

necesariamente siempre allí donde hay una vida personal verdadera. Y con ello se desvanece también la distinción entre la religión y la moral, porque la religión entra en la moral (§ 89).

Terminamos aquí con ideas que aparecen con más ó menos claridad en toda forma religiosa superior, en los Upanishads lo mismo que en el cristianismo, en Budha tanto como en Spinoza y Schleiermacher. Si debe haber un pensamiento último de la humanidad, ha de ser el de la continuidad de todas las fuerzas y de todos los valores, idea que es nuestro criterio teórico y práctico, aun cuando no se la pueda establecer y formular como un concepto científico perfectamente definido (§ § 22, 115-116).

El interés puramente filosófico de la concepción que he tratado de determinar, en el estudio que va á concluir, consiste en el hecho de que trata de afirmar la continuidad del desenvolvimiento espiritual. Este hecho descubre una analogía entre el problema religioso y todos los restantes problemas filosóficos, y en último término, lo que importa al filósofo no es saber si un problema admite ó no solución, sino si se ha planteado bien, es decir, del modo que exigen la naturaleza del espíritu humano y su puesto en la realidad. Á la larga, se verá que el interés filosófico está identificado con el interés humano, y esto tanto más cuanto más claramente se ve su naturaleza propia. Así el filósofo está satisfecho si hace todo lo que puede para definir y aclarar el problema, y para determinar las condiciones de su solución. No deja de confiar en la importancia de su labor, aun cuando sean pocos los que admitan la razón de ser y el valor de la misma.

Nadie puede hacer cosa mejor, para determinar su balance espiritual, que poner en práctica todo cuanto ha aprendido en la escuela de la vida y del estudio. Y si lealmente lo hace, no será quizá sin provecho para los demás y para él.

NOTAS

(1) P. 24.—Cuando, hace algunos años, Brunetière proclamó en una obra declamatoria y con gran alegría de muchas gentes, la «queiebra de la ciencia», pensaba, no sin ingenuidad, que todo lo que tenía que hacer era insistir en la distinción entre la fe y el conocimiento. Pero se atrajo una reprimenda del arzobispo de París, que le hizo saber que aun cuando la fe sea indudablemente un libre don espiritual, no obstante, antes de que un individuo pueda creer en doctrina alguna (por ejemplo: en la Trinidad, la divinidad de Cristo, la inmortalidad) ha de haberse asegurado de que es enseñada por Dios, y esto es precisamente lo que no puede descubrir sino por la razón. El arzobispo añadía que Brunetière habría podido aprenderlo así de un novicio en materia teológica. Según Santo Tomás de Aquino (*Summa theologica*, pars X, quæstio 2, art. 2), «la fe supone el conocimiento natural, aun cuando lo que en sí y por sí puede ser probado y conocido, pueda también ser objeto de fe para los que no pueden comprender la prueba». En el siglo XIX se publicó una decretal contra cierto número de pensadores católicos (Lamennais, Hermes, Bautain, y contra los tradicionalistas, Günther, Frohschammer) que habían pasado del límite trazado por la Iglesia entre el conocimiento y la fe. Una decisión del Papa de 11 de Junio de 1855 declaró que «conclusiones racionales pueden probar con certeza la excelencia de Dios, la naturaleza espiritual del alma y el libre albedrío». Se añadía que puesto que la fe supone una revelación, no se puede apelar á ella en las discusiones con los naturalistas y los ateos. En un documento pontificio fechado el 8 de Diciembre

de 1864 (conocido con el nombre de «Syllabus») se declara que el método escolástico está de acuerdo con las exigencias y los progresos de la ciencia. La escolástica católica moderna ataca la fe absoluta fundada en la autoridad, tesis que fué defendida por de Maistre y más todavía por Bonald, tradicionalistas ambos.

(2) P. 25.— Véase, acerca de este punto, mi artículo titulado «The conflict between the Old and the New» (*Journal of Ethics*, 1896).

(3) P. 29.— Kant habla con más frecuencia de fines que de valores. Pero es evidente (aún cuando Kant no lo haya reconocido lo bastante en su psicología ó en su moral), que el concepto de fin supone el de valor; porque no puedo adoptar como fin sino aquéllo cuyo valor he experimentado. Cuando Kant habla del «reino de los fines», por oposición al orden causal de la naturaleza, entiende lo que filósofos posteriores han llamado «reino de los valores». Fries, por ejemplo, que era discípulo de Kant, toma el concepto de fin como punto de partida (*System der Philosophie*, Leipzig, 1804, §§ 238, 255, 330)— *Neue Kritik der Vernunft*. Heidelberg, 1807, III, pág. 14). Pero Herbart y Lotze son los que más han hecho para que se acepte el concepto de valor de una manera más amplia. Después de Lotze, fué nuevamente examinado por el teólogo Albrecht Ritschl y sus sucesores. Por otra parte, se ve en el platonismo y la escolástica florecer ampliamente la confusión entre la explicación y la valoración (Hume y Kant han sido los primeros en romper con ella).

(4) P. 30.— Respecto á los diferentes problemas de la filosofía, véase introducción de mi *Historia de la filosofía moderna* (Madrid, Jorro, editor).

(5) P. 34.— Treinta pescadores próximamente de la aldea de Harboøre perdieron la vida en una tempestad en el mar del Norte. En el boletín oficial *Berlingske Tidende*, de 29 de Noviembre de 1893, el Instituto meteorológico danés inserta una explicación de esta terrible catástrofe. El Instituto insiste principalmente en tres puntos: 1.º, Después de momentos de calma, aparece con frecuencia una tempestad del lado opuesto á aquél de donde

soplaba el viento antes de la calma; con lo que el mar, precisamente á causa de la calma se pone muy malo; 2.º, Las aguas estaban bajas en la costa occidental de Jutlandia, porque tempestades venidas del Oeste las habían empujado hacia el mar del Norte, sobre la costa de Noruega, de donde empezaron á correr como deslizándose por un plano inclinado hacia la costa de Jutlandia, con gran empuje; 3.º, Esto coincidió con mareas altas en esta costa.— La misma publicación inserta la oración fúnebre del predicador, en la que éste decía, entre otras cosas, á los asistentes al duelo. «El Señor se ha servido del caso como de un medio de conversión..... Si no produce resultado ¿qué otro medio podrá utilizar?». El predicador ignoraba sin duda que razonaba como Bossuet, en la oración fúnebre de Enriqueta de Orleans, pues de manera análoga á como Bossuet tomaba como ejemplo la revolución de Inglaterra, él se apoyaba en una marea equinoccial. Nadie podrá negar que el ejemplo es típico. Otro análogo se lee en la Biblia, en la explicación dada por el segundo Isaías de la conquista de Babilonia por Ciro. Jehová tenía el intento de servirse de ella como medio para salvar al pueblo de Israel, y para despertar su fe en el Dios anunciado por el profeta. (Isaías, XLV).

(6) P. 46.— En los estatutos de la Iglesia de Dinamarca, de fines del siglo XV, se lee lo siguiente: «Prohibimos á todos, bajo pena de excomunión, decir que ha habido milagros en esta diócesis, ya general, ya particularmente, sin una investigación y aprobación dada por una autoridad apostólica y consagrada». *Dania*, III, pág. 348. En la época moderna, tantos milagros han aparecido en el mundo católico, y especialmente en Francia, que las autoridades han tenido que desplegar gran finura y diplomacia sutil para distinguir los verdaderos de los falsos, y entre los primeros, los milagros hechos por Dios de los realizados por el demonio. Véase LASSERRE, *Notre Dame de Lourdes*, libro IV. PESQUIDOUX. *La renaissance catholique en France*, París, 1889, pág. 52. Según Santo Tomás de Aquino, los milagros — palabra por la cual en tiende algo que excede de las fuerzas naturales — sirven para revelar una cosa sobrenatural. Véase TESSEN-WESIESKI, *Die Grundlagen der Wunderbegriffes nach Thomas von Aquino*. Paderborn, 1899, pág. 41. Pero si se exige ahora una declaración, sancionada por la Iglesia, antes de que podamos estar seguros de que algo

sobrenatural ha sido revelado, y si la revelación susodicha es ella misma un milagro, ¿cómo puede acabar este círculo vicioso, y cómo puede entrarse en él?

(7) P. 48.—Véase mi lección sobre el vitalismo (1898). Véase también BOUTROUX. *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, Paris, 1895.

(8) P. 50.—El concepto fundamental en que me he apoyado en este punto, está tomado del libro de Spinoza, *De Emendatione Intellectus*, que da la base epistemológica de su obra constructiva, la *Ética*. Ha reaparecido en las obras de la juventud de Kant. (Véase mi artículo sobre «Die Kontinuität im philosophischen Entwicklungsgange Kants» en el *Archiv für Geschichte der Philosophie*, VII), y más recientemente en Lotze. He tenido lugar de referirme á esta opinión cuando he examinado el concepto de causa en mi *Psicología* (V. D).

(9) P. 51.—Aun cuando Leibniz se inclinara á un pluralismo: no obstante ha indicado claramente que el concepto de ley es primero con relación á los conceptos de fuerza y de individualidad. La fuerza es lo que condiciona un futuro cambio de estado. Se supone que el presente y el porvenir están enlazados conforme á una ley. La individualidad representa la ley según la cual se producen los cambios de estado de un ser. La cuestión está en saber si la ley que rige los cambios de un individuo puede ser comprendida aparte de las que rigen los cambios de los demás seres. Leibniz niega que esto sea posible, aun cuando propiamente hablando, y según su misma doctrina esencial de la multiplicidad, debió afirmar dicha posibilidad. Véase mi *Historia de la filosofía moderna*, t. I.

(10) P. 52.—ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, b. 994 a—XII, 6-7 (1071-73). SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, pars. 1.^a, qu. 2, art. 3. EUGENIO ROLFFS (*Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles*, Köln, 1898) va mucho más lejos que los antiguos teólogos católicos en la confesión de lo que Santo Tomás debe á Aristóteles. Realmente, esta importante teoría se lee en

Aristóteles. Santo Tomás no ha hecho más que adaptarla á un fin teológico, desarrollándola en diferentes puntos especiales.

(11) P. 54.—MARTENSEN: *Jakob Böhme*, págs. 100-105. Véase SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, pars. 1.^a qu. 3, art. 2. *Deus est actus purus non habens aliquid de potentialitate*. Si Martensen creía que el concepto de Dios que defendía era específicamente cristiano, era juguete de extraña ilusión. Este concepto fué indicado por Aristóteles (y aún se remonta á los eleáticos y á Platón) y llegó, por la escolástica, hasta Descartes y Spinoza: más tarde fué adoptado por Hegel. Es un concepto en el cual los filósofos especulativos de todos los tiempos han encontrado, no sin ceder á una ilusión, algo concluyente para el pensamiento.

(12) P. 59.—Véase acerca de la concepción cosmológica aristotélico-medioeval, mi *Historia de la filosofía moderna*, t. I.

(13) P. 60.—Véase BERNHARD WEISS. *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments*, 6.^a ed., pág. 500.

(14) P. 62.—A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3.^a ed., 1894. II, pág. 75. Véase también pág. 472, acerca de los monjes coptos que creían en el antropomorfismo, revelado por el Apocalipsis, y que defendían á sus dioses corporales á palos. Hasta San Agustín (*Confesiones*, VI, 3) nos ha dicho que antes de conocer á San Ambrosio, creía que la Iglesia Católica enseñaba un Dios de forma humana.

(15) P. 63.—*Confesiones*, III, 11-12. VI, 4. VII, 16. La expresión *totus ubique* nos hace pensar en el *ὅλον πανταχοῦ* de Plotino (*Ennéad.*, IV, 9, 3; 5, 9). Véase esta expresión de Spinoza. «Lo que está en la parte tanto como en el todo». (*Ethica*, II, 37-38; 44). Es posible que Spinoza haya tomado este concepto de Bruno, que sufrió aquí el influjo de Plotino: Véase *Opere italiane*, especialmente págs. 239, etc., 242, 315 (edición Lagarde). Bruno emplea para «lo que está todo en el todo» la misma imagen que Plotino, la de una voz que puede oírse desde todos los sitios de una habitación. (En las obras latinas de Bruno se encuentra la expresión: *Anima tota in toto et qualibet totius parte*). (Véase mi *Historia de la filosofía moderna*, t. I).

(16) P. 63.—*Heinrich Susos Leben und Schriften*. Editados por Diepenbrock, Regensburg, 1829, págs. 212 y sig.

(17) P. 64.—LIEBNER. *Hugo von Saint Victor und die Theologischen Richtungen seiner Zeit*, Leipzig, 1832, págs. 292, 483. PETRI ABALARDI. *Dialogus inter philosophum, judæum et christianum*, ed. Rheinwald, Berolini, 1831, págs. 101 y sig.

(18) P. 65.—*Sechzig Upanishads des Veda*, traducido del sánscrito por PABLO DEUSSEN, Leipzig, 1897, pág. 626. PLATÓN, *República*, libros II y III. H. RELANDUS, *De religione Muhamedanica*, Trajecti ad Rhenum, 1717, págs. 292 y sig.

(19) P. 66.—Véase, en mi *Historia de la filosofía moderna*, los capítulos relativos á Nicolás de Cusa, Copérnico y Bruno, t. I.

(20) NEWMANN. *Apologia pro vita sua*. London, 1879, pág. 105. A. SÉGALA, *Le Purgatoire*, traducido al francés por F. de Bénéjac, Paris, 1886, págs. 8-15, 46. Santo Tomás de Aquino nos enseña, á propósito del Infierno, que está probablemente situado bajo tierra, y que el fuego de allí es de la misma clase que el de la tierra, es *ignis corporeus*. *Summa Theolog. Suppl.*, § III, qu. 97, art. 5-7.

(21) P. 68.—MARTENSEN, *Jakob Böhme*, págs. 239 y sig. He entendido primero esta expresión como significando que Martensen consideraba la Ascensión visible como concedida á uno de los discípulos. Uno de los asistentes á mis lecciones de filosofía de la religión me llamó, no obstante, la atención sobre la verdadera opinión de Martensen. Le había creído más inteligente que lo que es. Porque una visión sobrenatural sería después de todo, aun desde el punto de vista de Martensen, una concepción más ideal que la que implica una de las peores añagazas del viejo racionalismo—y no obstante, esto es lo que él sostiene.

(22) P. 70.—EDV. LEHMANN, *Zarathustra*, I, Copenhague, 1899. OLDENBERG sugiere la idea de que, antes de la separación de los indos y de los iraníes, haya podido hacerse sentir un influjo semítico ó presemítico. *Aus Indien und Iran*, Berlin, 1899, pág. 71.

Si es así, las consecuencias de este influjo han debido ser diferentes bajo el de los destinos de estos diferentes pueblos.

(23) P. 70.—ERIK STAVE (*Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum*, Harlem, 1898, págs. 175 y sig.) cree que los parsis han ejercido gran influjo sobre el judaísmo posterior á la dispersión y, por él, sobre las religiones que del judaísmo han salido. CHEYNE (*Jewish religious Life after the Exile*) atribuye influjo no solamente á los persas, sino también á los babilonios, y se declara opuesto á la teoría que trata de explicar el desenvolvimiento del judaísmo posterior al destierro por causas puramente internas. Esta cuestión no es tan importante para la historia de la filosofía de la religión como lo es para la historia de la religión, y no obstante sería de un gran interés psicológico poder demostrar que la idea del sentido histórico de la vida, y del término de la evolución del mundo en un Juicio final, ha nacido de modo independiente en pueblos distintos.

(24) P. 71.—R. WEISS, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, págs. 615 y sig.

(25) P. 80.—Véase mi *Historia de la filosofía moderna*, t. I. Hay que notar en particular las declaraciones siguientes de Fichte (*Apellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus*, pág. 77, Leipzig, 1799). «Es extraño que á esta filosofía (la de Fichte) se la acuse de negar á Dios, porque lo que niega en realidad es la existencia del mundo en el sentido en que el dogmatismo la afirma».

(26) P. 81.—Véase mi *Psicología*, (V. D) y mi artículo titulado: «La base psychologique des jugements logiques» (*Revue philosophique*, 1901, cap. VI).

(27) P. 81.—Véase A. LANG. *Myth, Ritual and Religion*. London, 1887, I, pág. 163. «Las dificultades de clasificación que embrazan el estudio de la mitología han sido ya descritas. Nunca son mayores que cuando se trata de clasificar los que pueden llamarse mitos cosmogónicos. La misma palabra cosmogónico implica la preexistencia de la idea de un cosmos, de un universo ordenado, y esta idea era precisamente la última que pudiera penetrar en el

espíritu de los forjadores de mitos. No hay en sus concepciones nada que se asemeje á la organización ni á un universo».

(28) P. 83.—Véase GRANDGEORGE. *Saint Augustin et le Neoplatonisme*, París, 1896, págs. 101, 105.

(29) P. 84.—Véase mi artículo «Ueber die Kontinuität im philosophischen Entwicklungsgange Kants». (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, VII), § 16.

(30) P. 85.—Véase acerca de Spencer mi *Historia de la filosofía moderna*, t. II; y acerca de Sibbern mi artículo: *Die Philosophie in Dänemark im XIX Jahrhundert* (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, II).

(31) P. 86.—Véase mi *Psicología* (V. D. 5). Entre las demás exposiciones de la ley de relatividad, querría llamar la atención sobre el tratado fundamental de WILLIAM HAMILTON: *The Philosophie of the Unconditioned* (1829); (véase también mi *Historia de la filosofía moderna*, t. II) y sobre el artículo de RENOUVIER: *La loi de relativité* (*L'Année philosophique*, 1898). FRANCIS BRADLEY parte también de la ley de continuidad en su importante y sugestiva obra: *Appearance and Reality*, London, 1893.

(32) P. 88.—Véase también H. SIEBECK. «Die metaphysischen Systeme in ihrem gemeinsamen Verhältnisse zur Erfahrung» (*Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, II).

(33) P. 91.—Para todo el problema de la relación entre lo espiritual y lo material, véase el cap. II y el III de mi *Psicología*.

(34) P. 95.—Véase acerca de este punto mi artículo «La base psychologique des jugements logiques». (*Revue philosophique*, 1901), § § 9-10.

(35) P. 96.—AUGUSTINUS, *De moribus Ecclesie Catholice*, capítulo XXVII. Véase SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, § 85. «Atribuir la piedad á Dios convendría mejor al estilo homilético ó poético que al lenguaje dogmático».

(36) P. 97.—*Upanishads*, DEUSSEN, págs. 68, 205, 790 y sig., 857 y siguientes.

(37) P. 98.—DENIFLE ha insistido en su artículo titulado «Meister Eckhart's lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre» (*Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, II)—con ayuda de los últimos trabajos de Eckhart que ha descubierto—en que los místicos alemanes eran discípulos de los escolásticos, y practicaban ellos mismos la escolástica. Sin embargo, subsiste aún una diferencia, que, mientras los escolásticos trataban de conservar el valor de la analogía con respecto al concepto de Dios, los místicos la rechazaban. En todas las obras de los místicos se pueden encontrar los ecos del neoplatonismo. Santo Tomás no se cansaba de combatir contra los representantes cristianos de esta tendencia, invocando tan pronto á Aristóteles como á San Pablo. Véase THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, Pars. I, qu. 13, art. 3. Acerca de la doctrina de los místicos, véase LIEBNER, *Hugo de Saint-Victor*, págs. 193-195. *Susos Leben und Schriften*, publicados por Diepenbrock, págs. 394, 410, 424 (en la página 394 se lee: «Así todas las personas bien instruidas saben que el ser que no tiene sabiduría no tiene tampoco nombre, y por eso Denis dice que Dios es un No-Ser ó una Nada»). *Deutsche Theologie*, cap. III. Estudiando la doctrina mística se comprende mejor el concepto budhista del Nirvana. Porque no era, naturalmente, la intención de los místicos querer que la repulsa de toda determinación positiva significara que Dios era literalmente una Nada (es decir, que no era). En el concepto místico de Dios, tanto como en el concepto budhista del Nirvana, precisamente la inagotable positividad destruye toda forma conceptiva y hace imposible toda determinación.

(38) P. 100.—THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*. Pars. 1.^a, qu. 13, art. 7. (Véase qu. 45, art. 3). Véase *Hugo de Saint-Victor*, por LIEBNER, pág. 195.

(39) P. 101.—Véase á propósito del argumento aquí referido mi *Psicología* (V B, 5).

(40) P. 104.—*Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen*. Berlin, 1858. II, págs. 344 y sig. Véase, á propósito de la discusión entre

el teísmo y el panteísmo, mi *Historia de la filosofía moderna*, t. I, EDUARDO ZELLER (Sendschreiben an J.-H. Fichte, *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, II), afirma que el concepto de panteísmo representa solamente una relación inmanente entre Dios y el mundo, y no afirma nada sobre la cuestión de si Dios tiene ó no tiene personalidad. Que Dios no puede esperar, es lo que enseñaba la escolástica de la Edad Media, según puede verse en *El Hexámeron* de ANDREAS SUNESEN (ed. Gertz, v. 3470 y sig.), dónde se dice que el Hombre-Dios podía esperar según su naturaleza humana, pero no conforme á su naturaleza divina, no pudiendo ésta aumentar:

»Spem tamen admisit tantum substantia servi,
non natura dei, cui nil accrescere posset».

(41) P. 107.—TH. WAITZ, *Die Indianer Nordamerikas*. Leipzig, 1865, pág. 126. J. M. MITCHELL, *Hinduism Past and Present*, London, 1887, pág. 187. El culto griego de los héroes se basaba en una tendencia semejante. Los héroes locales estaban más próximos á los habitantes de una ciudad ó de un distrito que los héroes nacionales. Véase EDWIN ROHDE, *Psych.*, I, págs. 191 y siguientes, 197 y sig.

(42) P. 108.—«Lo que está muerto, es lo inmutable. El Dios del cristiano es el más vivo y por consiguiente el más variable de los seres». (Copiado de una carta á Wizenmann, amigo ortodoxo de Jacobi, por un compañero de fe, acerca de la posibilidad de recibir respuesta á la oración). GOLTZ: *Thomas Wizenmann. Ein Beitrag zur Geschichte des inneren Glaubenskampfes christlicher Gemüter in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts*. Gotha, 1859, II, pág. 235. S. KIERKEGAARD, en su juventud, sacaba de la doctrina ortodoxa de la expiación la conclusión de que debe producirse un cambio en Dios. (*Efterladte Papirer* (Escritos póstumos) 1833-1843, pág. 26). Dice también: «El pensamiento de que Dios es amor, en el sentido de que es siempre el mismo, es tan abstracto que en realidad es un pensamiento escéptico» (*ibid.* página 413). Se ha expresado más tarde en un sentido diferente (*ibid.* 1844-1846, págs. 443 y sig.).

(43) P. 110.—JULIUS LANGE. *Billedkunstens Fremstilling af Menneskeskikkelsen*, I, págs. 17 y sig., 31 y sig., II, pág. 56.

(44) P. 113.—Para un examen más completo de este método remito á mis lectores al capítulo primero de mi *Psicología*. He hecho una corta descripción del sentimiento religioso en el mismo libro (VI, C. 8 b). En mi *Moral* (caps. XXXI-XXXIII), he examinado los fenómenos religiosos desde el punto de vista moral, y he estudiado la cuestión bajo el mismo aspecto en mis tratados menos importantes. En mi *Historia de la filosofía moderna* he insistido muy particularmente sobre la importancia de Hume, de Schleiermacher y de Feuerbach desde el punto de vista de la psicología de la religión. En estos últimos años, esta rama de la psicología ha pasado á primer término. TH. RIBOT, en su *Psicología de los sentimientos*. (Madrid, Jorro, editor) consagra un largo capítulo al sentimiento religioso. JAMES LEUBA. «A study in the psychology of Religious Phenomena.» (*American Journal of Psychology*, April 1896) E. RÉCÉJAC, *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, Paris, 1897, RAOUL DE LA GRASSERIE, *Psicología de las religiones* (Madrid, Jorro, editor). E.-D. STARBUCK, *The Psychology of Religion*. London, 1899. MURISIER, *Les maladies du sentiment religieux*. Paris, 1901.

(45) P. 118.—Para la relación entre la experiencia y la relación causal, véase mi *Psicología* (V D 1, 2) y mi artículo: «La base psychologique des jugements logiques» (*Revue Philosophique*, 1901, cap. VI).

(46) P. 119.—*La Vida de la Santa Madre Teresa de Jesús, escrita por ella misma*, cap. XXIX. Véase ALB. RITSCHL. *Geschichte des Pietismus*, II, págs. 47, 228, 279.

(47) P. 120.—Véase en LEUBA (Obra citada) numerosos ejemplos de conversión, antiguos y modernos (véase sobre todo página 350).

(48) P. 129.—J. ROYCE, *Studies of Good and Evil*, New-York, 1898, pág. 377.

(49) P. 136.—Véase acerca de este punto mi *Psicología*, palabra «Fe» en el índice. Muy recientemente, WILLIAM JAMES ha insistido mucho sobre la relación de la creencia con la voluntad. Véase sus *Principles of Psychology*, Versión española (Madrid,

Jorro, editor), II, págs. 321, 561 y sigs., y su obra titulada *The Will to believe and other Essays in Popular Philosophy* (1894).

(50) P. 140.—Upanishads, por DEUSSEN, págs. 198, 317; Evangelio de San Mateo, XI, 28-29. AUGUSTINUS, *Confesiones*, I, 1 (véase IV, 18 y VI, 26); *Vida de Santa Teresa*.... S. KIERKEGAARD, *Tiidskabelig Efterskrift*, pág. 370 (véase mi libro S. Kierkegaard som Filosof, traducido al alemán en los *Klassiker der Philosophie* de Frommann, Stuttgart, 1898, págs. 118 y sigs., 158 y sig.).

(51) P. 141.—Véase mi *Historia de la filosofía moderna*, tomo I, I.-J. Rousseau og ans Filosof, traducido al alemán en los *Klassiker der Philosophie* de Frommann, 1901, págs. 115-119. JOSEPH BUTLER *Works*, Oxford, 1874, II, págs. 181 y sigs. *Life of F. D. Maurice*, London, 1884, I, 344 et passim.

(52) P. 143.—Véase mi artículo: Die Philosophie als Kunst. (*Ethische Kultur*, 1894).

(53) P. 143.—LUTERO, *Catechismus major* (explicación del primer mandamiento y del tercer artículo de la fe). Respecto à Zwinglio, véase EN. ZELLER, *Das theologische System Zwinglis*, Tübingen, 1858, pág. 22. Zwinglio definió expresamente *fides* por *fiducia*, ó, en su *patois* suizo, *gloub* por *vertrauen*. Á causa de la teoría de la predestinación, este elemento de fe incondicional aparece más claramente en la doctrina reformada que en la lutera. Véase ZELLER, *ibid.*, pág. 27. LUDW. FEUERBACH ha demostrado con insistencia cómo el concepto de fe según Lutero se distingue por este carácter de los conceptos anteriores. *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*, 2.^a ed., Leipzig, 1855, págs. 16-21. Este elemento fué más tarde puesto muy en claro por ALBRECHT RITSCHL, especialmente en su obra postuma, *Fides implicita: eine Untersuchung über Kohlerglauben, Glauben und Wissen, Glauben und Kirche*, 1880, págs. 58-62. En su misma enseñanza sobre la fe, Ritschl parte de la concepción de la fe religiosa tomada como la confianza, y esto le permite desear al elemento puramente metafísico del dogma eclesástico.

(54) P. 145.—En mi *Psychologia* (véase la palabra Resignation en el índice) he descrito la resignación como un sentimiento mix-

to que puede aparecer con matices muy distintos. Se puede comprender en la palabra resignación el aspecto negativo y helado de este sentimiento, desprovisto del elemento de abandono positivo. En este punto, como ocurre muy frecuentemente en psicología, estamos obligados á modificar el sentido de las palabras usuales, á extenderlo y á limitarlo. FEUERBACH (*Wertelehre*, I, página 40) pinta la resignación como la forma que nace cuando el sentimiento está debilitado por la desesperación.

(55) P. 145.—Véase S. Kierkegaard som Filosof, traducido al alemán en los *Klassiker der Philosophie* de Frommann, Stuttgart, 1898, págs. 116-172.

(56) P. 146.—Véase ALB. RITSCHL, *Fides implicita*, págs. 1-8, 27, 44 y sigs.—A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, págs. 73 y sig.; 584 y sig.

(57) P. 150.—Respecto al Nirvana, véase WAREZ, *Buddhism in translation*, págs. 50 y sig.; 288 y sig., 372. Véase *supra*. Los Upanishads, al reconocer claramente que todo esfuerzo y todo dolor son correlativos del dualismo y de la diferencia, han preparado el camino al budismo. Véase Upanishads DEUSSEN, págs. 383, 436 y siguientes. Los Upanishads enseñaban ya que, después de su fin, el proceso de liberación ha de aparecer ilusorio, porque el verdadero bien no llega á serlo, sino que es, véase DEUSSEN, *Die Philosophie der Upanishads* (*Allg. Gesch. der Philos.*, I, 2, págs. 318-322).

(58) P. 156.—TYLOR ha desarrollado la teoría del animismo en su excelente obra, *Primitive Culture*, y más tarde en su *Text Book of Anthropology*. LUTBROCK y H. SPENCER han arrojado también alguna luz sobre esta teoría.

(59) P. 157.—TIERE, *Elements of the science of religion*, I, págs. 68-77.

(60) P. 159.—H. USENER, *Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1896, pág. 280. Parece como que Usener desconocía la importancia de la tradición. Sólo la primera vez que la gavilla ó la yerba de San Juan es adorada hay

un verdadero Dios momentáneo. Más tarde, hay por lo menos tanto un «concepto genérico» como el que supone la costumbre de los años anteriores. La teoría de los dioses momentáneos no es nueva si no de nombre, y por los interesantes ejemplos que de ella se han presentado recientemente. Autores anteriores hablan distinguido ya los fetiches temporales de los permanentes. Véase CHANTEPIE DE LA SAUSSAIE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, I, página 44. Respecto al culto de los objetos artificiales y de las piedras entre los indios, véase A. LANG, *Myths, Ritual and Religion*, I, págs. 225, 275.

(61) P. 161.—A. LANG, I, págs. 30, 126. H. USENER, *Götternamen*, págs. 75 y sig. Véase AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, IV, capítulos VIII-XI.

(62) P. 163.—KARL BUDDE, *Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung*, Giessen, 1900, pág. 65.

(63) P. 163.—Véase acerca de este punto mi *Psicología*, V B, 9 b.

(64) P. 164.—Véase acerca del particular mi *Psicología*, V B 9; VI C; VII 6; E 3.

(65) P. 166.—AUG. COMTE, *Cours de Philosophie positive*, véase páginas 71 y sigs.; VI, pág. 413. H. USENER, *Götternamen*, passim (sobre todo págs. 73, 316 y sigs. 321, 334, 343).

(66) P. 167.—Me he inclinado á adoptar esta conclusión por mi colega el profesor WILHELM THOMSEM, que considera la primera explicación más probable. Habría una relación en este caso entre la raíz de la palabra «gott». Dios y «giessen» verter, como en el griego γέω cuya raíz es γρ= sánscrito hu, de donde viene huta, que significa tanto «sacrificado» como «aquél á quien se hacen sacrificios».

(67) P. 171.—DEUSSEN, *Die Philosophie des Upanishads (Gesch. d. Philos.*, I, 2), págs. 283 y sigs. MITCHELL también (*Hinduism Past and Present*, págs. 51, 138) considera probable que la creencia en la trasmigración de las almas haya nacido de un ensayo para explicar las diferencias individuales.

(68) P. 172.—*Brihadaranyaka Upanishads*, 3, 4, 9-16 (traducción de Deussen, pág. 468). Se pueden hallar supervivencias del alma misma en la doctrina de Zoroastro. H. OLDENBERG, *Aus Indien und Iran*, págs. 172-173. E. LEHMANN, *Zarathustra*, I, pág. 79.

(69) P. 172.—RICHARD GARBE, *Die Sankyaphilosophie: eine Darstellung des indischen Rationalismus*, Leipzig, 1894, páginas 172-190.

(70) P. 173.—Véase acerca de este punto ERWIN ROHDE, *Psych.*, I, págs. 271, 278 y sigs.; II, págs. 38 y sig., 62. GOMPERZ, *Griechische Denker*, I, págs. 101-110; OLDENBERG traza un paralelo interesante entre el desenvolvimiento indio y el desenvolvimiento griego en este punto, *Aus Indien und Iran*, págs. 78-85.

(71) P. 173.—LE PAGE RENOUF, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the religion of ancient Egypt*, London, 1880, págs. 182 y sig.

(72) P. 175.—TIELE, *Elements of the science of the religion*, I, página 236.

(73) P. 189.—Véase mi *Psicología*, V B 7 a, y la bibliografía *ad. loc.* y FRANCIS GALTON, *Inquiries into Human Faculty*, London, 1883, págs. 155-173. Respecto á la visión de Swedenborg, véase EMANUEL SWEDENBORG, *Summaria expositio doctrinae Novae Ecclesiae*, Amstelodami, 1769, § 119. (Nótese en esta visión el delicioso incidente de los ángeles, cuando creían haber descubierto que Swedenborg adoptaba la doctrina ortodoxa de la Trinidad: amenazan con arrojarle del cielo, y Swedenborg se ve obligado á rogarles expresamente que observen las cosas con más cuidado, y á hacer notar que transforma las tres personas divinas en tres atributos de una sola y misma persona. Enseña de este modo á los ángeles y les impide que obren con excesivo apresuramiento). Respecto á la visión de San Vicente de Paúl, véase BROGLIE, *Saint Vincent de Paul*, París, 1898, pág. 123.

(74) P. 189.—Véase sobre el particular ERWIN ROHDE, *Psych.* passim. DIELS (en su edición de Parménides) habla de «aquellos directores tan bien dotados del oráculo de Delfos, que desde el

siglo VIII al VI ejercieron el mayor influjo posible sobre la religión y la moral, sobre las relaciones políticas y sociales de Grecia y de los países vecinos. Sus nombres nos son casi desconocidos. Débese, pues, en parte al progreso de las luces (la sofística), en parte á la democracia que ninguna jerarquía digna de este nombre se desarrollara en Grecia, á despecho del gran papel desempeñado por los misterios y las profecías. DIELS, *Parmenides Lehrgedicht*, págs. 12-13.

(75) P. 190.—Véase CORNILL, *Der israelitische Prophetismus*, Strassburg, 1896, págs. 82-92. Según la teoría tradicional, el judaísmo habría llegado á ser mucho más pronto una religión dogmática.

(76) P. 193.—FR. NIELSEN, *Pavelömmet i det nittendi Aarhundrede*. (El Papado durante el siglo XIX). II págs. 216-223. Para la historia anterior de la Inmaculada Concepción, véase HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, págs. 584-587. La actitud del Cardenal Newman con respecto á este dogma es especialmente interesante (HUTTON, *Cardinal Newman*, págs. 201 y sig.).

(77) P. 194.—En un artículo de *Nineteenth Century* (Febrero de 1900), sobre la «continuidad del Catolicismo» el jesuita Clarke escribe: «Antes de que Nuestro Señor subiese al cielo, las Sagradas Escrituras nos dicen que, durante los cuarenta días que transcurrieron entre la Resurrección y la Ascensión, se apareció á los Apóstoles «hablando del Reino de Dios». (Actas, I, 3). Ahora bien, el Reino de Dios es, en el Nuevo Testamento, sinónimo de la Iglesia de Cristo.... En este pasaje se refiere primeramente á la Iglesia terrenal. Nos enseña que Nuestro Señor ha instruído á sus discípulos acerca de la naturaleza de la Iglesia que había venido á fundar en el mundo, de su constitución, de su gobierno, de su disciplina, de sus Sacramentos, y sobre todo, de las doctrinas sagradas que tenía á su cargo enseñar á la humanidad.... Todo decreto de los Concilios, toda afirmación infalible de los Papas, no es más que el desarrollo de alguna parte de este cuerpo de doctrina». Nada se nos dice acerca del origen del conocimiento de estas palabras de Jesús á sus discípulos durante los cuarenta días. Es materia de fe el admitir que lo que era necesario á la misma fué comunicado en aquel espacio de tiempo. Sábese muy

bien que los católicos no son los únicos que han utilizado esos «cuarenta días» para que pase todo lo que no está contenido de otra forma en el Nuevo Testamento.

(78) P. 194.—A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, págs. 16 y sig.

(79) P. 195.—Véase además *Confesiones*, X (sobre todo 6, 35-38, 65), I, 1, donde se distingue entre llamar á Dios y conocer á Dios, III, 11 (Deus est interior intimo meo et superior summo meo). VI, 1 (Quærebam te foris á me, et non inveniebam deum cordis mei) y *De vera Religione*, c. 39 (Noli foras ire: in teipsum redi, inin teriore homine habitat veritas).

(80) P. 197.—*Upanishads* DEUSSEN, págs. 164-166, 395.

(81) P. 197.—LIEBNER, *Hugo de Saint Victor*, págs. 41, 271, 332. HAURÉAU, *Les œuvres de Hugo de Saint Victor*. Paris, 1886, págs. 140 y siguientes. Las expresiones «abrazado» y «tocado» (venit ut tangat te, non ut videatur a te) recuerdan á Plotino (véase *Ennéad*, Y 3, 16, 17, II, 7-36). Recuérdanos esto, á nuestro pesar, la historia del Amor y Psiquis. Los poetas eróticos griegos y hebreos han podido copiar los símbolos de la experiencia religiosa. ANGELA DI FOLIGNO, *Le livre des visions et instructions*, 3.^a ed., Paris, 1895, págs. 67 y sig. El acuerdo entre la terminología de Hugo de Saint Victor y la de Santa Teresa es digno de notarse. Véase *La vida de la Santa*.

(82) P. 199.—*Susos Leben und Schriften*, ed. Diepenbrock, Regensburg, 1829, págs. VIII y sig. *Vida de Santa Teresa*. Se cuenta de Santa Brígida que antes de dar al mundo sus revelaciones, hizo que los examinara un teólogo ortodoxo, para que borrara todo lo que procediera del diablo y no de Dios. Véase H. SCHÜCK, *Sveriges Litteratur till Frihetstidens början*, Stockolmo, 1896, págs. 95 y siguientes.

(83) P. 199.—HAURÉAU, *Les œuvres de Hugo de Saint Victor*, página 137; *Vida de Santa Teresa*, y JULIO LANGE, *Menneskefiguren i Kunstens Historie* (La figura humana en la historia del arte) Copenhague, 1893, pág. 266.

(84) P. 201.—ED. ZELLER, *Das theologische System Zwinglis*, páginas 31 y sig.

(85) P. 202.—JULIO LANGE, *Menneskefiguren i Kunstens Historie*, pág. 299.

(86) P. 203.—AUGUSTINUS, *Confessiones*, VI, 6, XIII, 10, 13. MARTENSEN, *Meister Eckhart*, pág. 103; mi *Historia de la filosofía moderna*, págs. 191, 211, 390. CHR. SCHREMPF «Kierkegaard's Stellung zur Bibel und Dogma» (*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, I, 1891). Para ejemplos sacados de la vida eclesiástica contemporánea, véase STAREBUCK, *Psychology of Religion*, caps. XIX-XXIII. Véase *ibid.*, pág. 368.

(87) P. 207.—«La base psychologique des jugements logiques» (*Revue philosophique*, 1901), § 27. (Véase § 22 y § 24).

(88) P. 208.—Véase la descripción hecha por OLDENBERG de la escuela etimológica de conocimiento religioso. *Aus Indien und Iran*, págs. 44-45.

(89) P. 212.—Los pasajes de la obra de Sabatier contra los que se dirige esta crítica son: págs. 268, 308, 388. Véase también pág. 347, donde se dice que corresponde á la teología explicar las experiencias religiosas hechas en la Iglesia cristiana. Pero el mismo Sabatier no ha observado esta restricción. No ha visto que la experiencia religiosa le era indispensable, y que no podía rodearla sirviéndose de los conceptos sacados de ella. Es en esto un materialista religioso, en la medida en que se hace culpable de las mismas faltas dogmáticas que el materialismo.

(90) P. 213.—He hecho ya esta crítica en mi *Historia de la filosofía moderna*, t. II, pág. 290.

(91) P. 216.—Respecto al problema de la personalidad, en sus relaciones con los demás problemas, véase mi *Psicología* (II, 8, d, III, 11; V B, 5-6, VII, c, 3): «Le conflict entre l'Ancien et le Nouveau» (*Journal of Ethics*, 1896) págs. 335-337.

(92) P. 220.—Los conceptos de mito y de leyenda no se aplican de esta manera por todos los historiadores y filósofos que se

ocupan de religión. A. LANG no establece diferencia entre ellos (véase *Myth, Ritual and Religion*, I, págs. 164 y sig.) LE PAGE RENOUF entiende por leyenda una amplificación ulterior del mito, que era en un principio sencillo y limitado (*Origin and Growth of Religion*, pág. 166). En la aplicación de estos dos conceptos he seguido á RENAN (véase SÉAILLES, *Ernest Renan*, págs. 115-125) y SIEBECK (*Religionsphilosophie*, pág. 273).

(93) P. 221.—Véase, para una discusión más profunda de esta relación, mi artículo «La base psychologique des jugements logiques».

(94) P. 222.—DILTHEY en el *Archiv für Geschichte der Philosophie*, VI, págs. 96 y sig.

(95) P. 230.—USENER, *Götternamen*, págs. 78 y sig., 177-187. TIELE, *Elements of the Science of Religion*, I, págs. 173-177; II, páginas 85 y sig.

(96) P. 231.—DEUSSEN, *Geschichte der Philosophie*, I, 1, páginas 239-282.

(97) P. 232.—ERIK STAVE: *Ueber den Einfluss der Parsismus auf das Judentum*, Haarlem, 1898, pág. 185.

(98) P. 233.—Acerca de Kant y su actitud en cuestiones de filosofía religiosa, véase mi *Historia de la filosofía moderna*, II, págs. 96 y sig. Entre los sucesores de Kant, FRIES fué el único que vió claramente que la consecuencia lógica de la actitud tomada por Kant era que las ideas religiosas no podían aparentar tener más que un valor simbólico y poético. Véase la obra de su juventud, *Wissen, Glaube und Ahndung* (1804), págs. 252-257 (*Ueber die Dogmen der natürlichen Religion*, págs. 158 y sig., 260). Desarrolla más ampliamente sus ideas en su *Religionsphilosophie* (1832). Hay que notar especialmente el pasaje siguiente: «Lo más bello que podamos concebir parece (á la fe religiosa) la imagen más verdadera de la verdad eterna.... Esta convicción religiosa no es solamente figurativa, sino también enteramente poética en su realización. Su verdad es la verdad oculta en lo que el poeta tiene de más grave y profundamente íntimo. Esta expresión «lo más

verdadero puede fácilmente llevar al dogmatismo. La tendencia dogmática es más aparente en APELT, discípulo de Fries, que en Fries mismo. Véase la *Religionsphilosophie* de Apelt (1883) págs. 163, en que ciertos símbolos determinados se presentan como necesarios y verdaderos. M. KNUD OBEL, que me ha ayudado á preparar la publicación de este libro, ha hecho algunas observaciones sobre mi manera de tratar el concepto de símbolo que me parecen tan interesantes que es preciso se me permita citarlas aquí: En el momento en que se forma un símbolo para un sentimiento religioso nace un sentimiento enteramente nuevo. Puesto que se trata de un símbolo intuitivo de una relación cósmica, un sentimiento es evocado, que difiere á la vez del sentimiento excitado por la relación que ha de simbolizarse y del producido por la relación de que el símbolo se toma—y la razón de esto es que las dos relaciones aparecen juntas en la conciencia.—Lo universal helado es calentado por el símbolo y por todo lo que va unido al sentimiento que brota de las fuentes profundas de la vida; al mismo tiempo, este sentimiento trivial adquiere nueva tonalidad por la extensión de la idea á relaciones extensas. Se pone al diagnóstico de lo sublime. Esto está perfectamente pensado. No obstante, la libre formación del símbolo en el dominio religioso ha sido, hasta el presente, demasiado poco notada para que haya experiencias determinadas y decisivas de la manera cómo el dogma reacciona sobre el sentimiento y sobre la conciencia en general. No es posible ilustrar esta cuestión sino viendo cómo el dogma enteramente formado ha reobrado sobre la conciencia religiosa. Se puede, por ejemplo, comparar las ideas que los primeros cristianos se han formado corrientemente de Jesús con la cristología limitada y firmemente establecida de la religiosidad ortodoxa, y las diferentes maneras cómo se ha consuetudado la conciencia religiosa en ambos casos. La reacción del símbolo será análoga á la del dogma.

(99) P. 230.—Véase mi *Morale* (2.^a ed. alemana), págs. 262-263. EMBREXELS, *Allgemeine Wertheorie*, I, págs. 132-145.

(100) P. 243.—Véase mi *Morale*, págs. 286 y sig.

(101) P. 247.—Véase el capítulo relativo á Schopenhauer en mi *Historia de la filosofía moderna*, tomo II. El aspecto ético-cien-

tífico de la concepción de Schopenhauer acerca de la vida es puesto en claro (y casi exclusivamente acentuado) por RICHARD BOTTGER, *Das Grundproblem der Schopenhauerschen Philosophie*, Greifswald, 1898. En la última y excelente exposición de la filosofía de Schopenhauer (JON. VOLKERT, *Arthur Schopenhauer*, Stuttgart, 1900) el límite de su pesimismo está bien trazado. Las grandes y sorprendentes contradicciones de Schopenhauer están firmemente enlazadas con el hecho de que no ha percibido clara y lógicamente el límite de su propio pesimismo. Su indignación contra el optimismo tradicional y su propio espíritu lleno de contradicciones (sobre todo en su juventud) le han llevado á expresar su pesimismo con más violencia de lo que lógicamente exigía el peso de su pensamiento.

(102) P. 251.—*Reden Gotamo Buddhas*, traducidos por Neumann, II, pág. 84. *Dhammapadam* (El sendero de la verdad), traducido por Neumann, Leipzig, 1883 (véase 91 y sig.; 373 y sig.). Véase la traducción latina de Frauwallner: *The Dhammapadam*, 2.^a edición, London, 1900).

(103) P. 251.—AUGUSTINUS, *Confessiones*, XI, 13, XII, 18. MARTENSEN, *Meister Eckhart*, pág. 21. *Historia de la filosofía moderna*, capítulos relativos á Boehme y Spinoza.

(104) P. 253.—*Reden Gotamo Buddhas*, trad. por Neumann, I, páginas 515 y sigs.; II, págs. 30, 475 y sigs. WARREN, *Buddhism in translations*, pág. 473. *Dhammapadam*, véase 210 y sigs. (trad. de Neumann).

(105) P. 257.—El apóstol Pablo pensaba sin duda en el tiempo en que Dios estaría «todo en todos» (I. Corintios, cap. XV); pero, según todo el contexto de esta expresión, es dudoso que nos asista motivo para deducir de ella la doctrina de la apocalipsis (salvación final de todos los hombres). Dios estará todo en todos por Cristo y porque dará á éste el poder; pero este poder, según la doctrina ortodoxa que Cristo había introducido, no consistía en la destrucción ó la conversión de todos los poderes enemigos, sino que los reducía á un estado de impotencia y de sumisión á su voluntad. Véase B. WEISS, *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments*, págs. 405 y sigs.

(106) P. 258.—AUGUSTINUS, *De vera religione*, cap. 40-41; véase *Retractationes*, I, 7; *De Civitate Dei*, XXI, 17.

(107) P. 258.—La conclusión de que Dios no puede ser bienaventurado débese á Schopenhauer: *Aus Schopenhauers handschriftlichem Nachlass*, Leipzig, 1864; pág. 441; S. KIERKEGAARD, *Efterladte Papirer*. (Escritos póstumos), 1884-1855, pág. 169, y GUYAU, *La irreligión del porvenir*, pág. 338. (Madrid, Jorro editor). La conclusión de que la simpatía hacia los condenados hacía imposible la felicidad de los perdonados fué enunciada por SCHLEIERMACHER (*Der christliche Glaube*, § 163, apéndice). Pero estas conclusiones permiten suponer otras concepciones primitivas del valor que las que se conocen en el cristianismo primitivo, ó en San Agustín y Santo Tomás, SANTO TOMÁS DE AQUINO afirma expresamente que la beatitud de los redimidos es tanto mayor cuanto más sufren los condenados: «Cum contraria juxta se posita magis elucescant, beati in regno caelesti videbunt penas damnatorum, ut beatitudo illis magis complaceat». *Summa Theologica*, III, supl. 94, I). Por el contrario, los sufrimientos de los condenados aumentan por el hecho de que ven primeramente (antes del Juicio final) la alegría de todos los bienaventurados, y porque más tarde (después del Juicio final) pueden recordar esta alegría (*ibid.*, 98, 9). El hecho de que un solo hombre pueda ser redimido, aún cuando todos los demás no lo fueran, está determinado por Santo Tomás del modo siguiente: «Homo habet totam plenitudinem suae perfectionis in Deo.... Perfectio charitatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non quantum ad dilectionem proximi. Unde si esset una sola anima fruens deo, beata esset, non habens proximum quem diligeret». (*Summa theol.*, Pars. II, Quaestio 4, art. 8). Una brillante exposición de esta doctrina de la condenación eterna fué dada por SAINT GEORGE MIVART, sabio católico, en un artículo titulado: «Happiness in Hell». (La dicha en el Infierno). *Nineteenth Century*, 1892-1893). Su objeto era interpretar esta doctrina de suerte que no estuviera en pugna con la ética. Cuando se describe el estado de los condenados como un tormento, puede querer decirse que la distancia de dicho estado á la perfecta beatitud es tan grande, que en razón de este contraste, ese estado puede ser calificado de tormento, aún cuando con respecto al que

tenemos en esta vida, puede no ser en absoluto un tormento. Su explicación, notémoslo, encierra una aplicación de la ley de contraste muy diferente de la que han hecho San Agustín y Santo Tomás. El punto de vista moral ha cambiado. La Iglesia católica ha respondido á esta tentativa psicológica de su apologista de ocasión poniendo su obra en el Índice. Véase la exposición retrospectiva de la disputa hecha por Saint George Mivart en su artículo «*Roman Congregation and Modern Thought*» en *The North American Review*, Abril de 1900.

(108) P. 259.—*Summa Theol.*, III, supl. 94, 3.

(109) P. 260.—AUGUSTINUS, *De moribus Manichaeorum*, cap. 4, *De Natura boni*, cap. X. La doctrina de la creación se presta á las mismas dificultades que la de la emanación. Véase *supra*, nota de la pág. 83 y el texto.

(110) P. 260.—SANTO TOMÁS, *Summa theol.*, Pars. 1.^a; qu. 19, art. 31. «Cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur, quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute». Véase *supra* nota de la pág. 104.

(111) P. 266.—Es interesante recordar que, en sus estudios preparatorios para la *Critica de la razón pura*, Kant consideraba al principio las categorías como anticipaciones (ó «presunciones»). Esta concepción le habría llevado á un resultado más exacto que la concepción más dogmática á que llegó al redactar definitivamente su obra capital; véase mi artículo «Di Kontinuität im philosophischen Entwicklungsgange Kants». (*Archiv für Gesch. der Philos.* VII), § 15.

(112) P. 268.—Véase mi *Moral*, cap. III y VII (especialmente VII, 4) y FRANCIS BRADLEY. *Appearance and Reality*, cap. XXV.

(113) P. 278.—Véase mi *Psicología*, VI E.

(114) P. 287.—Véase mi *Historia de la filosofía moderna*, capítulos relativos á Boehme, Bayle, Leibniz, Butler y Schelling.

(115) P. 292.—Véase mi *Psicología*, VI D (v. II, 5) y mi *Moral* (ed. alemana), págs. 107, 131, II, pag. 29.

- (116) P. 293.—Véase acerca del particular mi *Historia de la filosofía moderna*.
- (117) P. 294.—He insistido sobre este aspecto del problema religioso en mi *Moral* (ed. alemana, págs. 472-476).
- (118) P. 296.—WALLACE, *Russland*, cap. X.
- (119) P. 299.—Para una discusión más extensa de este punto, véase mi *Moral* (ed. alemana, págs. 162-170).
- (120) P. 300.—El padre jesuita Clarke ha escrito del sabio Saint George Mivart, que al principio, por razones teológicas, había sido uno de los más ardientes y fanáticos adversarios de Darwin, pero que después criticó las teorías relativas al infierno (véase la 2.^a nota de la pág. 258) y la infalibilidad del Papa, y apareció así como apoyando la crítica más elevada,—el padre Clarke, pues, escribió un motivo de aquel individuo, en la *Nineteenth Century* (Febrero de 1900, pág. 256) que su pecado consistía en que jamás había realizado acto de completa sumisión á la Iglesia, ni renunciado á su juicio personal, sino que, por el contrario, había tenido la audacia de querer enseñar á la Iglesia en vez de dejarse instruir por ella.
- (121) P. 301.—JUL. LANGE, *Menneskefiguren i Kunstens Historie*. (La figura humana en la Historia del arte) pág. 334.
- (122) P. 302.—*Reden über die Religion*, pág. 91.
- (123) P. 303.—Véase DURKHEIM, *La division du travail social*, págs. 172-177. AMOS, *The Science of Law*, pág. 134.
- (124) P. 306.—LEUBA, «A Study in the Psychology of Religious Phenomena». (*The American Journal of Psychology*, VII, págs. 323 y sig.) STARBUCK, (*The Psychology of Religion*, London, 1900, pág. 85. Two types of conversion), ha trazado una distinción análoga.
- (125) P. 307.—Véase el artículo de ROYCE «The Case of John Bunyan» (publicado en los *Studies of Good and Evil*, New-York, 1898).

- (126) P. 310.—Véase mi *Historia de la filosofía moderna*, II, 371-6. Comte quería limitar sus necesidades religiosas tanto como sus necesidades intelectuales al «dominio planetario» (*Phil. Pos.*, IV, pág. 211). JOHN INGRAM, bien conocido como economista, ha hecho una buena é interesante exposición de las ideas de Comte acerca de la historia y de la filosofía de la religión en sus *Outlines of the History of Religion*, London, 1900.
- (127) P. 311.—Véase acerca del particular mi *Psicología*, y S.-E. SHARP, «Individual Psychology» (*American Journal of Psychology*, Abril de 1899), págs. 44 y sig.
- (128) P. 312.—Véase LEUBA, «The personifying passion in youth» (*The Monist*, Julio de 1900).
- (129) P. 313.—SCHLEIERMACHER, *Reden über die Religion*, páginas 168 y sig. Véase para la teoría del conocimiento de Schleiermacher mi *Historia de la filosofía moderna*, II, págs. 205 y sig. MARTENSEN, *Levned* (Vida) I, págs. 69 y sig.
- (130) P. 314.—Véase sobre el particular mi *Psicología*, y también L.-W. STERN, *Ueber die Psychologie der individuellen Differenzen*, Leipzig, 1900, págs. 47 y sig.
- (131) P. 315.—Para el contraste entre estos dos tipos, véase mi libro *S. Kierkegaard som Filosof*, págs. 74, 82.
- (132) P. 318.—El aspecto puramente individual de la creación de símbolos ha sido bien descrito por RÉCÉJAZ, *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, Paris, 1897. («Un matorral ardiendo, un soplo de aire han significado para los profetas la aparición de Dios: el espíritu puede, por tanto, prestar su infinitud á los menores resplandores de la conciencia «mística», página 263).
- (133) P. 320.—Véase mi *Moral* (ed. alemana, págs. 315 y sig.).
- (134) P. 321.—TRÖLTSCHE en su *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, véase pág. 426. KAPTAN, *ibid.* VI, pág. 94.

(135) P. 323.—WARREN, *Buddhism in Translation*, pág. 59. *Die Reden Gotamo Buddhos*, traducciones por Neumann, I, págs. 282 y sig.; 244-248; II, págs. 148-160.

(136) P. 324.—DEUSSEN, traducción de los Upanishads, páginas 476-479. (Liberación de Karma, es decir, del deseo). El nombre Nirvana se encuentra en los últimos Upanishads (*Ibid.*, pág. 695). Véase, para la relación general de los Upanishads con el budhismo, las observaciones de Deussen en su «Filosofía de los Upanishads.» *Geschichte der Philosophie*, I, 2). S. V.

(137) P. 325.—*Dhammadipada*, ed. Fausböll, 2.^a, ed. London, 1900, pág. 91.

(138) P. 325.—*Die Reden Gotamo Buddhos*, I, pág. 516. Según otro relato (véase *Die Reden Buddhos*, II, págs. 430 y sig.) fué el pensamiento de la ilaqueza y de la falta de receptividad de los hombres, su poca inclinación á aceptar ninguna enseñanza que vaya contra la corriente común, la que contuvo á Budha. Pero un dios le reveló que á pesar de esto hay en el mundo muchos hombres nobles, de espíritu claro é inteligente, y su simpatía, también, le llevó á abandonar su primera resolución. La conversación entre Budha y el padre desgraciado, mencionada en el texto se encuentra en los *Reden Buddhos*, II, págs. 475 y sig.

(139) P. 327.—Véase en este respecto mi *Moral* (ed. alemana, págs. 175 y sig.) 2.^a ed. francesa, págs. 157 y sig.

(140) P. 327.—WARREN, *Buddhism in translation*, pág. 28. *Die Reden Buddhos*, traducciones por Neumann, I, pág. 447. Subsiste sin embargo, un enigma psicológico. Porque en tanto el amor es mencionado como la novena perfección, la indiferencia es la décima, y esta se compara á la Tierra, que no manifiesta ni odio ni simpatía, contra lo «dulce ó lo amargo» que en ella están esparcidos. ¡Y al lado de la expansión, en tanto está condicionada por el reconocimiento, se encuentra la inmovilidad!

(141) P. 328.—Véase TOKIWO YOKOI, «The ethical life and conceptions of the Japanese.» (*Journal of Ethics*, VI) págs. 184; 190 y sig.

(142) P. 334.—GEORGES GOYAU, *L'Allemagne religieuse: le Protestantisme*, París, 1898, pág. 121. Véase supra los notas de las páginas 300 y 302.

(143) P. 333.—SARPI, *Histoire du Concile de Trente*. Trad. francesa por Amelot de la Haussaye, Amsterdam, 1686, págs. 137-149.

(144) P. 340.—Respecto al movimiento religioso durante las primeras décadas del siglo XIX, en sus relaciones con la época inmediatamente anterior, véase mi libro. *La fe y la ciencia en su desenvolvimiento histórico* (en danés).

(145) P. 341.—Las Iglesias no podían, ni soportar la teología, ni prescindir de ella. La teología está íntimamente unida con la ciencia, y sin embargo no es una ciencia, sino una aplicación de la cultura científica á fines eclesiásticos. Este dualismo en la naturaleza de la teología no es necesariamente siempre tan penoso como lo ha sido para nosotros en los dos últimos siglos. Pero perdurará constantemente. TROELTSCH. (*Die Selbstständigkeit der Religion, Zeitschrift für Theol. und Kirche*, VI, pág. 101.) La palabra «tapon» se encuentra en el mismo pasaje.

(146) P. 346.—TIELE, *Elements of the Science of Religion*, I, págs. 63-67.

(147) P. 348.—TIELE, *Loc. cit.*, I, págs. 105-109.

(148) P. 348.—*Aus Indien und Iran*, págs. 101 y sig.

(149) P. 350. — *Welt als Wille und Vorstellung*, pág. 436.

(150) P. 356.—Sobre la diferencia entre el motivo de la valoración y el de obrar véase mi *Moral* (ed. alemana, págs. 38 y siguientes, 38 y sig., 66) 2.^a ed. francesa, págs. 25 y sig., 55.

(151) P. 353.—Véase JOH. CLAUSEN, *Lov og Evangelium i Forhold til Christendomsforholdene, forhandelt mellem Reformatorne i Wittenberg og Agrícola fra Eisleben*. (Ley y Evangelio, en sus relaciones con la predicación del cristianismo según los reformadores de Wittenberg y Agrícola de Eisleben). Copenhagen, 1872, págs. 51-64. Qué Agrícola haya manifestado en el curso de

la discusión una falta de dominio de sí y una tendencia á cortar un pelo en el aire, cosa es que no acaba con la justeza psicológica y moral de su primera afirmación, cuando se consideran suficientemente las diferencias individuales de las gentes sobre las que era preciso influir.

(152) P. 360.—Para la distinción entre la honradez, la verdad personal y la lealtad intelectual, véase mi *Moral* (ed. alemana, págs. 246 y sig.) 2.^a ed. francesa, págs. 220 y sig.

(153) P. 361.—La historia de Märklin y de Schrempf puede enseñarnos qué conflictos puede producir el deseo de predicar en las circunstancias actuales en naturalezas llenas de honradez y de lealtad intelectual. Véase D.-E. STRAUSS, *Christian Märklin. Ein Lebens- und Characterbild aus der Gegenwart*, Mannheim, 1851. CHR. SCHREMPF, *Akten zu meiner Entlassung aus dem Württembergischen Kirchendienst*, Göttingen, 1891. ID. *Eine Frage an die Evangelische Landeskirche Württenbergs*, Göttingen, 1892. Véase también mi *Moral*, pág. 491 de la edición alemana, 2.^a ed. francesa, pág. 453. CARLYLE, *Life of Sterling*, documento de gran interés en este respecto.

(154) P. 374.—*De vera religione*, caps. 3 y 4.

(155) P. 377.—E. DE BROGLIE, *Saint Vincent de Paul*, 4.^a edición París, 1898. H. KRUMMACHER, *Johannes Heinrich Wichern. Ein Lebensbild aus der Gegenwart*, Gotha, 1882.

(156) P. 377.—TAINÉ, *Le régime moderne*, II, págs. 105-113; R. DAVEY en la *Fortnightly Review*. Agosto de 1900, pág. 295.

(157) P. 377.—JAMES BRYCE, *The American commonwealth*, III, pág. 55.

(158) P. 378.—Véase sobre este punto mi *Moral*, ed. alemana, págs. 504-506, 2.^a ed. francesa, pág. 465.

(159) P. 379.—Véase mi ensayo sobre *La fe y la ciencia*.

(160) P. 380.—Véase mi *Moral*, ed. alemana, págs. 192-197; 267-271, 2.^a ed. francesa, págs. 157-235.

(161) P. 386.—Véase el tratado de LESSING, *Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft*.

(162) P. 386.—La diferencia entre la concepción de la vida del cristianismo primitivo y la del cristianismo moderno está puesta en claro partiendo de actitudes tan diferentes como las que representan Schopenhauer, L. Feuerbach y Strauss de una parte, y de otra S. Kierkegaard; no todos, sin embargo, han tenido bastante claro sentido de las condiciones históricas. Véase el último capítulo de mi libro *Sören Kierkegaard som Filosof*. HARNACK, en su monumental *Historia del Dogma*, ha examinado desde el punto de vista puramente histórico los caracteres propios del cristianismo primitivo y sus relaciones con el cristianismo de la Iglesia. En su crítica de esta obra, O. PFLEIDERER ha censurado á Harnack por haber representado un hiato semejante entre el cristianismo apostólico y el cristianismo católico. Pflleiderer pensaba que la primitiva esperanza que los cristianos tenían de un segundo advenimiento próximo del Mesías, y de un reino de Dios en la tierra, habíase hecho insostenible frente al desengaño que la historia traía de hecho, y que era en absoluto inevitable ver reemplazada esta esperanza por una escatología espiritual (*Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant*, Freiburg, 1891, págs. 370 y sig.). Pero el hecho mismo de la necesidad de esta institución atestigua la existencia del hiato. Prodújose cuando cambió la actitud con respecto á la civilización, y constituye el mérito de Harnack haberlo indicado tan clara y profundamente, y hecho así más profunda y aguda por la historia la diferencia entre la concepción de la vida de los primeros cristianos y la que ha desarrollado la Iglesia ulteriormente; diferencia que los pensadores anteriormente indicados habían ya puesto en evidencia por una comparación inmediata.

(163) P. 386.—Véase H. WEINEL, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im Nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus*, Freiburg, 1899.

(164) P. 387.—*De Civitate Dei*, XX, 9.

(165) P. 388.—*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, pág. 9.

(166) P. 389.—HUTTON, *Cardinal Newman* págs. 110-119 — *Vida de Santa Teresa*.

(167) P. 390.—Véase mi *Moral*, ed. alemana, págs. 93-95. segunda ed. francesa, pág. 85.

(168) P. 393.—A. RITSCHL, *Geschichte des Pietismus*, II, páginas 122-125, 308, 448, A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, 72, III, págs. 101 y sigs. Véase una frase de Karl Hase citada en BÜRCKNER, *Karl von Hase*, Leipzig, 1900, pág. 66, TRÖLTSCHE se expresa de una manera análoga en su artículo «Die Selbstständigkeit der Religion» (*Zeitschrift für Theol. und Kirche*, V-VI) y SABATIER, en su *Philosophie de la Religion*, págs. 223, 230, 237 y sig. 251 y sig.

(169) P. 400.—Søren Kierkegaard *som Filosof*, trad. alemana, págs. 155 y sigs.

(170) P. 404.—Según los estoicos, el valor de la vida consistía en el conocimiento de la realidad y en el ejercicio de las cualidades del carácter que están dotadas de valor. Una vida humana de este género no estaba, en su opinión, muy lejos de la de los dioses, consistiendo la única diferencia en que los dioses son inmortales; y esto, no obstante, no concernía al valor real de la vida «vita beata, par et similis deorum, nulla alia re nisi immortalitate, qua nihil ad bene videndum pertinet, cedens caelestibus». CICERÓN, *De natura deorum*, II, 61, 153. Véase, en los tiempos modernos, á más de Kant, Spinoza (*Ética*, V, 41), SCHLEIERMACHER, (*Der christliche Glaube*, § 158) y muy recientemente FRANCIS BRADLEY (*Appearance and Reality*, págs. 501-510) y H.-R. MARSHALL (*Journal of Ethics*, IX, págs. 364 y sigs.).

(171) P. 405.—Véase mi crítica de la obra de Heegard en el periódico «Nar og Fjeru» (Cerca y lejos) 1878.

(172) P. 406.—R. GARBE, *Die Sankhyaphilosophie*, bosquejo del racionalismo indio. Leipzig, 1834, pág. 135.

ÍNDICE DE MATERIAS

	Páginas
PRÓLOGO.....	1
CAPÍTULO PRIMERO	
El problema y el método.....	17
CAPÍTULO II	
El problema epistemológico de la filosofía de la religión....	31
A.—El conocimiento.....	31
a. La explicación causal.....	35
b. El mundo del espacio.....	58
c. El curso del tiempo.....	69
B.—Los conceptos límites.....	74
C.—Pensamiento é imaginación.....	87
CAPÍTULO III	
El problema psicológico de la filosofía de la religión.....	112
A.—La experiencia religiosa y la fe religiosa.....	114
a. La experiencia religiosa.....	114
b. La fe religiosa.....	134