinado, á saber: ó en cuanto por sí misma la sensación determina el concepto abstracto del sér y lo sella con sus caracteres; ó en cuanto el sér universal aplicado á la sensación por medio de la razón, invierte la sensación en idea. Rosmini acepta una y otra de estas hipótesis (3); pero la lógica declara absurdas á entrambas: la primera, porque, según el mismo Rosmini, sentir no es conocer (4), y de consiguiente, si la sensación fuese el principio eficaz que determinase el concepto indeterminado del sér, tendríamos un elemento, que sin ser él cognoscitivo, servía, sin embargo, para especificar y constituir conocimiento; es decir, las tinieblas engendrarían luz: y es absurda igualmente la segunda hipótesis, pues la idea del sér indeterminado no deja de ser indeterminada porque se la aplique á la sensación; y de consiguiente, lejos de que por esta mera aplicación pueda convertirse en un concepto determinado, ha menester de un principio determinante, que no puede serlo la sensación. Pero aun dado que así pudiera lograrse la generación de conceptos determinados, éstos nunca representarían otra cosa más que cualidades sensibles. En efecto, por una parte tenemos el ente posible; por otra, las sensaciones; aplíquese aquél á éstas, ¿qué resultará? nada más sino un complejo de sensaciones idealizadas, es decir, las sensaciones concebidas como posibles; y en este caso, las ideas todas que nada tienen de comun á las cualidades sensibles, y que, sin embargo, se hallan en nuestro espíritu, son, dado el sistema de Rosmini, inexplicables.

(1) *N. S.*, sez. v, part. II, c. IV, a. 5; *Oss.*, II, t. II, p. 108.

(2) *N. S.*, etc., sez. v, part. II, c. II, a. 4, t. II, p. 67; *ibid.*, part. II, c. IV, a. 5, *Osservazione* II, p. 108.

(3) *Loco citato*.

(4) *N. S.*, t. II, sez. v, part. II, c. II, a. 1, t. II, p. 70.

ARTÍCULO VI.

Del Ontologismo.

26. Por la exposicion que dejamos hecha del idealismo dinámico y del automático, se vé que el vicio radical de uno y otro sistema estriba en que ambos desconocen la objetividad de las ideas, pues en el momento de no tener á éstas sino por meras formas *a priori* de la inteligencia humana, se hace imposible lógicamente tomar como objetivo el humano conocer. Advirtiéndolo este vicio muchos filósofos, pensaron evitarlo restituyendo á las ideas la objetividad de que el idealismo dinámico y automático las habían destituido; pero dando, como suele acontecer, en el opuesto vicio, no supieron restituir á las ideas el carácter de objetivas sin quitarles ellos el que tienen tambien de subjetivas. Esto, efectivamente, hicieron al no ver ideas sino solamente en Dios, y al proclamar que solo en Dios podía verlas la mente humana con intuicion inmediata y directa. Segun estos filósofos, las ideas son, no el medio, sino el objeto mismo del conocer, y el término del pensar. Pues á este sistema, que resuelve el problema del conocimiento humano, suponiéndole producido por vision inmediata y directa de las ideas divinas, llámase *ontologismo*, y mejor dicho sería *intuitismo*, pues el sentido de aquella palabra es demasiado vago. Una vez asentado que el hombre lo conoce todo por el medio de contemplar las ideas existentes en la mente divina, lógico era inferir que la luz inteligible por quien la mente humana conoce, no es creada, sino increada; pues siendo, como en efecto lo es, la luz inteligible el medio por quien la verdad se muestra á la aprensiva del entendimiento, claro está que si el medio de mostrarse esa verdad al humano entendimiento fuese contemplar en Dios las ideas, increada tendría que ser la luz inteligible por quien la mente humana conoce, como increadas son las ideas del entendimiento divino (1). Por otra parte, esta luz inteligible, estas ideas que están en la mente divina, no podrían constituir objeto de la mente humana si Dios no se comunicase y mostrase al entendimiento humano; pero es así que para mostrarse Dios al entendimiento humano es menester que antes lo cree; luego el entendimiento humano contempla las ideas divinas

(1) GIOBERTI, *Err. filos.*, lett. XII, t. III, p. 145, ed. Capolago, *Introd. allo stud.*, t. II, not. 38, p. 418, 423-424; *ibidem*, c. IV, p. 179 y sig., Bruselas, 1844.

desde el instante mismo de ser creado (1). Y como quiera que no es posible ver la accion de Dios creadora sin ver al mismo Dios como causa del acto creador, y al mundo y al alma como términos de este acto, de aquí que el alma, en esa intuicion primitiva, tendrá que conocer todo cuanto conocer le es dado, y por consiguiente, tendrá que conocer á Dios, y el universo, y el modo con que adquieren existencia los séres de que el universo se compone (2). De aquí, en efecto, infirió Gioberti que principio de la ciencia es la vision de la fórmula ideal: *el Ente crea lo existente*. Pero bien que el alma vea con intuicion perenne y constante á Dios, no tiene, sin embargo, conciencia de ello, pues ocupada toda entera en mirar al objeto de esa su intuicion, no le queda expedita atencion bastante para adquirir esa conciencia (3). — « Y no hay que extrañar esto (dice Gioberti), pues es un hecho ciertísimo y muy atestiguado por la experiencia, que el espíritu posee numerosas noticias confusas de las cuales no tiene conciencia determinada, y aun muchas de esas noticias en la mayor parte de los hombres no llegan á ser distintas, por falta de reflexion oportuna y adecuada (4)». — La intuicion, pues, de que hablamos, es conocimiento sin conciencia; como si dijéramos, un conocer habitual. La conciencia de esa intuicion la adquiere el alma, no con aquella reflexion *psicológica*, mediante la cual se replega á sí mismo el espíritu, para no ver más que sus propios actos, sino con una reflexion *ontológica*, mediante la cual reitera el espíritu su propio pensamiento para fijarse en el objeto inmediato de la dicha intuicion (5). Pero de resultas de hallarse actualmente unida el alma con el cuerpo, esa reflexion *ontológica* no puede realizarse sino mediante un signo sensible, que sea propio de las ideas (6); y como este signo sensible de las ideas es la *palabra*, resulta que la conciencia de la intuicion se adquiere por medio de la reflexion *ontológica*, y que esta reflexion se ejercita por medio de la palabra (7).

Tal es en sustancia el *ontologismo*. Dirásenos, quizás, que solo hemos expuesto el especial de Gioberti y no el sistema en general;

(1) GIOBERTI, *Introd. allo studio della filosofia*, part. II, art. 1, t. II, p. 729, ed. Bruselas, 1840.

(2) *Del Buono*, c. III, p. 50, Bruselas, 1843.

(3) *Del Buono*, *Proemio*, p. 9.

(4) *Degli errori filos.*, etc., lett. XII, t. III, p. 94.

(5) *Degli errori*, etc., lett. XII, t. III, p. 94.

(6) *Introd. allo studio*, etc., c. III, t. I, p. 395, ed. cit.

(7) *Degli errori*, etc., lett. X, t. II, p. 203 y sig.