

Agnosticismo

Julián Velarde Lombraña
Universidad de Oviedo

0.- El agnosticismo es una doctrina filosófica. En cuanto tal trata con un conjunto más o menos estructurado de ideas -conocimiento, creencia, fe, verdad, misterio, experiencia, dogma, ignorancia, sujeto, etc.- pertenecientes al ámbito de la Teoría del Conocimiento (y no al de la Ontología o al de la Lógica, por ejemplo).

Los términos agnóstico y agnosticismo fueron acuñados por Huxley hacia 1869, apelando a una mención de S. Pablo en su predicación a los atenienses, si bien Huxley no es fiel a la etimología, ya que el Apóstol dice: "el altar con la inscripción al dios desconocido" = *ἀγνωστὸν θεόν*, no *ἀγνοῦν*. En griego hay el adjetivo *ἀγνός*, pero no su privativo *ἀγνοῦν*, para lo que están *ἀγνοῦν* y *ἀγνοῦν*. Mayor sentido adquieren los términos agnóstico y agnosticismo por contraposición al poseído por gnóstico y gnosticismo, en referencia a un grupo de sistemas filosófico-religiosos ampliamente difundidos en las primeras centurias del cristianismo. Los adherentes a tales sistemas se autodenominaban "gnósticos" (*γνῶστικος*) por cuanto que sostenían poseer una *γνῶσις* o conocimiento, que no habían alcanzado otros maestros filósofos o religiosos, concerniente a la naturaleza divina, al mundo invisible, a la materia y al espíritu, al pecado, a la maldad, a la redención, etc. Esta doctrina gnóstica tiene un contexto esencialmente cristiano, si bien el descubrimiento, en 1946, de una treintena de códices en Nag Hammadi, cerca de Luxor, en el Alto Egipto, con muchos escritos desconocidos y en su mayoría de contenido gnóstico ha servido para apoyar la tesis de un gnosticismo precristiano o no cristiano. Y por referencia a ese carácter del gnosticismo como esencialmente interno al cristianismo introduce Huxley el agnosticismo: "El término agnóstico -escribe Huxley, *Collected Essays*, V, 240- me vino a la cabeza como sugestivamente antitético al término gnóstico de la historia de la Iglesia: aquel que profesaba conocer acerca de muchas cosas bastante más de aquello de lo que yo era ignorante".

1.- Génesis

El agnosticismo del siglo XIX que parte de Huxley viene configurado en la confrontación Ciencia / Religión (Teología). La Ciencia, en formulación laplaciana, no necesita ya de ninguna hipótesis teísta; y en formulación humeana sólo hay conocimiento de fenómenos y de sus relaciones; y ese conocimiento es ateísta. Spencer (*First Principles*, 91) describe la Ciencia como una "esfera que crece gradualmente", de manera que "cada añadidura a su superficie la pone en mayor contacto con la no-ciencia circundante". Pero lo Absoluto (= lo Incondicionado) queda fuera del alcance del conocimiento científico, racional; resulta, pues, Incognoscible. Y en este sentido se ha utilizado, a veces, el término agnosticismo para indicar la doctrina filosófica que Spencer ha desarrollado a partir de la doctrina de Hamilton y Mansel, si bien una denominación más precisa sería la de agnostoteísmo para esta doctrina que partiendo de Kant niega que Dios pueda ser conocido (al tiempo que afirma que Dios debe ser creído): Dios como la idea o el ideal de la totalidad de posibilidad de realidad y de perfección, incluso de individualidad y personalidad, es, según Kant, una idea de la pura razón sobre la que se basa la pseudociencia llamada Teología Racional, pero que constituye, en realidad, una "ilusión dialéctica" resultante del uso incorrecto de la razón hipostasiante.

Por eso dice Hamilton (apelando también a la cita de S. Pablo) que "la última y suprema consagración de toda verdadera religión debe ser un altar al : al desconocido e incognoscible Dios".

Mansel, en *On the Limits of Religious Thought* (1858) y en *The Philosophy of the Conditioned* (1866) se adhiere a los principios filosóficos de Hamilton y los aplica con mayor detalle y celebridad a la determinación de los límites del "pensamiento religioso". Según Mansel, Dios sólo puede ser conocido como Causa Primera, lo Absoluto y lo Infinito -conceptos que no son reconciliables entre sí y que inevitablemente dan lugar a inextricables dilemas. Lo Absoluto o Incondicionado es inconcebible por el mero intelecto y resulta, por tanto, "incognoscible"; conclusión ésta a la que llega Spencer: "La primera causa, lo infinito, lo absoluto, para poder ser completamente conocido, debe ser clasificado. Para que pueda ser positivamente pensado, debe ser pensado como tal o tal, como esta o esa clase... No puede haber más que una primera causa... Lo incondicionado, en cuanto que no es clasificable, ni con forma alguna de condicionado ni con forma alguna de incondicionado, no puede ser clasificado en absoluto. Y admitir que ello no puede ser conocido como de tal o cual clase es admitir que es incognoscible" (*First Principles*, 81).

Este agnostoteísmo de Hamilton, Mansel y Spencer tiene antecedentes en Filón de Alejandría y en Spinoza: Dios, para Filón, es y (sin cualidad e incomprensible); no es, pues, en modo alguno objeto de conocimiento. Y esta definición de Filón concuerda bastante bien con la dada por otro gran judío, Spinoza, de la inmanencia de la deidad en el mundo: "Substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit" (*Ética*, I, def. VI). En ambos casos resulta la misma concepción de la esencial incognoscibilidad de la deidad.

Pero el agnosticismo, tal como viene configurado por Huxley, hunde sus raíces no tanto en la obra de Mansel, *On the Limits of Religious Thought* (1858), cuanto en la que ve la luz un año más tarde de Ch. Darwin, *El origen de las especies*. Huxley establece el agnosticismo por referencia a la Ciencia, entendida incluso por él, que era un investigador de la Biología evolucionista, en su reducción mecanicista, por lo que llega a escribir: "Los elementos de la materia viva son idénticos a los de los cuerpos minerales, y las leyes fundamentales de la materia y del movimiento se aplican, tanto a la materia viva como a la materia mineral; pero todo cuerpo vivo es como una pieza complicada de mecanismo que 'se mueve' o vive solamente bajo ciertas condiciones" (*Collected Essays*, I, 240). El *factum* de la Ciencia establece límites al conocimiento (humano). No se trata, pues, de un escepticismo global (a la manera de Hume), sino de la situación en que se cae cuando se traspasan ciertos límites; límites que pueden ser más o menos reducidos; pero, en cualquier caso, marcados por la Ciencia -la Mecánica laplaciana y la Biología evolucionista. La Ciencia permite dentro de sus límites un auténtico conocimiento; fuera de ellos, lo que hay no es conocimiento. El agnosticismo así entendido es una teoría o doctrina filosófica, no sobre lo que el hombre (la mente humana) es capaz de conocer -como frecuentemente es presentado por los teístas, a fin de llevar el agua su molino-, sino sobre lo que es, o no, conocimiento. Su propósito no es negar o cuestionar determinadas capacidades del entendimiento humano, sino determinar qué es conocimiento (auténtico). Y, en este sentido, restringirlo al dominio de la religión es injustificable, si bien resulta bastante explicable en el contexto histórico-cultural de Inglaterra en la segunda mitad del siglo XIX. La fuerte dominación intelectual del clero fue decreciendo desde que se creó, a principios de los años treinta, la *British Association for the Advancement of Science*. El progresivo establecimiento de élites profesionales dentro del movimiento científico originó la marginación de la clerecía de la actividad científica, al

tiempo que la ciencia aparecía en el último tercio del siglo XIX como teniendo una función de prosperidad, de potencia económica y militar e incluso -en el caso de Huxley y Galton- de utilidad moral. El encontronazo -fuera, o no, exactamente como se cuenta- entre Huxley y el obispo Wilberforce, en 1860, durante el congreso de la British Association en Oxford constituye todo un símbolo de las relaciones Ciencia / Religión en el siglo XIX; era el vapuleo de Wilberforce, representante de la Iglesia, un hombre de Dios, por Huxley, abogado de la nueva ciencia, el darvinismo: en un ambiente socialmente selecto, con damas incluidas, el obispo, buscando el flanco del pundonor familiar preguntó a Huxley si como convencido evolucionista prefería considerarse descendiente de un mono por parte de padre o por parte de madre. La réplica de Huxley fue que prefería tener por antepasado a un mono que a un obispo que utilizaba su privilegiada posición social para pronunciarse sobre materias de las que no sabía nada en absoluto. Esta anécdota ha sido frecuentemente aducida como símbolo, no sólo del conflicto entre darvinismo y Biblia, sino también de la victoria de la Ciencia sobre la Religión. El vapuleo de Huxley a Wilberforce era una muestra del cambio social que promovía el status del científico profesional y excluía las interferencias clericales. La cosmogonía mosaica (la Biblia) aparecía a los ojos de los progresistas, no como una auténtica instancia del conocimiento divino, sino como una instancia humana utilizada a su manera para la educación de la humanidad. La Biblia (el relato del Génesis) había entrado en contradicción con la ciencia geológica ("días" de la creación frente a largos períodos de aparición; prioridad de creación de las aves sobre la de los reptiles frente a la efectiva aparición geológica inversa, etc.). Frente a quienes subyugados por la Iglesia trataban de conciliar Geología y Biblia proclama C. W. Goodwin en *Essays and Reviews* (1860) que para el progreso del conocimiento resultaba mejor admitir errores en la Biblia que tratar de armonizar tales relatos con los últimos avances de la Ciencia; ello evitaría situaciones embarazosas a muchos pensadores y les ahorraría esfuerzos inútiles en su intento de reconciliar lo irreconciliable.

No cabía un pacto de no interferencia, porque necesariamente los clérigos (con su Teología) y los librepensadores (con su Ciencia) constituían social y políticamente una disyunción exclusiva: el afianzamiento de unos exigía la desaparición de los otros. Así, John Tyndall, ante el rechazo de las autoridades de la Iglesia Católica en Irlanda a que la ciencia Física formase parte del currículum en la universidad católica, aprovechó el discurso presidencial en el congreso de la British Association en Belfast (1874) para exhortar a los hombres de ciencia a arrancar a la Teología el completo dominio de la teoría cosmológica: Darwin ha mostrado cómo se podía hacer. Y en lo tocante a cuestiones estrictamente científicas, como son las primeras formas de vida, exigió "claridad y minuciosidad. Dos, y sólo dos, vías son posibles: o bien abrimos nuestras puertas libremente a la concepción de actos creativos, o bien, abandonando esta vía, cambiamos radicalmente nuestras ideas sobre la materia".

En este mismo contexto se sitúa Huxley para optar, en la disyunción exclusiva, por el naturalismo científico. Y esta situación, según él, no es nueva: siempre "teólogos destruidos yacen alrededor de la cuna de cada ciencia, como las serpientes estranguladas yacían junto a la de Hércules". Con el nacimiento de la nueva ciencia de Darwin ha llegado, pues, el momento de una nueva "limpieza" de teólogos. La Evolución ocupa una posición de "completo e irreconciliable antagonismo con respecto a ese vigoroso y consistente enemigo de la más alta vida intelectual, moral y social de la humanidad: la Iglesia católica" (*Collected Essays*, III, 111). La posición de Huxley es militante en pro de la profesionalización de la comunidad científica a expensas del liderazgo cultural y educacional del clero. El triunfo del darvinismo (de la Ciencia) suponía, a los ojos de Huxley, la transición a un mundo moderno,

en el que incluso los valores humanos venían corroborados por, si no positivamente derivados de, los hechos de la Biología y autenticados por un orden natural, en el que la libertad individual, la meritocracia social y el éxito evolutivo se daban la mano. En este mismo sentido Leslie Stephen se congratulaba de que la obra de Darwin mostraba cómo cabía una moralidad al margen de la Teología. Es tendenciosamente falso, según Stephen, que fuera del teísmo, de la transcendencia, se cae en un vacío moral. Muy al contrario: "el agnosticismo desea situar la moralidad sobre una base científica. Debe, por tanto, desembarazarse de cualquier esquema de pensamiento que afirme la necesidad de una creencia fuera del alcance de la investigación científica. La moralidad, como las ciencias políticas, debe ser situada sobre una base inductiva, o sea, debe estar en un mismo plano con aquellas verdades que, caso de ser totalmente asegurables, formarían la ciencia de la 'sociología'" (An Agnostic's Apology, 71). "En ésta, como en otras cuestiones -prosigue Stephen- la diferencia esencial [entre agnósticos y 'opponentes al progreso'] reside en la admisión o la exclusión de lo sobrenatural, i. e., en la cuestión de si el elemento divino ha de ser identificado con el orden natural o representa una interferencia intrusa y arbitraria".

La honestidad intelectual no dejaba otra opción: "el agnosticismo -dice Huxley (Collected Essays, I, 159)- es inherente en la esencia de la ciencia, tanto antigua como moderna"; traza límites a (constituye una teoría de) lo que es conocimiento. El factum de la Ciencia es terreno firme del conocimiento humano: la isla, en la metáfora (y en tiempos) de Kant; el archipiélago o los continentes (de las ciencias) un siglo más tarde (en tiempos de Huxley, Du Bois-Reymond, Tyndal, Clifford, etc.). El orbis scientiarum constituye el archipiélago de islas de conocimiento en medio del inmenso océano de la ignorancia (no-conocimiento). Fuera de la tierra firme no hay conocimiento: puede haber creencia, sentimiento, fe, etc., pero no "estricto conocimiento". Y este conocimiento puede ir progresando; pueden ir aflorando nuevas islas o uniéndose en nuevos continentes. Mas, en todo caso, los límites quedan establecidos desde dentro de la ciencia. Y, en este sentido, compete asimismo a la ciencia dilucidar la existencia, o no, de nuevas islas: sólo desde tierra firme cabe partir hacia el descubrimiento de otras tierras; sólo desde un conocimiento firmemente asentado (científico) cabe llegar a otros conocimientos, y determinar si pretendidas islas (conocimientos) lo son efectivamente. De ahí que nada quede fuera de los límites extensionales del conocimiento. El agnosticismo no traza límites a priori -como erróneamente se dice- al conocimiento humano: todo lo que es, si es, es susceptible de conocimiento; pero no todo es conocimiento: en el globo terráqueo pueden ir aflorando nuevos continentes e incluso, en el caso límite, secarse los mares; pero actualmente no todo el globo terráqueo es continente (tierra firme). El agnosticismo es una doctrina (teoría) de lo que es y de lo que no es conocimiento (tierra firme). No es un escepticismo, sino un racionalismo: no duda de que haya tierra firme, pero admite unas (y rechaza otras) vías (métodos) para llegar a nuevos conocimientos: "El agnosticismo, en efecto, no es un credo, sino un método, cuya esencia reside en la aplicación rigurosa de un único principio. Dicho principio es muy antiguo; es tan viejo como Sócrates; tan viejo como el escritor que dijo: 'inténtalo todo; aférrate a lo bueno'; es el fundamento de la Reforma, que simplemente sacó lustre al axioma de que cada persona era capaz de dar razón de su fe interior; es el gran principio de Descartes; es el axioma fundamental de la ciencia moderna. En términos positivos el principio puede ser expresado así: en materias concernientes al intelecto sigue tu razón hasta donde te alcance, sin ninguna otra consideración. Y en términos negativos: en materias concernientes al intelecto no pretendas que sean ciertas aquellas conclusiones que no están demostradas o no son demostrables" (Collected Essays, V, 245). Y, finalmente, el

agnosticismo tampoco es un pesimismo (o un limitacionismo): no afirma que sólo en el hemisferio norte pueda haber tierra firme, i. e., no restringe a priori el conocimiento a ciertos ámbitos (dominios o regiones) de la realidad, sino que admite (afirma) como tierra firme (conocimiento) aquello que puede ser comprobado por la razón; y es extensible a todo lo conocible, de manera que no puede inhibirse ante la noticia (o rumor) de la aparición de una nueva isla (de un nuevo conocimiento). En cuanto teoría (que conlleva un criterio) del conocimiento, exige un pronunciamiento, una sentencia. (Otra cuestión distinta, que luego examinaremos, es si ese criterio es, o no, adecuado). Por eso el agnosticismo constituye una referencia con la que contrastar y un metro con el que medir si es conocimiento la Teología o lo que hacen algunos ordenadores, etc. La Ciencia es coextensiva con el conocimiento: no hay conocimiento salvo el conocimiento científico. Por lo tanto, para el agnosticismo (de Huxley) determinar qué es conocimiento equivale a determinar qué es Ciencia: sus constituyentes, su organización, su desarrollo, etc. Y la Ciencia se caracteriza, ante todo, por ser materialista. Así, "Cualquiera que esté familiarizado con la historia de la ciencia admitirá que el progreso de ésta ha significado en todas las edades, y ahora más que nunca, la extensión de la provincia de lo que llamamos materia y causación y el desvanecimiento gradual concomitante de todas las regiones del pensamiento humano de lo que llamamos espíritu y espontaneidad... la constatación de esta gran verdad se extiende como una pesadilla sobre muchas de las mejores mentes de hoy en día. Ellos acechan lo que consideran el progreso del materialismo con el mismo temor e ira impotente que siente un salvaje cuando, durante un eclipse, la gran sombra se desliza sobre la faz del sol. La marea de materia que avanza amenaza con inundar sus almas" (Collected Essays, I, 159).

El materialismo supone, en primer lugar, la exclusión de todo lo sobrenatural o "trascendente" del ámbito de la ciencia (de lo cognoscible). En su trabajo "Naturalism and Supernaturalism" (1892) Huxley contrapone al dogma cristiano de lo sobrenatural "el principio del naturalismo científico de la segunda mitad del siglo XIX, en el que ha culminado el movimiento intelectual del Renacimiento y que fue formulado con toda claridad por primera vez por Descartes" (Collected Essays, V, edic. bajo el título *Agnosticism and Christianity and Other Essays*. Prometheus Books, Nueva York, 1992, por donde citamos en adelante), pág. 117). El conocimiento, proclama el agnosticismo, no puede trascender los límites de lo "fenoménico". (Según qué se entienda por "fenoménico" dará lugar a modalidades de agnosticismo). Pero, en cualquier caso, ello conlleva, ante todo, adoptar el dictum de Laplace, según el cual la ciencia no necesita ya de ninguna hipótesis teísta. Asimismo Du Bois-Reymond (Reden, vol I. Leipzig, 1886, pág. 96) dice que la ciencia ha expulsado a los dioses del universo. Y el título de la gran obra de Haeckel es "La historia de la creación; o el desarrollo de la tierra y de sus habitantes por medio de la acción de las causas naturales", i. e., el libro pretende ser "una historia no milagrosa, no sobrenatural, de la creación" (Natürliche Schöpfungsgeschichte... Berlín, 1868).

En segundo lugar, es un materialismo evolucionista, no meramente mecanicista. Huxley se convirtió en el adalid del darwinismo. Y la "hipótesis de la evolución" invadía todos los dominios: incluso los átomos más elementales o las moléculas de Herschel. Éstas no son "artículos manufacturados", sino elementos sometidos, como cualquier organismo vivo, a la evolución: "La idea de que los átomos son absolutamente ingenerables y 'artículos manufacturados' inmutables reposa sobre el mismo tipo de fundamento que la idea de que las especies biológicas son 'artículos manufacturados' hallados hace treinta años; y la supuesta constancia de los átomos elementales durante el enorme lapso de tiempo medido por la existencia de nuestro universo no es de más peso contra la posibilidad de cambio en

ellos... que la constancia de las especies en Egipto desde los tiempos de Ramsés o de Kheops constituye una evidencia de su inmutabilidad a lo largo de las pasadas épocas de la historia de la tierra. Parece seguro profetizar que la hipótesis de la evolución de los elementos a partir de materia primitiva desempeñará en el futuro una parte en la historia de la ciencia no menor que la hipótesis atómica, que, en principio, no posee mayor (por grande que sea) fundamento empírico" (Collected Essays, I, 79).

El atractivo que para Huxley tenía la nueva ciencia de la Evolución residía en que los principios darvinistas dejaban abiertas las puertas a nuevas líneas de investigación que habían quedado cerradas en caso de asumir una creación separada. De ahí su insistencia en rechazar cualquier rastro de lo sobrenatural en la explicación científica y en considerar al darwinismo incompatible con el cristianismo. La defensa del darwinismo conllevaba dejar fuera de los límites del conocimiento múltiples principios de la doctrina cristiana: la autoridad de la Biblia; la historicidad de las narraciones de la creación; la idea de la caída de Adán y su correlativa de la redención de Cristo; la acción de la divinidad sobre el mundo; la humanidad entendida como hecha a imagen de Dios; la fundamentación de la moral en un orden divino; etc. En cada uno de ellos resultaba (y sigue resultando) fácil encontrar una contradicción entre el punto de vista "científico" y el punto de vista "teológico". Así, por ejemplo, con respecto al último mencionado: el darwinismo no conllevaba un relativismo de los valores morales, como muchos sostenían (y sostienen). Tanto Darwin como Huxley apostaban por la autenticación de los valores liberales -libertad individual, meritocracia social, etc.- en el orden natural (evolutivo).

L. Stephen, por su parte, agradece a Darwin su contribución a la tarea de mostrar cómo la moralidad puede ser construida al margen de la teología sobre una base científica. Y no sólo puede, sino que debe separarse la moral de la teología: "Ninguna doctrina me parece menos sostenible que la que defiende que la moral requiere una fundamentación teológica. Ligar la ética a la teología es, de hecho, definirla como una obediencia al deseo de un ser arbitrario, que puede ser el reflejo de algún bárbaro ideal, o que puede ser una entidad metafísica indistinguible de la Naturaleza abstracta... La moral debe ser configurada, no como dependiente de la autoridad de una persona particular -invisible o de otra manera- ni relegada a la región donde quedamos suspendidos desesperadamente en lo inane, sino como basada sobre un conocimiento de la constitución concreta de la naturaleza humana y de la sociedad" (An Agnostic's Apology, 77 y 78).

Y, si bien en lo referente a otros principios de la doctrina cristiana el conflicto entre religión y ciencia (teoría de la evolución) fue derivando hacia un pacto de no agresión (dominios separados) e incluso hacia propuestas de armonía, en el caso de este "último dogma" el conflicto sigue vigente: la última Encíclica del Papa Juan Pablo II, la *Veritatis Splendor*, rechaza como "contrarias a la doctrina católica" las teorías que defienden "una completa autonomía de la razón en el ámbito de las normas morales relativas al recto ordenamiento de la vida en este mundo" (El esplendor de la verdad. B.A.C., Madrid, 1993, pág. 52). Dicha autonomía, así entendida, "comporta también la negación de una competencia doctrinal específica por parte de la Iglesia y de su Magisterio sobre normas morales determinadas relativas al llamado 'bien humano'... No hay nadie que no vea que semejante interpretación de la autonomía de la razón humana comporta tesis incompatibles con la doctrina católica" (pág. 53). Y, reconocida la incompatibilidad, el Papa, lejos de buscar una solución al conflicto, vuelve a la posición de hace siglos: "Compete siempre y en todo lugar a la Iglesia proclamar los principios morales, incluso los referentes al orden social, así como dar su juicio sobre

cualesquiera asuntos humanos, en la medida en que lo exijan los derechos fundamentales de la persona humana o la salvación de las almas" (pág. 42).

2.- Conocimiento / creencia

Las ideas nucleares del agnosticismo en tanto que doctrina filosófica (de la teoría del conocimiento) son: conocimiento y creencia, las cuales, a su vez, vienen dadas en symploké con las de verdad, opinión, evidencia y fe. Una Teoría del Conocimiento (Epistemología) conlleva una doctrina sobre la creencia (Pisteología). No cabe, sin embargo, desarrollar aquí una completa pisteología, sino tan sólo echar mano de los elementos que resulten imprescindibles para la contextualización, dentro de la Teoría del Conocimiento, y para la comprensión del agnosticismo. La creencia constituye, por otra parte, un elemento esencial en la religión.

Con respecto al par conocimiento / creencia y a la relación entre ambos, "era inevitable, como dice Huxley (Collected Essays, V, 95), que surgiese el conflicto entre agnosticismo y teología"; y "no cabe ni paz ni tregua". La doctrina "gnóstica" del clericalismo sostiene que hay proposiciones que los hombres deben creer, sin evidencia lógicamente satisfactoria. Y es moralmente malo no creer ciertas proposiciones, cualesquiera que sean los resultados de una estricta investigación científica sobre la evidencia de tales proposiciones. "Ese error religioso, dice Newman (An Essay on the Development of the Christian Doctrina, 1845, pág. 357), es, en sí mismo, de naturaleza inmoral". Es la fe, los logros de la fe, y no la certeza de la verdad, el más alto designio de la vida mental. Una fe que, al modo de Tertuliano, es el poder de decir que crees cosas que son increíbles. La doctrina teológica exige, pues, la subordinación del conocimiento (y de la ciencia) a la fe (y a la creencia).

El agnosticismo, por el contrario, "considera que la fe (así entendida) es una abominación" (Collected Essays, V, 196), por cuanto que el agnosticismo "no es un credo de ningún tipo, ni siquiera un credo 'negativo', excepto en tanto que expresa su absoluta fe en la validez de un principio que es tanto ético como intelectual. Este principio puede ser formulado de varias maneras, pero todas ellas se encierran en ésta: que es errado para un hombre decir que está seguro (en la certeza) de la verdad objetiva de una proposición dada, a menos que pueda rendir evidencia que justifique lógicamente dicha certeza" (Collected Essays, V, 193). La aceptación del principio agnóstico conlleva la subordinación de la creencia al conocimiento y a la ciencia: "todo hombre de ciencia está obligado a exigir fundamento racional para la creencia; y sin el cual el asenso: assent (clara alusión a una de las principales obras de Newman, A Grammar of Assent. Londres, 1870.) es meramente un pretexto inmoral" (Collected Essays, V, 141).

El conocimiento auténtico (la ciencia, en términos de Huxley) es aquel que "viene justificado lógicamente"; aquel que "viene acompañado de fundamento racional" (Collected Essays, V, 193 y 141). Por el contrario, el "agnosticismo" imperante en la teología cristiana propugna la obtención de "conocimientos" mediante métodos no racionales (o, incluso, ilógicos). El misterio es una noción esencial en la teología cristiana. El misterio es una verdad (veritas abscondita). Esas verdades (misterios) existen, y se accede a ellas por vías no-racionales. Por eso las doctrinas teológicas que negaban los misterios divinos (Hermes, Günther,...) fueron condenadas expresamente por la Iglesia Católica (Breve "Dum acerbissimas" de Gregorio XVI contra las doctrinas de G. Hermes, y Breve "Eximiam tuam" de Pío IX, condenando la doctrina "modernista" (= "racionalista") de A. Günther), estableciendo solemnemente en el Concilio Vaticano I: "Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria

contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari: anathema sit". El misterio es esencial a la teología y a la creencia, pero incompatible con el conocimiento racional. "El misterio -dice Flint (Agnosticism, 518), uno de los principales críticos del agnosticismo- jamás será eliminado de la teología". El misterio exige ignorancia (la docta ignorantia de los escolásticos medievales). La docta ignorancia de Nicolás de Cusa no es, al modo platónico, ausencia de conocimiento, sino la vía precisamente para alcanzar de modo a-racional las verdades más elevadas, aunque contradictorias (los misterios), como así reza el título del capítulo IV del primer libro de *La docta ignorancia*: "El máximo absoluto, con quien coincide el mínimo, es entendido incomprensiblemente", y cuya explicación es que "esto trasciende a todo nuestro entendimiento, que no puede combinar las cosas contradictorias por vía racional en su principio". La ignorancia correlativa del misterio no es eliminada por el conocimiento (racional), sino por la creencia en la revelación de los misterios a un grupo graciosamente elegido: el don de la fe. Es a través de la fe (en cuanto creencia o credo), gracia del Espíritu Santo, y no ya a través del conocimiento racional, como cabe alcanzar los misterios. Tal es la doctrina católica oficial. Así, refiriéndose al misterio de la Eucaristía, dice Santo Tomás (*Summa Theologiae*, IIa, q. 75, a. 1c): "No se puede percibir con los sentidos, sino sólo con la fe, la cual se apoya en la autoridad de Dios. Por esto, comentando el paso de San Lucas 22, 19: Hoc est Corpus meum quod pro vobis tradetur, Cirilo dice: 'no dudes si esto es verdad, sino más bien acepta con fe las palabras del Salvador: porque, siendo El la verdad, no miente'". El Papa Pío IX, en su condena de las tesis "modernistas" de Frohschammer, sanciona: "Per hanc [fidem] ea nobis in Christo revelari mysteria, quae non solam philosophiam verum etiam angelicam naturalem intelligentiam transcendunt" (Epístola "Gravissimas inter", 11 de diciembre de 1862). Y el Papa Pablo VI, ante el anuncio del misterio eucarístico, proclama: "¿Cómo puede ser? -nos parece oír murmurar a algunos de vosotros-, ¿cómo puede ser una cosa semejante, que nos saca fuera de toda experiencia acostumbrada, de todo conocimiento habitual del mundo físico, de toda posibilidad de control sensible? La educación mental de nuestro tiempo habitúa al pensamiento a certezas concretas y no superiores a su capacidad cognoscitiva; el arte de la duda, además, y de la crítica negativa, la comodidad mental del agnosticismo y del escepticismo... detienen alguna vez al hombre profano ante el anuncio que aquí repetimos... No podemos ahora ilustrar las razones que hacen aceptable la gran verdad eucarística; preferimos limitarnos a deciros lo que a Nos mismo decimos: es un misterio; esto es, una verdad de un orden distinto al de la lógica común y al del conocimiento derivado de la experiencia sensible..." (Encíclica "Mysterium fidei", Madrid, 1965, pág. 33).

Las ideas fundamentales de la filosofía del conocimiento -conocimiento, creencia (fe "objetiva") y verdad- quedan, en este sistema teológico, trastocadas respecto de cualquier sistema filosófico (y, por ende, respecto del agnosticismo). Que haya región alguna de verdades alcanzable por otra vía distinta del conocimiento racional no es tesis de sistema filosófico alguno; resulta, en cambio, esencial en la teología cristiana. De ahí que el agnosticismo constituye "inevitablemente" un adversario doctrinal del cristianismo, tanto católico como protestante. Ni el uno ni el otro renuncia al sobrenaturalismo;

Protestantismo y catolicismo siguen "disfrutando" del árbol de lo sobrenatural (creencia), en tanto que el conocimiento (la ciencia, en términos de Huxley) no tiene nada que ver con lo sobrenatural, o mejor, que todo lo que es (hay) es "natural" o "naturaleza", y sólo ahí tiene cabida y se desarrolla el conocimiento: "Empleo los términos "sobrenaturaleza" y "sobrenatural" en sus sentidos populares; por mi parte, me limito a decir que el término

"naturaleza" cubre la totalidad de lo que es. El mundo de los fenómenos psíquicos se me presenta como una parte de la "naturaleza", al igual que el mundo de los fenómenos físicos. Y soy incapaz de percibir alguna justificación para cortar el universo en dos mitades, uno natural y otro sobrenatural" (Collected Essays, V, 117).

De lo anterior se desprende que el conocimiento posee ciertas características incompatibles con las de la creencia, como son:

a. Universalidad del conocimiento

El conocimiento (o la ciencia) es universal en el sentido de que las verdades, los conocimientos, son tales en cualquier tiempo y lugar y para cualquier individuo. Nadie como Aristóteles ha hecho tanto hincapié en esta característica del auténtico conocimiento (o, en su terminología, "conocimiento científico"). Esta filosofía del conocimiento aristotélica -con la que concuerda el agnosticismo- es incompatible con la doctrina teológica que admite milagros y misterios y su conocimiento. Con respecto a los milagros, la Iglesia Católica sostiene que son posibles y se puede tener de ellos conocimiento cierto: "Si quis dixerit, miracula nulla fieri posse, proinde omnes de iis narrationes, etiam in sacra Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse; aut miracula certo cognosci numquam posse nec iis divinam religionis christianae originem rite probari: anathema sit" (Concilio Vaticano I, De fide). El propósito de Huxley en su ensayo *Hasidra's Adventure* (1891) fue probar, mediante la crítica física, que el diluvio, tal como es narrado en la Biblia no pudo tener lugar. Y en otros dos ensayos, *The Interpreters of Genesis and the Interpreters of Nature* (1885) y *Mr. Gladstone and Genesis* (1886) muestra que la ciencia (el conocimiento actual) sobre el origen de las presentes formas de vida resulta incompatible con la creación narrada en el Génesis.

La universalidad del conocimiento es, asimismo, incompatible con los misterios, en el sentido reseñado, en tanto que verdades reservadas a un grupo de elegidos graciosamente. El conocimiento requiere que la prueba y la evidencia sean iguales para todos: universal. El agnóstico y el ateo -dice Hanson (En lo que no creo, pág. 25)- son "dos indagadores de la verdad que por lo menos insisten en que todas las soluciones dadas a las perplejidades humanas han de descansar en la generalidad. Nada hay que sea completamente generalizable en materia de fe personal. Es algo particular, privado, subjetivo y completamente inmune a todos los criterios ordinarios conectados con la objetividad pública del conocimiento, de la argumentación válida y de la provisión de razones en favor de ciertas conclusiones".

b. Intersubjetividad del conocimiento

Cuando se habla de "evidencia", "confirmación" "experiencia", etc. como criterios de conocimiento, se exige que éstos sean intersubjetivos, aunque no necesariamente sean repetibles. La creencia puede ser subjetiva (fe), y, en cuanto tal, puede estar convenientemente apoyada en una "evidencia" o "experiencia" personal, subjetiva o psicológica. El niño, en función de las relaciones que podríamos llamar "radiales" (con su entorno), cree todo lo verosímil: Reyes Magos, Duendes, Monstruos, etc. Pero viene, luego,

en virtud de las relaciones "circulares" (intersubjetivas), el acoplamiento con otros conocimientos y la confrontación de su "evidencia" o "experiencia" con las de los otros sujetos. Y la intersubjetividad echa por tierra la subjetividad individual. Cada cual es muy libre de seguir individualmente con sus creencias, pero no con su conocimiento. En este sentido, sostiene el agnóstico -coherentemente- que de la existencia de Dios no hay conocimiento (no hay pruebas), aunque pueda, sin duda, haber creencia (B. Russell, *Por qué no soy cristiano y otros ensayos*, págs. 184-5).

Como más arriba hemos señalado, el agnosticismo no traza límites a nuestra capacidad cognoscitiva; no sostiene que haya dominios cognoscibles y otros incognoscibles (en esto difiere el agnosticismo de Huxley del llamado agnosticismo de Spencer), sino que el agnosticismo, como teoría (filosofía) del conocimiento que es, establece criterios (y límites) para lo que es, o no, conocimiento. "Todo lo que es, es objeto de conocimiento. Atqui Dios es la Absoluta Realidad. Ergo Dios es objeto de conocimiento". Así argumenta un crítico del agnosticismo (R. Flint, *Agnosticism*, 297). Pero para que este argumento sea válido hay que probar la menor, sin cuya prueba la Absoluta Realidad queda en el mismo plano que la Absoluta Maldad, Satanás, los duendes, las sirenas, etc.

Las palabras "prueba" y "probar", replica Flint (*ibidem*), tienen muchas variaciones de significado. Ciertamente. Pero así como "seno", "ángulo", "bisectriz",... son categorías de la geometría, y cobran significado -sostenemos- por su conexión entre sí y con otras categorías geométricas, de modo análogo "prueba" es una categoría de la lógica, que adquiere significado en conexión con otras categorías lógicas, como "axioma", "inferencia", "teorema", etc. Y la lógica formal (científica) -la axiomática formal moderna- se caracteriza porque elimina todo recurso a la intuición y a la evidencia (componentes subjetivos). En la axiomática moderna, la prueba de teoremas (verdades) no se basa en la evidencia, ni en ningún otro fundamento subjetivo, precisamente porque verdades tan "evidentes" como que "el todo es mayor que la parte" han resultado, luego, ser falsas: cuando se aplican a todos infinitos.

c. Sistemática (concordancia o symploké) de los conocimientos

Esta característica es reconocida como tal en todos los sistemas filosóficos -desde Platón hasta Hegel-, y marca una diferencia esencial entre conocimiento y creencia. Así, en el sistema platónico, el auténtico conocimiento (la episteme), a diferencia de la creencia (la doxa), exige una articulación o entretejimiento (symploké) de conocimientos. El conocimiento (la verdad) se alcanza dentro de un campo gnoseológico -la medicina, por ejemplo (Cármides, 170 B)- partiendo de las nociones específicas, las cuales son como las letras de una lengua: que pueden combinarse en sílabas (configuraciones), según sus propiedades materiales (carácter material, objetivo, del conocimiento). Y así como en el caso del alfabeto sólo algunas letras "ajustan entre sí" y una de ellas tiene que ser vocal, así también en todos los demás campos gnoseológicos la trabazón de los conocimientos (μ) constituye la conditio sine qua non del en las configuraciones (Sofista, 259 E). Y "la figura singular surge del ajuste mutuo de los elementos: la sílaba en el caso de las letras; y de modo semejante en todos los demás casos" (Teeteto, 204 A). Para que un conocimiento (o verdad) sea tal no es suficiente su no contradicción intrínseca y su no contradicción y su no contrariedad con otro conocimiento (o verdad); es preciso, además, que esté de acuerdo

positivo con los demás conocimientos (o verdades) del campo gnoseológico, de manera que es esa armonía (μ) interna al propio sistema de conocimientos la que marca la extensión del sistema: los límites de que es conocimiento. Por eso para Platón la verdad no reside de por sí en un principio o en un axioma, sino en que las cosas convengan y se unifiquen mediante las ideas; y el error está en una apariencia de unión de los elementos del conocimiento que, realmente, no están de acuerdo (no ajustan) entre sí, cuando -como aquellos que calzan un pie con el calzado del otro pie (Teeteto, 193 C)- se encuadra en el conocimiento actual otro que no le es propio.

Si a los conocimientos se les exige sinfonía, las creencias se caracterizan por su diafonía. Nos encontramos con un gran número de credos mutuamente excluyentes, que hacen de cada grupo (iglesia, secta, etc.) de fieles otro correspondiente de infieles: los católicos creen en la virginidad de María, en la transubstanciación, en la infalibilidad del Papa. Los protestantes, no; creen, en cambio, en la infalibilidad de la Biblia; creencia que, a su vez, no es aceptada por los deístas, como Paine, quienes rechazan toda forma de revelación sobrenatural así como la creencia de los cristianos en los misterios, los milagros y las profecías. Los conocimientos no permiten tales discordancias; exigen, según la caracterización de Platón, en primer lugar, su no contradicción intrínseca: por ejemplo, que $3 = 3$, y no sea el caso de que $3 = 1$, como en el misterio de la SS. Trinidad. En segundo lugar, se exige su no contradicción y su no contrariedad con otros conocimientos. Para seguir con el mismo ejemplo: Santa Teresa relata (Moradas séptimas) cómo en una de sus visiones se le hizo comprender en qué sentido es que un Dios puede ser en tres Personas. Mas, por otra parte, le fue revelado a Plotino (Enéada V) que Dios era lo absolutamente Uno, a quien no podría representar correctamente pluralidad alguna, puesto que Él es "el origen del que procede la diferenciación de la unidad y la pluralidad". De una tercera opinión es el místico escocés, Ricardo de San Víctor, quien parece haber recibido otra certeza, a saber, que, aunque la Deidad es realmente triuna, esta trinidad es contraria a la razón. Esta divergencia en las experiencias religiosas de la revelación es lo que separa a las creencias de los conocimientos; porque, si bien podría argüirse que también la ciencia se basa en los experimentos y en las observaciones de otros, "existe una diferencia muy importante. Las intuiciones de miles de físicos individuales han convergido hacia una satisfactoria (aunque incompleta) comprensión común de la realidad física. Por el contrario, las afirmaciones sobre Dios o cualquier otra cosa que hayan sido derivadas de la revelación religiosa apuntan en direcciones radicalmente diferentes. Después de miles de años de análisis teológico, no estamos ahora más cerca de una comprensión común de las lecciones de la revelación religiosa" (S. Weinberg, *El sueño de una teoría final*, 1994, pág. 202). Por lo que respecta a la no contradicción entre conocimientos, y para seguir con "verdades reveladas" , los misterios: en el misterio eucarístico la "sangre" de Cristo no es sangre de tipo alguno, válida en transfusión alguna; y el "cuerpo" (la "carne") de Cristo (las Hostias) tiene, no cuerpos púricos y urea, con sus efectos, sino gliadina, con sus efectos perniciosos para la salud de quien lo come. La transformación, o mejor, la "transelementación" de elementos viola (contradice), en este Sacramento, las leyes de la química. Y la violación (por contra o por supra) de la Naturaleza, cuando menos, cae fuera del ámbito del conocimiento.

Finalmente, los conocimientos deben ajustar entre sí. Este requisito es el que ha generado mayor confrontación entre creencia y conocimiento (o entre Religión y Ciencia). Si durante la teocracia medieval (y de parte de la E. Moderna), en caso de conflicto, el conocimiento hubo de plegarse, por la fuerza (política), a la Biblia (al credo), a partir de la pérdida del poder político de la Iglesia, el credo (la Biblia) ha de plegarse al conocimiento (a la Ciencia):

en 1633 los conocimientos astronómicos de Galileo hubieron de plegarse a las creencias (y al poder político) de la Inquisición; en el siglo XIX, la narración del Génesis que contraría a los conocimientos de la geología, de la biología y de la física ha de ser "reinterpretada" (dotándola de un sentido poético, figurado, alegórico, etc.) hasta que desaparezca cualquier relación de oposición a los conocimientos consolidados.

Pero de la no oposición al acoplamiento (de la creencia al conocimiento) va un trecho: el que va, por ejemplo, de poner exorcistas a poner psiquiatras en los centros de salud mental, caso de admitir en el sistema de conocimientos la demología bíblica. Si realmente los demonios causan desórdenes físicos y mentales; si, como sostiene el "Doctor angélico" -máxima autoridad teológica, aún hoy, en la Iglesia Católica-, "es un dogma de fe que los demonios pueden producir vendavales, tempestades y lluvia de fuego de los cielos" (*Summa theologiae*, I-II, q. 80, a. 2c), entonces tenía razón Gregorio de Tours al considerar que las reliquias y los exorcistas resultaban ser más útiles que los médicos.

d. Progreso de los conocimientos

El progreso de los conocimientos (verdades) es una característica esencial, diferenciadora, del conocimiento respecto de la creencia. En ello insistía, como hemos visto, Huxley, contraponiendo, por el progreso de la evolución, las ciencias a los credos. En éstos, las "verdades", y sobre todo las más fundamentales, están dadas ya de una vez por todas, y sin concordancia ni acoplamiento alguno de las de un credo con las de otro. Lo más que cabe hacer con ellas es tratar de recordarlas, de comprenderlas mejor; pero son inmutables, intocables e independientes del progreso de las verdades en los campos gnoseológicos. Tal es la doctrina oficial de la Iglesia Católica:

"Si quis dixerit: Romanus Pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere, anathema sit" (Proposición 80 del Syllabus de Pío IX, 1864).

De acuerdo con la teoría constructivista del conocimiento y de la verdad, éstos se van construyendo, se van engarzando unos en otros. En ese proceso hay progreso, por cuanto que las verdades se van haciendo más fértiles, van anudando más relaciones entre los elementos del campo gnoseológico en cuestión. Y los conocimientos así configurados han de ser coherentes, tanto con los demás conocimientos del sistema (o campo gnoseológico), como con los conocimientos de los demás sistemas.

Los sistemas de creencias son, por el contrario, discordantes entre sí, y no admiten progreso en la configuración de los elementos (dogmas) dentro del sistema. Esta característica es resaltada perspicazmente por Ortega en su contraposición de ideas a creencias: en tanto que "la idea necesita de la crítica como el pulmón del oxígeno, y se sostiene y se afirma apoyándose en otras ideas que, a su vez, cabalgan sobre otras formando un todo o sistema" (*Ideas y creencias*, pág. 28), las creencias nos vienen dadas. En la creencia se está: "el que cree posee certidumbre precisamente porque él no se la ha forjado. La creencia es certidumbre en que nos encontramos sin saber cómo ni por dónde hemos entrado en ella. Toda fe es recibida, por eso su prototipo es 'la fe de nuestros mayores'" (*ibidem*, 58). Y en la duda también se está (de ahí el "hallarse en un mar de dudas"): "se duda porque se está en dos creencias antagónicas, que entrechocan y nos lanzan la una contra la otra dejándonos sin suelo bajo la planta" (*ibidem*, 35).

Los conocimientos (las verdades) están in fieri, y llegan a ser tales (llegan al factum) mediante su engarce en el sistema. Las creencias, por el contrario, vienen dadas en estado "perfecto", totalmente acabadas. Y el criterio de su verdad no puede buscarse en su coherencia, por cuanto que hay múltiples creencias de los diversos sistemas (credos) que resultan ser incompatibles e incluso contradictorias entre sí.

Ahora bien, la coherencia (como criterio y definición de verdad) de la que aquí tratamos no es equivalente, sin más, a la mera consistencia en un sistema lógico-formal; y, por tanto, el engarce de conocimientos, fruto de la fertilidad de los principios o verdades tampoco queda reducido a la obtención de teoremas a partir de los axiomas del sistema formal. Si así fuera, la teoría constructivista del conocimiento (y de la verdad) quedaría expuesta a una objeción insalvable: el teorema de Gödel. Este teorema muestra, en efecto, cómo construir (en un determinado sistema formal: el de los Principia Mathematica) una proposición que es verdadera, pero cuya verdad no se puede demostrar en ese sistema (es indecidible); por lo que dicho sistema, caso de ser consistente, resulta ser incompleto. El teorema echa por tierra, por tanto, la teoría (del formalismo) que hace consistir la verdad en la demostrabilidad (y, por tanto, en la consistencia) dentro de un sistema axiomático. Su consecuencia más significativa para la epistemología es la esencial inagotabilidad de la matemática, en el sentido de que si escogemos cualquier sistema bien definido de axiomas y reglas de inferencia, siempre existen teoremas que son indecidibles respecto de esos axiomas, i. e., no existe ningún procedimiento finito de decisión sistemática de todos los teoremas (o dicho de otro modo: no es posible construir una máquina finita, en el sentido preciso de una "máquina de Turing" que, escribiendo todas las consecuencias de los axiomas una tras otra, aparezca entre ellas el teorema). Ello significa también que la mente humana, en el ámbito de la matemática pura, sobrepasa infinitamente la potencia de cualquier máquina finita.

Pero de ningún modo los resultados de Gödel implican, en epistemología, la imposibilidad para los humanos de alcanzar alguna verdad o algún tipo de verdades por nuestros propios medios racionales. Tampoco el hecho de que la mente humana sea más efectiva que cualquier máquina finita implica que exista alguna entidad no material, alguna entequeia (alma, espíritu,...) fuera de los cerebros; tal hecho simplemente implica que las leyes del cerebro son más complejas que las de los sistemas mecánicos. Pero del hecho de que aún no podamos explicarlo todo no cabe inferir que quepan explicaciones de otro tipo. No cabe conocimiento de lo sobrenatural o preternatural: "nosotros no lo comprendemos todo, pero comprendemos bastante para saber que no hay lugar en este mundo para la telequinesia, la astrología, el creacionismo u otras supersticiones" (S. Weinberg, *El sueño de una teoría final*, pág. 48). Por ser los sistemas de conocimientos (y de verdades) diacrónicos, vienen dados en un proceso de desarrollo a través de contextos histórico-culturales muy precisos. En ese proceso cabe la reestructuración, pero no la sustitución, del sistema. Quiere eso decir que los conocimientos o verdades adquiridos, consolidados, no dejan de serlo; si bien pueden perder fertilidad (o mejor, quedan con relación a otras nuevas verdades en un grado inferior de fertilidad) para la sistematización del campo gnoseológico en cuestión. No cabe, según esto, "cambio de paradigma" o "revolución científica", si por tal se entiende cambio de sistema: el desarrollo de los conocimientos constituye un progreso en la sistematización de los campos gnoseológicos. Éstos no son como América, tierra a ser descubierta de una vez por todas, sino que constituyen sistemas integrados, en los que se van engarzando las verdades, de modo que unas se apoyan en otras, a la vez que son explicaciones de otras: cuanta más integración más verdad, más conocimiento.

BIBLIOGRAFÍA

- BROOKE, J. H., *Science and Religion*. Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1991.
- CHADWICK, O., *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*. Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1975.
- COSSLETT, T.(ed.), *Science and Religion in the Nineteenth Century*. Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1984.
- DOCKRILL, D. W., "The origin and development of nineteenth century english agnosticism", en *Historical Journal* (Univ. of Newcastle, New South Wales), 1, nº 4 (1971), 3 - 31.
- DOCKRILL, D. W., "T. H. Huxley and the meaning of 'agnosticism'", en *Theology*, 74 (1971), 461 - 477.
- EISEN, S. - LIGHTMAN, B. V. (eds.), *Victorian Science and Religion: a Bibliography with Emphasis on Evolution, Belief and Unbelief*. Hamden, Conn., 1984.
- FLINT, R., *Agnosticism*. Trall Lecture for 1887 - 88. Blackwood, 1903.
- HALLAM, G. W., "Source of the word 'agnostic'", en *Modern Language Notes*, 70 (Abril 1955), 265 - 269.
- HUXLEY, T. H., *Collected Essays*. 9 vols. Macmillan, Londres, 1893 - 94.
- LIGHTMAN, B., *The Origins of Agnosticism: Victorian Unbelief and the Limits of Knowledge*. Baltimore, 1987.
- MANSEL, H. L. *The Philosophy of the Conditioned*. Londres, 1866.
- STEPHEN, L., *An Agnostic's Apology*. Smith, Elder & Co., Londres, 1893.
- TIERNO GALVÁN, E., *¿Qué es ser agnóstico?* Tecnos, Madrid, 1975.
- VELARDE, J., *Conocimiento y verdad*. Servicio de Publicaciones Univ. de Oviedo, Oviedo, 1993.
- WARD, J., *Naturalism and Agnosticism*. A. & C. Black, Londres, 1893.
-