

RAÍCES DEL AGNOSTICISMO EN EL PENSAMIENTO INGLÉS DEL SIGLO XIX *

JULIÁN VELARDE LOMBRAÑA
Universidad de Oviedo

RESUMEN: El *agnosticismo* desarrollado por Huxley hunde sus raíces epistemológicas en la filosofía crítica de Kant. Las teorías del conocimiento de Kant y de Huxley parten de un fundamento común: el *factum* y el desarrollo de la ciencia. Investigamos aquí: a) la vinculación de los agnósticos con el criticismo kantiano; b) la relación entre el agnosticismo y la ciencia, y c) la relación entre el agnosticismo y la religión.

PALABRAS CLAVE: T. H. Huxley, criticismo kantiano, agnosticismo, ciencia, religión, materialismo, evolucionismo.

The roots of Agnosticism in the 19th Century's English Thought

ABSTRACT: Agnosticism developed by Huxley has its epistemological roots in Kant's critical philosophy. Kant and Huxley's theories of knowledge share a common foundation: the *factum* and development of science. Here, we research into: a) Agnostics' connexion to Kantian criticism; b) the relationship between agnosticism and science, and c) the relationship between agnosticism and religion.

KEYWORDS: T. H. Huxley, Kantian criticism, agnosticism, science, religion, materialism, evolutionism.

INTRODUCCIÓN

El agnosticismo, tal como ha sido desarrollado por Huxley (quien acuñó el término a finales del siglo XIX) constituye una filosofía del conocimiento, que

* Abreviaturas utilizadas:

Obras de Immanuel Kant:

KrV *Crítica de la razón pura*, seguido de A, primera edición; B, segunda edición, y número de página.

AK *Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin et alia*, 1902 y ss. (29 vols.); seguido del número del volumen en cifras romanas, y del número de página en cifras arábigas.

Obras de Thomas Henry Huxley:

CE *Collected Essays* (9 vols.), Londres, Macmillan, 1893-94; seguido del número del volumen en cifras romanas, y del número de página en cifras arábigas.

LL *Life and Letters of Thomas Henry Huxley* (3 vols.), editado por Leonard Huxley, Londres, Macmillan, 1900; seguido del número del volumen en cifras romanas, y del número de página en cifras arábigas.

LS *Lay Sermons, Addresses, and Reviews*, Nueva York, D. Appleton & Co., 1895.

SM *The Scientific Memoirs of T. H. Huxley* (5 vols.), editadas por M. Foster y E. R. Lankester, Londres, Macmillan, 1898-1903; seguido del número del volumen en cifras romanas, y del número de página en cifras arábigas.

HP *The Huxley Papers*, en el Archivo del Imperial College of Science and Technology, catalogados por Warren Dawson (1945); seguido del número del catálogo y del número del folio, ambos números en cifras arábigas.

se configura dentro del desarrollo de las ciencias. Esta característica es común a las filosofías del conocimiento de Kant y de Huxley; lo único que varía es el referente: en tiempos de Kant, la ciencia consolidada era la mecánica newtoniana; y por referencia a ella plantea Kant hasta dónde cabe extender los límites del auténtico conocimiento. Son las cuestiones científicas (*Teoría del cielo*, 1755), no las teológicas o las metafísicas, las que despiertan a Kant de su «sueño dogmático», y le exigen entrar en la vía del criticismo¹. Las cuestiones cosmológicas constituyen, no sólo la génesis del criticismo, sino también el sentido de la orientación ulterior de su filosofía trascendental (*Opus Postumum*), tratando de establecer la conexión entre la metafísica de la naturaleza y la física².

Un siglo más tarde, con la floración de nuevas ciencias, especialmente la termodinámica y la biología evolucionista, el agnosticismo de Huxley surge y cobra significado en relación con la ciencia. En las epistemologías (teorías del conocimiento) de Kant y Huxley, la ciencia constituye la consolidación de un sistema de conocimiento estricto (auténtico). No cabe ya, por tanto, la duda sobre si es, o no, posible el conocimiento. El escepticismo global no tiene ya cabida en epistemología. El *factum* de la ciencia es la tierra firme del conocimiento —la «isla», en la metáfora y en tiempos de Kant³; el archipiélago o los continentes (de las ciencias), un siglo más tarde, en tiempos de Huxley, Du Bois-Reymond, Tyndall, Clifford, *et al.*—. Ni escepticismo ni duda globales⁴; sólo cabe replantear el *status* cognos-

Obras de John Tyndall:

- FS *Fragments of Science: A Series of Detached Essays, Addresses, and Reviews* (2 vols.), Londres, Longmans, Green & Co., 1892.
 NF *New Fragments*, Nueva York, D. Appleton & Co., 1896.
 TP *The Tyndall Papers*, The Royal Institution, Londres.

Obras de Leslie Stephen:

- AA *An Agnostic's Apology and Other Essays*, Londres, Smith, Elder & Co., 1893.
 HETEC *History of English Thought in the Eighteenth Century* (2 vols.), Londres, Smith, Elder & Co., 1876.
 EU *The English Utilitarians* (3 vols.), Londres, Duckworth & Co., 1900.

Obras de William Kingdon Clifford:

- LE *Lectures and Essays* (2 vols.), editados por L. Stephen y F. Pollock, Londres, Macmillan, 1879.

¹ «No es el estudio de la existencia de Dios, de la inmortalidad del alma, lo que fue mi punto de partida, sino la antinomia de la razón pura —el mundo tiene un comienzo; no tiene comienzo, etc.—. Esto es lo que primero me sacó de mi sueño dogmático, y me condujo a la crítica de la razón» (Carta de Kant a Christian Garve, 21 de septiembre de 1798, en AK XII, 256); y *Prolegómenos*, § 50, AK IV, 338.

² Como señalan H. J. DE VLEESCHAUWER, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant* [1937], Tomo III, 552-567; traducción abreviada: *La evolución del pensamiento kantiano* (México, UNAM, 1962), 176 y ss.; R. DEVAL, *La métaphysique de Kant* (Paris, PUF, 1951), 267-394.

³ *KrV*, A 235 / B 294-5.

⁴ B. Lightman [*The Origins of Agnosticism* (Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1987), 20] señala que lo que diferencia a los agnósticos de los escépticos de los siglos XVI y XVII es el haber extraído sus argumentos de Kant, no de Pirrón.

citivo de ámbitos hasta entonces considerados conocimiento, siendo entonces cuando hasta la propia metafísica, considerada en tiempos anteriores la madre de todos los conocimientos, queda a los ojos de Kant en una situación lamentable, gimiendo como Hécuba: *modo máxima rerum, tot generis natisque potens... nunc trahor, exul, inops* (KrV, A IX). Por lo tanto, el planteamiento de cuestiones y la determinación de nociones epistemológicas no pueden hacerse al margen de, y sin referencia a, la ciencia, en tanto que sistema de conocimiento consolidado. Este es el método que Kant sigue en sus primeras indagaciones: partiendo de la «filosofía newtoniana» como conocimiento firmemente asentado busca ampliar el conocimiento al orden total del universo en su *Teoría del cielo*⁵.

El *factum* de la ciencia es el punto de partida de la epistemología kantiana; y, si *ab esse ad posse valet illatio*, el método empleado por Kant está plenamente justificado (estructuralmente, aunque no cronológicamente): en los *Prolegómenos* (primer momento o método del *regressus*), partiendo del hecho de la existencia de la ciencia, inquirir en sus condiciones (en su estructura; explicar sus premisas), para luego, en un segundo momento (método del *progressus*) (*Crítica de la razón pura*), extraer consecuencias (conclusiones).

Huxley establece asimismo el agnosticismo por referencia a la ciencia. «El agnosticismo es esencial a la ciencia, tanto antigua como moderna» (CE I, 159). Y por eso defiende Huxley vehementemente que el agnosticismo no es un credo, sino un método, que se asienta sobre la ciencia⁶, y versa, no sobre lo que el hombre (la mente humana) es capaz de conocer —como frecuentemente es presentado por sus adversarios⁷—, sino sobre lo que es, o no, conocimiento. En tanto

⁵ «Yo trato de desarrollar la constitución del universo a partir del estado más simple de la naturaleza, únicamente por leyes mecánicas [...]. De hecho, me he cuidado mucho de toda invención arbitraria [...]; para el desarrollo del gran orden de la naturaleza no he aplicado más fuerzas que las de la atracción y repulsión; dos fuerzas, éstas, que son igualmente ciertas, igualmente simples y, a la vez, igualmente originales y universales. Ambas son tomadas de la filosofía newtoniana» (*Teoría del cielo*, Prefacio, AK I, 234). Asimismo en *Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral* (1763), AK II, 286, escribe: «El verdadero método de la metafísica es, en el fondo, idéntico al que Newton ha introducido en la física».

⁶ Huxley considera que toda doctrina filosófica que no tome en cuenta ambos, los datos y los métodos de la ciencia natural, resulta irreal. «En realidad, el laboratorio es la antesala del templo de la filosofía; y quien no haya ofrecido sacrificios y se haya purificado aquí tiene poco *chance* de admisión en el santuario» (CE VI, 61). Y «la cuestión de la “inspiración” no tiene, en realidad, interés alguno para quienes han tirado por inútil el eclesiasticismo y sus obras, y no tienen fe en otra fuente de verdad excepto la que se logra mediante la paciente aplicación de los métodos científicos» (CE IV, 233).

⁷ Así, por ejemplo, R. Flint [*Agnosticism* (Londres, Blackwood, 1903)] dice que el agnosticismo es una teoría sobre lo que el hombre puede y no puede conocer. Un gnóstico —sigue diciendo— atribuye más poder a la mente del que realmente posee; un agnóstico le atribuye menos. Como los dos extremos son viciosos, *in medio virtus* (p. 25). Y «una mente finita, como es la del hombre, no tiene derecho a asignar límites fijos objetivos a su capacidad de conocer; no tiene derecho a asumir que una determinada realidad es expresamente incognoscible» (p. 524). «Parece, pues, erróneo suponer que podamos establecer definitivas líneas objetivas de demarcación entre lo cognoscible y lo incognoscible» (p. 297).

que filosofía del conocimiento, trata con nociones —*conocimiento, creencia, experiencia, verdad*, etc.— y con cuestiones —*relación entre conocimiento y creencia, entre evidencia y verdad*, etc.— propias de esa rama de la filosofía llamada a partir de Kant (y en virtud de sus aportaciones) *Erkenntnistheorie*. Su propósito no es negar o cuestionar determinadas capacidades mentales, sino determinar qué es conocimiento (auténtico); y, en este sentido, restringirlo al ámbito religioso (el llamado «agnosticismo teológico» o «agnostoteísmo») es injustificable. El agnosticismo epistemológico es, pues, en gran medida, deudor del criticismo kantiano, como así lo reconocen los propios agnósticos: Huxley⁸, Stephen⁹, Tyndall¹⁰ y Clifford¹¹.

1. LOS AGNÓSTICOS Y KANT

Huxley acuñó el término *agnóstico* para marcar lo que él consideraba su pensamiento, en tanto que distinto de *ateo, teísta, panteísta, materialista, idealista o cristiano*¹², y como divisa de su entrada en la *Metaphysical Society*, que contaba

⁸ Thomas Henry Huxley (1825-1895) fue una figura sobresaliente en el campo de las ciencias biológicas; defensor del darwinismo; divulgador de la ciencia y del agnosticismo; su doctrina epistemológica está enraizada en Hume y Kant. Sus principales obras vienen recogidas en T. H. HUXLEY, *Collected Essays*, 9 vols. (Londres, Macmillan, 1893-94). Sobre Huxley, véase CYRIL BIBBY, *Scientist Extraordinary. The Life and Scientific Work of Thomas Henry Huxley, 1825 1895* (Oxford, Pergamon Press, 1972).

⁹ (Sir) Leslie Stephen (1832-1904), matemático, filósofo e historiador del pensamiento inglés. En 1862 renunció a su plaza de profesor en Cambridge por escrúpulos religiosos. Constituye la figura típica del librepensador de la época victoriana. Aficionado al alpinismo, que practicó con sus amigos Tyndall y Huxley. Entre sus obras destacan: *History of English Thought in the Eighteenth Century*, 2 vols. (1876); *Science of Ethics* (1882); *An Agnostic's Apology* (1893), y *The English Utilitarians* (1904). Sobre Stephen véase NOEL ANNAN, *Leslie Stephen: the Godless Victorian* (Nueva York, Random House), 1984.

¹⁰ John Tyndall (1820-1893), físico irlandés, con relevantes investigaciones en la radiación del calor, en la óptica y en la acústica. Fue también gran divulgador de la ciencia, y se hizo muy conocido sobre todo a raíz de su Discurso presidencial en el congreso de la *British Association for The Advancement of Science*, de 1874, en Belfast. En dicho discurso repasa los éxitos del atomismo y del materialismo desde Demócrito hasta Maxwell. Sus investigaciones y teorías vienen recogidas en *Fragments of Science: A Series of Detached Essays, Addresses, and Reviews*, 2 vols. (1892). Sobre Tyndall véase A. S. EVE - C. H. CREASEY, *The Life and Work of John Tyndall* (Londres, Macmillan, 1945).

¹¹ William Kingdom Clifford (1845-1879), matemático precoz; llegó a ser profesor de la Universidad en el London College en 1871. En su famoso artículo «The Ethics of Belief» arremete contra el clericalismo y contra quienes creen sin fundamento racional, tachando tal conducta de inmoral, como un vicio dañino y antisocial. Murió muy joven, de tuberculosis. Sus escritos fueron reunidos y publicados por sus amigos L. Stephen y L. Pollock en: W. K. CLIFFORD, *Lectures and Essays*, 2 vols. (1879).

¹² «Cuando alcancé la madurez intelectual, y comencé a preguntarme si era ateo, teísta o panteísta, materialista o idealista, cristiano o librepensador, me encontré con que mientras más aprendía y reflexionaba, menos cerca estaba la respuesta, hasta que llegué a la conclusión de que no tenía arte ni parte en ninguna de esas denominaciones excepto la última [...]. Y con Hume y Kant de mi lado, no podía pensar de mí como presuntuoso por aferrarme a esa opinión [...]. Así

entre sus miembros con los mejores pensadores ingleses de entonces, y en donde «cada variedad de opinión filosófica y teológica tenía cabida y era expresada con entera libertad» (CE V, 239).

El término *agnóstico* no lo tomó Huxley de la cita de San Pablo (*Hechos de los Apóstoles*, 17: 23) referente al altar erigido al $\alpha\nu\nu\omega\sigma\tau\omega\ \theta\epsilon\omega$ ¹³, sino que «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» (CE V, 240). En el ámbito de la filosofía, la cuestión epistemológica fundamental es para Huxley «la limitación del conocimiento posible»; y en este asunto «mi mente ha gravitado decididamente hacia las conclusiones de Hume y Kant» (CE V, 239). Por eso, «no estoy en absoluto de acuerdo con la tajante afirmación [...] de que “la adopción del término agnóstico es sólo un intento de enmascarar el producto, y que constituye una mera evasión” con relación a la Iglesia y a la Cristiandad» (CE V, 240).

El agnosticismo, tal como viene formulado por Huxley, Tyndall, Stephen y Clifford, tiene más afinidad con el criticismo kantiano que con el escepticismo humeano. En su obra sobre *Hume* (en la que aparece por primera vez escrito el término *agnóstico*), Huxley emplea dicho término para designar esa «moderna forma de pensar protagonizada por Hume y Kant»¹⁴. Y, pese a que Huxley señala a Hume como un agnóstico *avant la lettre*, y dedica un estudio completo a Hume (y no a Kant), busca sin embargo llenar las lagunas humeanas en epistemología con nociones kantianas. Así, por ejemplo, acude (*Hume*, ed. cit., p. 85) a la teoría kantiana del *noumemenon* o *Ding an sich* para evitar «el error de Hume» de que todos los contenidos de conciencia son derivados de la colocación y metamorfosis de sensaciones; y, «como ya se ha señalado, el gran mérito de Kant consiste en haber partido otra vez de la senda indicada por Descartes, y haber defendido firmemente la doctrina de la existencia de elementos de

que me puse a pensar, e inventé lo que concebí como el título apropiado de *agnóstico*» (CE V, 238-39). Huxley señala, además, que él fue el acuñador del término, pero no el fundador del *agnosticismo*. En réplica a Harrison, que le llama «el fundador del agnosticismo», dice: «Permítaseme repetir, una vez más, que, si bien soy, indudablemente, responsable de los nombres *agnóstico* y *agnosticismo*, sin embargo, he sido, desde el principio, muy cuidadoso en declarar que yo aprendí la doctrina, tal como yo la entiendo, de Descartes, Hume, Kant y Hamilton» [«An Apologetic Irenicon», en: *The Fortnightly Review* (noviembre 1892), 571].

¹³ La confusión al respecto parte (Cf. B. LIGHTMAN, *The Origins of Agnosticism*, ed. cit., 12) de una carta de Hutton a Murray, en la que le dice que Huxley tomó el término «agnóstico» de la cita de San Pablo. Y así lo publica luego JAMES A. H. MURRAY, *A New English Dictionary on Historical Principles, s.v. Agnosticism* (Oxford, Clarendon Press, 1884), 186. Pero el mismo Huxley lo niega explícitamente: «El término “agnóstico” no me fue sugerido por la frase en los *Hechos de los Apóstoles*, en los que Pablo habla de una inscripción al dios desconocido. Es obvio que el autor de esa inscripción era un teísta —un ansioso teísta, diría yo—, que deseaba no ofender a Dios alguno no conocido para él por ignorar la existencia de tal deidad. La persona que erigió el altar estaba, por tanto, en la misma posición en la que están esos filósofos que en tiempos modernos han efectuado la apoteosis de la ignorancia bajo el nombre de lo “Absoluto” o sus equivalentes. “Agnóstico” me vino a la cabeza como una adecuada antítesis del gnóstico» (HP 30, 152-53).

¹⁴ T. H. HUXLEY, *Hume* (Londres, Macmillan, 1881), 60.

conciencia que no son ni experiencias sensibles ni modificaciones de ellas» (*Ibidem*, p. 87)¹⁵. Y Huxley admite la inconsecuencia de Hume al derivar las ideas de relación a partir de las impresiones sensibles y hablar de ellas como *feelings* o estados simples (como los de pena, dolor, etc.). Porque la impresión de relación difiere de otras impresiones en que requiere la preexistencia de al menos dos de las últimas. «Hume, al igual que sus predecesores, ha errado al asignar carácter elemental a las impresiones de relación, y cuando trata de las relaciones cae en un caos de confusión y autocontradicción» (*Hume*, ed. cit., p. 117).

Stephen, para quien Hume es el héroe de su *History of English Thought in the Eighteenth Century* (2 vols., 1876), luego de haber discutido la imposibilidad de construir una filosofía de la ciencia natural sobre los principios de Hume, recurre a Kant (y a Spencer) como la vía necesaria para escapar del escepticismo destructivo de Hume (*HETEC* I, 48-56). Stephen apela constantemente a la crítica kantiana respecto del uso de la razón. Por eso alaba la influencia benéfica que tuvo la obra de Hamilton y Mansel. Éste último —dice Stephen— «adoptó de Hamilton la peculiar teoría consistente en reclutar a Kant para el servicio de la Iglesia de Inglaterra». Y considera que las críticas de Mill (desde una posición puramente empirista) a Mansel adolecen de falta de conocimiento del pensador de Königsberg: «¡Cuánto mejor trabajo habría realizado J. S. Mill si hubiese leído realmente a Kant! Puede que no se hubiese convertido, pero se habría salvado de mantener en su cruda forma doctrinas que, sin duda, requieren modificación» (*EU* III, 382). La crítica kantiana, y especialmente los pasajes sobre las antinomias, que desautorizan a la razón especulativa en materias trascendentales, proporcionan, según Stephen, el principio fundamental de la epistemología agnóstica: que el conocimiento tiene límites. Así, en *An Agnostic's Apology*, sostiene Stephen que «hay límites para la esfera de la inteligencia humana, y que la verdadera razón de la decadencia de la teología en su estado dogmático es su intento de sobrepasar los límites necesarios de la razón humana. Tanto la teología como la metafísica caen en contradicciones y absurdos, cuando sobrepasan los límites del conocimiento».

Tyndall entró en contacto con la obra de Kant durante su primera estancia en Marburgo (1848-53). Dos veces por semana acudía a aprender de Waitz la filosofía de Kant¹⁶. Tyndall estaba interesado en la obra de Emerson, y «éste —escribe Tyndall a Hirst— está fuertemente imbuido de la filosofía de Kant, y sin una familiaridad con la filosofía crítica del último es casi imposible descifrar algunos de sus pasajes» (*TP*, 31/B4, 16). En *The Tyndall Papers* aparecen muchas notas que

¹⁵ Y en nota aduce una larga cita de Kant (*Crítica de la razón pura*, en: «Doctrina de los elementos»), a lo que añade: «Sin un glosario explicativo de la terminología de Kant, este pasaje resultaría difícilmente inteligible en una traducción; pero puede ser parafraseado así: todo conocimiento se funda en la experiencia de sensación, pero no todo es derivado de esas experiencias; en tanto que las impresiones de relación (“reine Anschauungen”; “reine Verstandesbegriffe”) poseen una potencial o *a priori* existencia en nosotros, y por su adición a las experiencias sensibles, se constituye el conocimiento» (*Ibidem*, 88).

¹⁶ Cf. A. S. EVE - C. H. CREASEY, *Life and Work of John Tyndall* (Londres, Macmillan, 1945), 24.

demuestran la familiaridad de Tyndall con la obra de Kant¹⁷. Y en su discurso presidencial a la Sección A de la *British Association for the Advancement of Science*, de 1870, en Nottingham, sobre «The Scientific Use of the Imagination», Tyndall ve en la «imaginación constructiva» de Kant estrechas similitudes con su «imaginación científica»: «En la explicación de los fenómenos sensibles [...] la imaginación constituye el arquitecto de la teoría física [...]. El hecho es que sin el ejercicio de este poder nuestro conocimiento de la naturaleza sería una mera tabulación de coexistencia y secuencias [...]. Las relaciones causales desaparecerían, y con ellas la ciencia que está ahora anudando las partes de la naturaleza a un todo orgánico» (FS II, 104). Describiendo la actitud de los científicos (defensores de la uniformidad de la naturaleza), dice: «ellos exploran con un coraje no exento de reverencia, y de acuerdo con los métodos que, como la calidad del árbol, vienen probados por sus frutos. Ellos no tienen sino un único deseo —conocer la verdad. [...] Ellos tienen tan poco parecido con el ateo que dice que no hay Dios, como con el teísta que profesa conocer la mente de Dios. “Dos cosas, dijo Immanuel Kant, me llenan de asombro: los cielos estrellados y el sentido de responsabilidad moral en el hombre”. [...] el investigador científico se encuentra sobrecogido por el mismo asombro» (FS II, 123).

Clifford comparte con sus amigos agnósticos la doctrina epistemológica centrada sobre la noción de los límites del conocimiento, pero se aprovecha del kantismo para desarrollar una epistemología en conexión con una filosofía de la ciencia en su fase actual de desarrollo. Así, en «The Philosophy of Pure Sciences», dice: «observo que la cuestión —¿hay algunas propiedades de los objetos en general que son realmente debidas a mí y al modo en que yo las percibo y que no pertenecen a las cosas en sí mismas?—, que fue propuesta por la filosofía crítica, es una importante y perfectamente real cuestión [...]. La respuesta a esa cuestión debe ser buscada, no en el método subjetivo, en la convicción de universalidad y necesidad, sino en el método fisiológico, en el estudio de los hechos físicos que acompañan a la sensación, y de las propiedades físicas del sistema nervioso. Los materiales para este criticismo válido del conocimiento no existían en tiempos de Kant» (LE I, 273-74). En vía epistemológica kantiana, Clifford acepta que «en cada sensación hay, además del actual mensaje, algo que nosotros imaginamos y añadimos al mensaje; hay una parte que viene del mundo externo, y una parte proporcionada por la mente» (LE I, 260). Finalmente, Clifford ve reflejada su doctrina de «la emoción cósmica» en la famosa expresión de asombro de Kant por el cielo estrellado y el sentido de la ley moral del hombre¹⁸.

¹⁷ Cf. B. LIGHTMAN, *The Origins of Agnosticism*, ed. cit., 108 y 206.

¹⁸ La «emoción cósmica» se siente «a la vista del universo o suma de las cosas, vistas como un cosmos u orden». Y existen dos tipos de emoción cósmica, en correspondencia con cada uno de los dos mundos que experimentamos: el macrocosmos o universo que nos rodea y nos contiene, y el microcosmos, universo de nuestras propias almas. Clifford considera que Kant ha expresado de «una forma especial cada uno de estos tipos de emoción cósmica en la frase “dos cosas contemplo con incesante asombro: las estrellas del cielo y el sentido de la ley en el hombre”» (LE II, 253-54).

La gran influencia de la epistemología kantiana sobre el agnosticismo queda patente, asimismo, en la posición de los agnósticos frente a los materialistas «científicos» alemanes (Vogt, Büchner y Moleschott) y los materialistas «dialécticos» (Engels y Lenin). El reduccionismo materialista y la omnipotencia de la ciencia para explicar todos los fenómenos exigía la oposición al criticismo kantiano, que imponía límites al conocimiento¹⁹. Por eso, los materialistas alemanes, con Büchner a la cabeza, tomaron el *ignorabimus* de Du Bois-Reymond²⁰ como otro ejemplo de actitud teológica, concordante, a su vez, con la doctrina kantiana propugnada por entonces por Lange²¹. Los materialistas «científicos» rechazaban la epistemología kantiana, a la que tachaban de idealista. Uno de los objetivos de Gzölbe en sus *Grenzen*²² era mostrar cómo el sensualismo podía superar la separación que Kant había establecido entre el sujeto y el objeto. Y la reacción era aún más fuerte contra el tratamiento kantiano de la *cosa en sí*. La misteriosa e incognoscible cosa en sí constituía, según ellos, la muestra más evidente de que la doctrina kantiana era, en lo esencial, una especulación filosófica idealista, con la que Kant, como los teólogos, reservaba un lugar para lo desconocido. Ante esto, replicaba Büchner, «el conocimiento y la no admisión de la ignorancia constituyen la verdadera misión de la ciencia»²³, por lo que «la así llamada “vuelta a Kant” constituye, sin duda, el más patente *testimonium pauperitatis* que de sí puede dar la filosofía moderna»²⁴. Por eso mismo, Büchner consideró la conferencia de Du Bois-Reymond un insulto a la ciencia, ya que en ella se señalaban unas limitaciones irremediables al conocimiento científico.

Los agnósticos, como Du Bois-Reymond, y como también había advertido con anterioridad Lotze²⁵, rechazan como científica (como auténtico conoci-

¹⁹ Cf. F. GREGORY, *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany* (Dordrecht, Reidel, 1977).

²⁰ En su discurso ante la *Deutscher Naturforscher Versammlung* (1872), en Leipzig, titulado *Über die Grenzen des Naturerkennens*, y publicado, luego, en *Zwei Vorträge von E. Du Bois-Reymond* (Leipzig, Von Veit, 1882), 8-57, termina con estas palabras: «Frente a los enigmas del mundo material, el investigador de la naturaleza está habituado desde hace tiempo, con viril renuncia, a pronunciar su *ignoramus* [...] donde él ahora no sabe, pero podría saber, o sabrá un día, en ciertas condiciones. Pero frente a los enigmas relativos a qué sean materia y fuerza, y cómo puedan ellas ser capaces de pensar, debe, de una vez por todas, plegarse a un veredicto mucho más duramente renunciatorio: *ignorabimus!*».

²¹ F. A. LANGE, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 2 vols. (Leipzig, F. Branstetter, 1865).

²² H. GZOLBE, *Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntnis im Gegensatz zu Kant und Hegel. Naturalistisch-teleologische Durchführung des mechanischen Prinzips* (Jena, 1865).

²³ L. BÜCHNER, *Über religiöse und wissenschaftliche Weltanschauung. Ein historisch-kritischer Versuch* (Leipzig, T. Thomas, 1887), 65.

²⁴ L. BÜCHNER, *Aus Natur und Wissenschaft. Studien, Kritiken und Abhandlungen in allgemein verständlicher Darstellung*, vol. 2 (Leipzig, T. Thomas, 1884), 252.

²⁵ H. LOTZE, *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*, 2 vols. (Leipzig, S. Hirzel, 1856-1864). En el vol. 2, 620, dice: «No podemos seguir indefinidamente requiriendo la mediación mecánica [...]. En uno u otro punto la cadena de intermediarios debe consistir de simples miembros conectados juntos *inmediatamente* y no requiriendo alguna otra cosa que los mantenga juntos [...]. Todos los intentos de

miento) la explicación de la conciencia mediante el descubrimiento de las operaciones mecánicas del cerebro. Frente a Büchner, quien aceptó —dice— el título de «materialista» como un honor, proclama Huxley: «Yo, individualmente, no soy materialista, sino que por el contrario creo que el materialismo envuelve un grave error filosófico» (CE I, 155). Porque, «después de todo, ¿qué conocemos de esa terrible “materia”, excepto que es un nombre para la desconocida e hipotética causa de los estados de nuestra propia conciencia? Y ¿qué conocemos de ese “espíritu” [...], excepto que es también un nombre para una desconocida e hipotética causa o condición de estados de conciencia? En otras palabras, materia y espíritu no son sino nombres para los sustratos imaginarios de grupos de fenómenos naturales» (CE I, 160; 193). Por eso, «la posición materialista de que no hay nada en el mundo excepto materia, fuerza y necesidad está tan absolutamente carente de justificación como el más infundado de los dogmas teológicos» (CE I, 162). El reduccionismo materialista transgrede los límites del conocimiento cuando trata de convertir su descripción materialista de la naturaleza en una doctrina ontológica. Huxley se refiere expresamente a la más famosa obra de Büchner, *Kraft und Stoff* (*Fuerza y materia*) como la exposición de «la fe materialista», y establece sus razones para «descreer profundamente» de la filosofía de Büchner: «en primer lugar, [...] hay una tercera cosa en el universo, a saber, la conciencia, que [...] no puedo ver que sea materia o fuerza o alguna modificación concebible de ambas [...]. Nuestra única certeza es la existencia del mundo mental, en tanto que la existencia de *Kraft* y *Stoff* cae en el rango de una hipótesis altamente probable» (CE IX, 130), por lo que, «si me viese obligado a escoger entre el absoluto materialismo y el absoluto idealismo, me sentiría impulsado a aceptar la segunda alternativa» (CE IX, 133). Pero, con todo, «mi fundamental axioma de la filosofía especulativa es que el materialismo y el espiritualismo son polos opuestos de la misma absurdidad —la absurdidad de imaginar que conocemos algo acerca del espíritu o de la materia— (HP, 19.229).

Tyndall rechaza que le cuelguen el título de «materialista»: «la gente, a veces, me difama por “materialista”; ¡como si yo no me regocijase tanto como ellos, e incluso en muchos casos cientos de veces más que ellos, al ver lo que ellos llaman espíritu liberado, más de lo que ahora está, del dominio de la materia»²⁶. Y en el discurso presidencial, en el congreso de la *British Association for the*

explicar ulteriormente esos elementos más simples de acción y de recurrencia, y tratar de elucidarlos mostrando el modo en que han tenido lugar, deben invariablemente fracasar. Pero el fracaso se debe, no a la imperfección de nuestro conocimiento, sino porque la auténtica existencia de lo que erróneamente persiguen es imposible». Lotze también fue mal interpretado por los materialistas: Czolbe, en *Neue Darstellung des Sensualismus* (Leipzig, 1855) había pretendido apoyarse en su doctrina sobre la eliminación de la fuerza vital para establecer su principio general de la eliminación de lo sobrenatural. Pero Lotze replicó [recensión de H. CZOLBE, *Neue Darstellung des Sensualismus*, 1855: *Kleine Schriften*, vol. 3 (Leipzig, S. Hirze, 1891), 239] que la fuerza vital y la conciencia eran dos materias diferentes, a la vez que rechazaba el honor de haberle inspirado.

²⁶ J. Tyndall, en su Diario, 24 de febrero de 1872, *apud* A. S. EVE y C. H. CREASEY, *Life and Work of John Tyndall* (Londres, Macmillan, 1945), 160.

Advancement of Science, de 1874, en Belfast, al tratar de la evolución de la conciencia y su conexión con la materia, reconoce que en esta cuestión hay un insoluble misterio, aunque insiste en que la mente depende de la materia. El ficticio personaje representante de la teología natural espeta al también ficticio representante del materialismo: «Tú no puedes satisfacer al entendimiento humano en su demanda de continuidad lógica entre los procesos moleculares y los fenómenos de conciencia. Es ésta una roca sobre la que el materialismo debe inevitablemente estrellarse» (*FS II*, 191).

Incluso el agnóstico más acusado de «materialista», Clifford, en su ensayo *Body and Mind* (1874), y reconociendo «que la ciencia tiene algo que decir sobre estas materias», sostiene que «no es correcto decir que la mente es una fuerza»; que «si alguien dice que la voluntad influye en la materia, el enunciado no es no-verdadero, sino que es un sinsentido. La voluntad no es una cosa material; no es un modo de movimiento material. Tal aserción pertenece al crudo materialismo del salvaje» (*LE II*, 56). Los humanos somos más que autómatas; porque somos conscientes, y los hechos mentales acompañan a los hechos corpóreos; «la libertad de la voluntad, de acuerdo con Kant, es esa propiedad que nos capacita para originar eventos independientemente de las causas determinantes externas» (*LE II*, 57).

Los agnósticos, como los llamados «reduccionistas» alemanes (Helmholtz, Ludvig y Du Bois-Reymond), no se someten al credo materialista, sino que, en línea kantiana, admiten límites para el auténtico conocimiento, por lo que traspasar esos límites supone caer en la ilusión, la fe, etc.

Estas raíces kantianas marcan, asimismo, las diferencias entre el agnosticismo y el materialismo «dialéctico». Dejando aparte las referencias sarcásticas de Engels²⁷ y Lenin²⁸ al agnosticismo, como «materialismo vergonzante», la diferencia radicaba en que para los materialistas dialécticos la ciencia devendría capaz de explicar todas las cosas en sus elementos químicos, mientras que para los agnósticos ese credo suponía un retroceso con respecto a la crítica kantiana-

²⁷ F. Engels [*Del socialismo utópico al socialismo científico* (San Sebastián, Equipo Editorial, 1968), 19] se refiere al agnosticismo como «materialismo vergonzante»; critica a los agnósticos por postular la existencia de objetos misteriosos e inaprensibles; y porque él creía que la ciencia sería capaz de analizar todas las cosas en sus elementos químicos: «El agnóstico neokantiano nos dice: podremos tal vez percibir exactamente las propiedades de una cosa, pero nunca aprehender la cosa en sí [...]. Pero, de entonces acá, estas cosas inaprensibles han sido aprehendidas, analizadas y, más todavía, reproducidas una tras otra por los gigantescos progresos de la ciencia [...]. Hoy, aprendemos ya a fabricarlas una tras otra, a base de los elementos químicos y sin ayuda de procesos orgánicos» (*Ibidem*, 21-22; también 124-25).

²⁸ V. I. Lenin [*Materialismo y empiriocriticismo* (Buenos Aires, Ediciones Estudio, 1970), 14] dice que «el agnosticismo [de Huxley] sirve como hoja de parra para el materialismo». Y se refiere a los agnósticos como aquellos que siguen en línea de Hume y Kant, y los llama materialistas «metafísicos», «porque nosotros reconocemos la realidad objetiva, que nos es dada en la experiencia; porque nosotros reconocemos una fuente objetiva de nuestras sensaciones independiente del hombre. Nosotros, los materialistas, seguimos a Engels al llamar *agnósticos* a los kantianos y humeanos, porque ellos niegan la realidad objetiva como fuente de nuestras sensaciones» (*Ibidem*, 114 y 118).

na: constituía un materialismo mecanicista simplista y mucho menos dialéctico que el «sutil materialismo» de Huxley: «Si la materia es el sustrato de todos los fenómenos de conciencia, animal o humana, entonces puede que sea el sustrato de cualesquiera otros fenómenos; si la materia es imperecedera, entonces hay que admitir la posibilidad de que algunas de sus combinaciones puedan perdurar indefinidamente, precisamente como nuestros actuales así llamados “elementos” son probablemente sólo compuestos que han estado indisolubles en nuestro planeta, durante millones de años. Es más, las formas últimas de existencia que distinguimos en nuestra pizca del universo son, probablemente, sólo dos de entre las infinitas variedades de existencia, no sólo análogas a la materia y análogas a la mente, sino de entre los tipos que no somos lo suficientemente competentes ni siquiera para concebir» (CE VI, 286). Y el carácter dialéctico de su posición se trasluce en muchas de sus manifestaciones. Así, «el protoplasma viviente está siempre muriendo, y por extraña que nos parezca la paradoja, no vivirá a menos que muera» (CE I, 145; V, 113).

Los agnósticos, apoyados en el criticismo kantiano, defendían el derecho de la ciencia a mantenerse en el plano estrictamente material cuando trata con los fenómenos físicos; pero también exigían a la ciencia la obligación de no traspasar sus límites so pena de convertirse en una metafísica ya superada, gracias sobre todo a la crítica kantiana. «Pero cuando los materialistas se extravían más allá de su senda y comienzan a hablar de que no hay nada en el universo excepto Materia y Fuerza y Leyes Necesarias, y todo el resto de *sus* “granaderos”, yo declino seguirlos [...]. Si digo que la impenetrabilidad es una propiedad de la materia, todo lo que en realidad puedo significar es que la consciencia de lo que llamo extensión y la consciencia de lo que llamo resistencia constantemente se acompañan una a otra. Por qué y cómo ellas están relacionadas es un misterio. Y si digo que el pensamiento es una propiedad de la materia, todo lo que puedo significar es que actual o posiblemente la consciencia de la extensión y la de resistencia acompañan a todos los demás tipos de consciencia. Pero, como en el primer caso, por qué están así asociadas es un insoluble misterio» (Huxley, CE I, 193-94).

2. EL AGNOSTICISMO Y LA CIENCIA

Huxley subraya que su agnosticismo difiere del de sus predecesores en el siglo XVIII en que el de ellos se basaba en un filosofar *a priori*, incapaz de proporcionar «un hueco de descanso estable para el espíritu de la investigación científica» (CE V, 18); «la duda burlesca» de Voltaire debe evitarse, puesto que es tan dañina como, y pertenece a la misma clase que, el fanatismo cristiano (CE V, 41). Y la aversión de Huxley hacia el positivismo de Comte —pese a la crítica común a la teología y a la metafísica— proviene de que la filosofía positiva de Comte «contiene poco o nada de valor científico, y sí una gran porción que es tan completamente antagónica con respecto a la verdadera esencia de la

ciencia como cualquier otra cosa del catolicismo ultramontano. En efecto, la filosofía de Comte, en la práctica, puede ser compendiosamente descrita como catolicismo *minus* cristiandad» (CE I, 56). La advocación positivista por el establecimiento de una nueva iglesia ejerciendo la soberanía espiritual de Occidente es, según Huxley, lo más anticientífico; «la gran enseñanza de la ciencia —el gran uso de ella como instrumento de disciplina mental— es su constante inculcación de esta máxima: que el solo fundamento sobre el que un enunciado cualquiera tiene derecho a ser creído es la imposibilidad de refutarlo» (LS, 149). El positivismo era, a los ojos de Huxley, más una nueva religión (el Culto a la Humanidad)²⁹ que un estricto *corpus* de conocimiento científico.

Y en el inmediato contexto inglés, el agnosticismo de 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, *El origen de las especies*, de Darwin. El atractivo que para Huxley tenía la nueva ciencia de la evolución residía en que los principios darwinistas dejaban abiertas las puertas a nuevas líneas de investigación que quedaban cerradas en la teología eclesiástica. Por eso, los librepensadores veían en las iglesias un obstáculo para el progreso del conocimiento.

Un ejemplo de la posición eclesiástica es el cardenal Newman, que Huxley (CE V, 333-34) comenta así: «El argumento del libro *Essay on the Miracles Recorded in the Ecclesiastical History of the Early Ages* (1843) presentado por el actualmente [1889] cardenal romano, pero entonces doctor anglicano, John Henry Newman, está compendiosamente recogido por él mismo en el siguiente pasaje: “si los milagros de la historia de la Iglesia no pueden ser defendidos por medio de los argumentos de Leslie, Lyttleton, Paley o Douglas, ¿cuántos milagros de la Escritura satisfacen sus condiciones?” (p. CVII). Y, aunque la respuesta no necesita de muchas palabras, no le quepa duda al lector que la del escritor es ésta: ninguno. En efecto, esta conclusión es la única a la que no cabe resistirse, si el argumento a favor de los milagros de la Escritura se basa sobre lo que los

²⁹ T. H. HUXLEY, «An apologetic Irenicon», en: *The Fortnightly Review* (noviembre 1892), 558. Constituye, ésta, una réplica a Frederic Harrison (1831-1923), prolífico escritor, el más relevante discípulo inglés de Comte a finales del siglo XIX, y presidente del English Positivist Committee, desde 1880 hasta 1905. En sus ataques al agnosticismo, Harrison sostiene que el agnosticismo constituye una mera fase transitoria (y negativa) entre el colapso de la cristiandad y el triunfo de la «Religión de la Humanidad». Huxley no admite ligar el agnosticismo a credo alguno, y menos aún al positivista (el Culto a la Humanidad). En *Agnosticism* (CE V, 209-262) replica: «si Harrison, como la mayoría de la gente, entiende por “religión” la teología, entonces, en mi opinión, sólo puede decirse que el agnosticismo es una fase en la evolución de la religión del mismo modo que puede decirse que la muerte es la fase final en la evolución de la vida» (p. 250). Y le resulta completamente inadecuado conectar el agnosticismo con la «secta» de los positivistas, cuyo fundador, Auguste Comte, «fue un profesor de matemáticas, pero no una eminencia en ese ámbito de conocimiento» (p. 260), y la «incompetencia en filosofía y en todas las ramas de la ciencia, excepto las matemáticas, es su característica mental bien conocida» (p. 253). Desde el punto de vista científico, «sus obras son repulsivas [...]. Comte puede ser descrito como un sincrético, que, como los gnósticos de la historia primitiva de la Iglesia, intentó combinar la sustancia de la ciencia de su tiempo, imperfectamente comprendida, con la forma de la cristiandad romana» (p. 260).

jueces —cualesquiera jueces— u hombres de ciencia o historiadores o corrientes hombres de negocios llaman evidencia».

Ya en los años treinta, el por entonces más famoso geólogo, Lyell³⁰, había argüido que la geología sólo podría devenir una auténtica ciencia cuando se desentendiese de los preceptos bíblicos y acometiese la reconstrucción del pasado en términos de las fuerzas conocidas en el presente, excluyendo deliberadamente cualquier especulación acerca de los orígenes, fines y últimos significados. Y Buckle³¹, ya en el primer volumen de su *History of Civilization in England* (1857), redujo la historia a una ciencia, sometiendo todos los fenómenos a leyes, siendo dos las supremas: el amor al dinero y el amor al conocimiento. El libre comercio y el libre pensamiento eran dos caras de la misma moneda, aunque frecuentemente devaluada, debido a las maquinaciones de los proteccionistas, esto es, los gobernantes y sus acólitos. La sociedad va cambiando, según Buckle, lentamente, en función de leyes, no trascendentes, sino científicas. La historia es una rama de la ciencia, y la determinación de lo que es, o no, histórico pende del método científico. Por tanto, la historicidad de los relatos bíblicos viene sancionada, no por la Tradición o la autoridad eclesiástica, sino por el método científico. Por eso Huxley, ante la posición (el «eclesiasticismo») de Newman, cita de éste: «Algunos autores infieles nos aconsejan no aceptar milagros que no habrían tenido un veredicto a su favor en un tribunal de justicia; esto es, emplean contra la Escritura un arma que los Protestantes habrían reservado para sus ataques a la Iglesia; ¡como si las cuestiones morales y religiosas requiriesen prueba legal y la evidencia fuese el test de la verdad!» (*Essay on the Miracles recorded in the Ecclesiastical History of the Early Ages*, 1843, p. CVII). «¡Como si la evidencia fuese el test de la verdad!», repite Huxley. Aunque la verdad en cuestión es el acaecimiento o el no acaecimiento de ciertos fenómenos en un determinado tiempo y en un determinado lugar. La cuestión fundamental es «la gran sima existente entre la concepción eclesiástica y la científica». Porque también podría retorcerse el argumento, y la asunción de los milagros, aun cuando puedan servir o hayan servido para un propósito moral o religioso, en modo alguno altera el hecho de que se presentan como eventos históricos, cosas que realmente han sucedido; y «como tales eventos deben necesariamente ser exactamente como aquellas materias acerca de las cuales es apropiada la evidencia, y cabe justamente demandar pruebas legales (que son tales simplemente porque presentan evidencia adecuada. El milagro de Gedara [Lucas 8:30-33] o sucedió o no sucedió. Si la “cuestión” de Gedara es, o no, moral o religio-

³⁰ Charles Lyell (1797-1875), en sus *Principles of Geology* (Londres, J. Murray, 1830, 33), sienta las bases de la moderna ciencia geológica, acudiendo a la explicación de los fenómenos biológicos en términos de procesos continuos (aunque no necesariamente progresivos —creacionismo progresivo de Buckland o Sedgwick y transformismo progresivo de Lamarck— y no como una serie de catástrofes. En su *The Geological Evidence of the Antiquity of Man* (Londres, J. Murray, 1863) se adhiere decididamente a la teoría darwinista de la evolución humana.

³¹ Henry Thomas Buckle (1821-1862), historiador y sociólogo, seguidor de Comte; critica la interpretación teológica de la historia, y defiende que el factor básico del desarrollo histórico es el progreso intelectual.

sa, no tiene nada que ver con el hecho de que es una cuestión estrictamente histórica si los demonios dijeron lo que se dice que dijeron, y si los cerdos poseídos por el maligno fueron, o no, arrojados por un precipicio al lago de Genesaret tal día de tal año» (CE V, 335). Y a la admisión de tal narración como histórica se llega «a través de pruebas estrictamente científicas» (*Ibidem*). El propósito de Huxley en su *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.

Ante la «sima» abierta entre el «eclesiasticismo» y la ciencia, los agnósticos optaron por mantenerse en la segunda posición: «todo hombre de ciencia —dice Huxley (CE V, 141)— está obligado a exigir fundamento racional para su creencia; y sin el cual el asenso es meramente un pretexto inmoral».

El término *asenso* (*assent*) de este último párrafo hace alusión a una de las principales obras del cardenal Newman, *A Grammar of Assent*, Londres, 1870. En el capítulo V, p. 153, dice Newman: «La palabra de la Iglesia es la palabra de la revelación. Que la Iglesia es el oráculo infalible de la verdad constituye el dogma fundamental de la religión católica; y “yo creo lo que la Iglesia propone para ser creído” es un acto de asenso real, incluyendo todos los asensos particulares, nocionales y reales». He aquí planteada con toda claridad la confrontación doctrinal del agnosticismo con la Iglesia. Ésta se dice poseedora de la verdad; y a lo que ella dice que es verdad debe asentir el individuo humano. El agnosticismo, por el contrario, sostiene que la verdad (y el conocimiento) la alcanza el individuo humano por su propia razón³²; y éste *no debe* asentir a creencia alguna sin fundamento racional. La doctrina gnóstica del eclesiasticismo sostiene que hay proposiciones que los hombres deben creer, sin evidencia lógicamente satisfactoria, y que es 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 Newman³³— 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». Todas las iglesias —argumenta Huxley (CE V, 241)— han insistido siempre en «la pestilente doctrina según la cual la honesta descreencia en sus más o menos asombrosos credos es una ofensa moral, un pecado». Ese es el mayor error en la

³² «La cuestión de la “inspiración” divina realmente no posee interés para quienes han desechado el eclesiasticismo y todas sus obras, y no tienen fe en alguna fuente de verdad salvo aquella a la que se accede por aplicación paciente de los métodos científicos» (Huxley, CE IV, 233).

³³ H. NEWMAN, *An Essay on the Development of the Christian Doctrine* (Londres, B. M. Pickering, 1845), 357.

doctrina y en la práctica de las iglesias. En este mismo sentido sostiene Clifford que cuestionar y dudar es, no un pecado, sino un deber; creer cualquier proposición sobre fundamentos racionales inadecuados es un pecado contra la humanidad, «es perverso siempre y en cualquier circunstancia y para cualquier persona creer algo sobre evidencia insuficiente» (*LE II*, 186). Y Tyndall, ante el rechazo de las autoridades de la Iglesia católica en Irlanda a que la ciencia física formase parte del *curriculum vitae* en la universidad católica, aprovechó el discurso presidencial en el congreso de la *British Association for the Advancement of Science*, en Belfast (1874), para exhortar a los hombres de ciencia a arrancar a la teología el completo dominio de la teoría cosmológica: Darwin, dice, ha mostrado cómo se puede 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» (*FS II*, 190).

En el plano intelectual 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 darwinismo (de la ciencia) suponía la transición a un mundo moderno, en el que incluso los valores humanos venían corroborados por, si no derivados de, los hechos de la biología y autenticados por un orden natural, en el que la libertad individual, el mérito social y el éxito evolutivo se daban la mano. El progresivo establecimiento de elites 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, Stephen y Galton— de utilidad moral. El encontronazo entre Huxley y el obispo Samuel Wilberforce, en 1860, durante el congreso de la *British Association for the Advancement of Science* en Oxford constituye todo un símbolo de la confrontación ciencia/teología en el siglo XIX: el vapuleo de Huxley a Wilberforce era una muestra del cambio social que promovía el estatus del científico profesional y excluía las interferencias clericales. Y no cabía pacto de no agresión, 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. Más aún, según Huxley, esta situación no era 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 había llegado 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» (*CE III*, 111).

En este mismo sentido, 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 trascendencia, 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”» (AA, 71). «En ésta, como en otras cuestiones —prosigue Stephen (AA, 74)—, 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».

En la disyunción ciencia/teología, la elite intelectual inglesa iba optando, a finales del siglo XIX, por la primera opción, lo que producía un constante lamento en los púlpitos. Así, por ejemplo, Momerie reconoce que el agnosticismo «es el credo de un gran número de ilustres científicos, tales como Tyndall y Huxley. Parece haber sido, en ocasiones, el credo del último Darwin»³⁴: «Por supuesto que hay un gran número de personas que han sido influidas por el agnosticismo. La mayoría de los que acuden a la nuestra y a otras iglesias nunca ha leído nada, excepto novelas de tercera categoría y periódicos; nunca piensa, excepto cómo puede actuar con su dinero; nunca ha oído lo que es entrar en el mundo del pensamiento. Tales personas han heredado su credo exactamente igual que su estado: de sus antepasados [...]. No han sido influidas por el agnosticismo simplemente porque nunca han entrado en la región intelectual donde debe asentarse el agnosticismo. Pero hay aún un gran número de personas, y el número está constantemente creciendo, que lee y piensa; que está convencido de que un credo teológico puede quedar sin valor alguno a menos que armonice con los hechos establecidos por la ciencia. Son tales personas las que están adoptando o están en peligro de adoptar el credo agnóstico [...]. El espíritu del agnosticismo está en el aire. Las revistas están llenas de él. Lo encontramos en novelas, e incluso en poesía. En las universidades es el credo predominante entre los estudiantes y los catedráticos jóvenes. Y, lo peor de todo, lo oímos a veces en los salones de labios de mujeres, de mujeres, cuesta decirlo, que son jóvenes y bellas, que son, o deberían ser, felices»³⁵. Y, desde la revista científica *Nature*, 3 (1870-71), p. 30, se informaba: «La fascinante hipótesis del darwinismo se ha adueñado, en estos últimos años, completamente de la mente de los científicos, tanto en este país como en Alemania, de tal manera que prácticamente la totalidad de los nuevos hombres de ciencia pueden ser clasificados como pertenecientes a esta escuela de pensamiento. Probablemente, desde los tiempos de Newton ningún hombre ha tenido una influencia tan grande sobre el desarrollo del pensamiento científico como Darwin».

La honestidad intelectual no dejaba otra opción: «el agnosticismo —dice Huxley (CE I, 159)— es inherente a la esencia de la ciencia, tanto antigua como

³⁴ A. W. MOMERIE, *Agnosticism. Sermons preached in St. Peter's Cranleg Gardens, 1883-1884* (Londres, William Blackwood and Sons, 1889), 6.

³⁵ *Ibidem*, 8-9.

moderna». Y la ciencia exige, ante todo, la exclusión de su ámbito de lo sobrenatural o «trascendente». 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» (CE V, 117). Este principio conlleva, ante todo, adoptar el *dictum* de Laplace, según el cual la ciencia no necesita ya de ninguna hipótesis teísta³⁶. Asimismo Du Bois-Reymond dice que la ciencia ha expulsado a los dioses del universo³⁷. 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*. Esto es, el libro pretende ser «una historia no milagrosa, no sobrenatural, de la creación»³⁸. En la disyunción agnosticismo (naturalismo)/teología (sobrenaturalismo), la opción agnóstica lleva ventaja a la teológica; ventaja que va acrecentándose con el desarrollo de la ciencia y de los conocimientos: «la justificación del principio agnóstico reposa en el éxito que conlleva su aplicación, sea en el campo de lo natural, sea en el de lo civil o en el de la historia, y en el hecho de que, en lo concerniente a tales tópicos, no hay nadie en su sano juicio que piense en negar su validez» (Huxley, CE V, 194).

La opción agnóstica también triunfaba en el plano moral. Aquí los apolo-gistas eclesiásticos tradicionalmente venían amenazando con la hipótesis siguiente: «elimina la creencia en dios y en la vida futura, y el caos moral está servido». Más o menos así argumentaban contra el agnosticismo sus críticos contemporáneos, tanto anglicanos como católicos. He aquí algunos ejemplos: «La moral despojada de las cualidades trascendentales que hasta ahora la han revestido de majestuosidad [...] queda expuesta a pervertirse o a quedar esclavizada por el libertinaje dominante [...]. La moralidad, que es por naturaleza divina e infinita en su sanción, viene convertida [por Huxley] en finita, temporal, fluctuante [...]. ¿Debemos, entonces, retroceder a Hobbes y Lucrecio, a un mundo en el que *homo homini lupus?*»³⁹. «Si la ciencia destroza la religión teológica sin poner otra religión en su lugar, una porción de la vida, el código moral, quedará arruinada»⁴⁰. Y el jesuita Ch. Coupe duda incluso de la pretensión de que los agnósticos sean hombres moralmente probos; le resulta inconcebible que los no-cre-

³⁶ Se cuenta [cf. W. W. ROUSE BALL, *A Short Account of the History of Mathematics* (Londres, Macmillan, 1888), 388] que, cuando Laplace fue conducido ante Napoleón para presentarle su obra (*Exposition du système du monde*, 1796), el emperador le hizo la siguiente observación: «M. Laplace, me han dicho que Vd. ha escrito este extenso libro sobre el sistema del universo, pero que nunca ha mencionado a su Creador». A lo que Laplace simplemente contestó: «Señor, yo no necesito de una tal hipótesis».

³⁷ E. DU BOIS-REYMOND, *Rede I* (Leipzig, Von Velt, 1886), 96.

³⁸ E. HAECKEL, *Natürliche Schöpfungsgeschichte* (Berlín, G. Reimer, 1868), 6.

³⁹ W. BARRY (predicador católico), «Professor Huxley's creed», en: *Quarterly Review*, CLXXX (1895), 180.

⁴⁰ W. H. MALLOCK (novelista y ensayista anglicano, convertido al catolicismo en su lecho de muerte), «“Cowardly Agnosticism”. A word with professor Huxley», en: *Fortnightly Review*, XLV n.s. (1889), 538.

yentes respeten la moral; por lo que, en realidad, el agnosticismo se ve abocado a un pesimismo o a un epicureísmo⁴¹.

Pero he aquí que también esta hipótesis teológica —sin la creencia en Dios no hay moral— es falsada por los mismos agnósticos, quienes desde el principio apelan explícitamente a valores morales tales como la integridad personal, el no-egoísmo, la honestidad intelectual (admitiendo sus limitaciones), la franqueza, la humildad y la tolerancia, haciéndolos realidad con sus vidas; todos ellos eran ejemplos de la respetabilidad victoriana; trabajaban hasta límites extremos; eran buenos padres de familia, de una conducta moral intachable y preocupados —en lo que sobresalieran Huxley y Hooker— por la calidad de la enseñanza a todos los niveles, desde el elemental, del que prácticamente se veían privados todos los niños de la clase obrera, hasta el universitario, que arrastraba un sistema educativo anacrónico, dominado por el clero anglicano⁴². El agnóstico L. Stephen 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 se puede, sino que se debe separar 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» (AA, 77 y 78). Y Huxley: «Por mi parte, no admito, ni por un momento, que la moralidad no sea lo bastante fuerte como para sostenerse a sí misma. Pero si se me demuestra que estoy errado y que sin este o aquel dogma teológico la raza humana caerá en un animal bípedo más bruto que las bestias en proporción a su mayor inteligencia, entonces mi cuestión siguiente es preguntar por la prueba de la verdad del dogma; si se exhibe tal prueba, mi convicción es que nunca un marinero ahogándose se aferró tan tenazmente a un tablón como lo hace la humanidad con tal dogma, sea el que sea. Pero, si no se exhibe tal prueba, entonces verdaderamente creo que la raza humana marchará por un mal camino» (CE I, 539)⁴³.

⁴¹ CH. COUPE, «Are Agnostics in good faith? A theological enquiry», en: *Dublin Review*, CX (1892), 71-101.

⁴² Cfr. C. BIBBY, *Scientist Extraordinary: The Life and Scientific Work of Thomas Henry Huxley* (Oxford, Pergamon Press, 1972).

⁴³ Y en carta a W. P. Clayton escribe Huxley: «El deber moral consiste en la observancia de aquellas reglas de conducta que contribuyen a la felicidad de la sociedad y, por implicación, a la de los individuos que la componen. El fin de la sociedad es la paz y la protección mutua, de manera que el individuo pueda conseguir la más completa y alta vida alcanzable por el hombre. Las reglas de conducta por las que este fin debe ser alcanzado son descubribles —como las demás (así llamadas) leyes de la naturaleza— por observación y experimento, y sólo de esta manera» (LL II, 305).

3. EL AGNOSTICISMO Y LA RELIGIÓN

El término *agnóstico* en el ámbito religioso ha ido adquiriendo un significado más cercano al de no creyente (o ateo) que al de creyente (o teísta), por lo que las expresiones «agnóstico teísta» o «agnóstico creyente» parecen, cada una de ellas, una *contradictio in terminis*⁴⁴. Sin embargo, la denominación de «agnóstico teísta» es perfectamente aplicable a Hamilton y Mansel; y la de «agnóstico creyente» (no en Dios como persona, pero sí en lo *Incognoscible*), a Spencer. Además, los tres ejercieron una influencia efectiva sobre los agnósticos «científicos» (Stephen, Huxley y Tyndall).

Huxley recuerda que cuando tomó en sus manos *On the Limits of Religious Thought* de Mansel y fue avanzando en su lectura, se dijo a sí mismo: «*connu!*; y la emoción de placer con que descubrí que, en materia de Agnosticismo (aunque no así cristianizado) yo era tan ortodoxo como un dogmático de la iglesia que podía un día ser hecho obispo, lo dejo a tu imaginación»⁴⁵. Huxley lleva razón: el agnosticismo es una teoría sobre el conocimiento, no sobre la religión⁴⁶. Mansel y su maestro Hamilton (y luego Spencer) son agnósticos, en tanto que comparten con Huxley, Tyndall, Stephen y Clifford la doctrina epistemológica kantiana según la cual: 1.º el conocimiento humano tiene límites, y 2.º lo que cae más allá de esos límites no es susceptible de conocimiento auténtico («científico» o «racional»).

⁴⁴ Entre quienes excluyen la posibilidad de un agnóstico teísta (o creyente) cabe citar a: H. WACE, «On Agnosticism», en: *The Nineteenth Century*, 25 (1889), 351-68; A. W. MOMERIE, *Agnosticism*, ed. cit.; A. W. BENN, *The History of English Rationalism in the Nineteenth Century*, 2 vols. (Londres, Longmans, 1906); C. C. J. WEBB, *A Study of Religious Thought in England from 1850* (Oxford, Clarendon Press, 1933); TH. CORBISHEY, *Agnosticism: A Catholic Dictionary of Theology*, Ed. de H. Francis *et al.* (Londres, Thomas Nelson & Sons, 1962), vol. I, 49-52.

Entre quienes consideran el agnosticismo como una posición neutral entre teísmo y ateísmo están: CH. SINGER, *Religion and Science Considered in their Historical Relations* (Londres, Ernest Benn, 1928); K. NIELSEN, *Agnosticism: Dictionary of the History of Ideas*, Ed. de Philip P. Wiener (Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1968), vol. I, 17-27; A. O. J. COCKSHUT, *The Unbelievers: English Agnostic Thought, 1840-1890* (Nueva York, New York University Press, 1966); J. G. SCHURMAN, *Agnosticism and Religion* (Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1896); T. GILBY - U. WOLL - P. K. MEAGHER, *Agnosticism: Encyclopedic Dictionary of Religion*, vols. A-E, Ed. de P. K. Meagher *et al.* (Washington, Corpus Publications, 1979), 77-78.

⁴⁵ T. H. HUXLEY, «Mr. Balfour's Attack on Agnosticism», en: *The Nineteenth Century*, 37 (1895), 534.

⁴⁶ «El agnosticismo reciente —escribe R. Flint (*Agnosticism*, ed. cit., 48-49), refiriéndose al contexto inglés de finales del siglo XIX— ha sido en buena medida agnosticismo sólo en lo referente a la verdad implicada en la religión e indispensable para su vindicación [...]. De lo dicho se sigue que el agnosticismo no es un ateísmo. A veces se usa "agnosticismo" sólo como otro nombre de ateísmo o de un tipo de ateísmo. Pero esto no debería hacerse. El agnosticismo puede combinarse, tanto con el ateísmo, como con el cristianismo [...]. Un teísta y un cristiano pueden ser agnósticos; un ateo puede no ser agnóstico [...]. Un ateo puede negar que hay un dios; en cuyo caso su ateísmo es dogmático, no agnóstico [...]. El ateo puede ser, sin embargo (y no infrecuentemente lo es) un agnóstico. Hay un ateísmo agnóstico o un agnosticismo ateo, y la combinación de ateísmo con agnosticismo que así puede llamarse no es inusual».

Hamilton fue el primero, en Escocia, que quedó profundamente influido por Kant⁴⁷. De las posiciones kantianas a las que Hamilton desea acomodarse, destacan, en primer lugar, el «fenomenalismo»: no podemos conocer las cosas como son en sí mismas; sólo podemos conocerlas como aparecen a nuestras facultades individuales. Esto conlleva, a su vez, que el conocimiento es *relativo* —doctrina que Hamilton recoge, principalmente, en su artículo «On the philosophy of the Unconditioned»⁴⁸—. Otra posición kantiana en la que se sitúa Hamilton es el rechazo a la posibilidad de conocer la realidad trascendente. Esto preparó el camino para el pensamiento positivista de Bain, Comte y Mill.

Hamilton argumenta contra Victor Cousin (seguidor francés de los idealistas alemanes, Fichte y Schelling) que «el conocimiento consiste en una cierta relación de objeto conocido al sujeto cognoscente», y, por tanto, «todas las cualidades, tanto de la mente como de la materia nos son conocidas como relaciones; no conocemos nada en sí mismo; nada fuera de lo relativo y finito»⁴⁹. Por tanto, el conocimiento de lo Absoluto (= lo Incondicionado) es imposible, como intuición o como inferencia lógica: «Kant ha mostrado claramente que la Idea de lo Incondicionado puede no tener realidad objetiva —no conlleva conocimiento— y envuelve las contradicciones más insolubles [...]. Lo Incondicionado es meramente un nombre común para lo que trasciende las leyes del pensamiento»⁵⁰. Por eso, «verdaderas son las afirmaciones de una pía filosofía: “un Dios entendido no sería en absoluto Dios”; pensar que Dios es “tal como nosotros podemos pensarlo es una blasfemia”. La Divinidad es, en cierto sentido, revelada; en otro sentido, escondida. Es, a la vez, conocida y desconocida. Pero

⁴⁷ Cf. RENÉ WELLEK, *Kant in England, 1793-1838* (Princeton, Princeton University Press, 1931), 51: «Sir William Hamilton es el primer filósofo escocés que ha asimilado genuinamente algunos de los pensamientos de Kant y se apropió de algunas de sus ideas para sus propios propósitos [...]. En Hamilton percibimos los latidos de corazón de una personalidad para la cual los problemas de Kant son, al menos en parte, sus propios problemas»; y en la p. 62: «Independientemente de lo que podamos pensar acerca del uso que, a veces, hace Hamilton de Kant, no podemos negar que Hamilton fue el primer filósofo académico que no sólo se limitó a entender algunas de las posiciones centrales de Kant, sino que las incorporó a la fibra auténtica de su propio pensamiento». Así, por ejemplo, MANFRED KUEHN, «Hamilton's Reading of Kant: A Chapter in the early Scottish Reception of Kant's Thought», en: *Kant and his Influence*, G. MACDONALD - T. McWALTER (Eds.) (Bristol, Thoemmes, 1990), 315-347, sostiene que la doctrina hamiltoniana de la «relatividad del conocimiento», «si bien es formulada en terminología kantiana, no obstante es, en último término, bastante diferente de la concepción de Kant» (p. 333). Y «Hamilton rechaza, en especial, la distinción kantiana entre las dos facultades cognoscitivas, el entendimiento y la razón [...]. Para Hamilton, ambas facultades realizan el mismo trabajo, “ambas buscan lo uno en lo múltiple”. Por esta razón, Hamilton también rechaza las antinomias de Kant» (pp. 334-35). Véase también, en este mismo sentido, R. WELLEK, *Kant in England*, ed. cit., 57-58.

⁴⁸ Artículo publicado, primeramente, en la *Edinburg Review* (octubre, 1829), y recogido, luego, en Sir WILLIAM HAMILTON, *Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform*, 2.^a ed. (Edimburgo, Maclachlan & Stewart, 1853). Reimpresión de la edición de 1829 (Routledge, Thoemmes, 1999), por donde citamos.

⁴⁹ *On the Philosophy of the Unconditioned*, ed. cit., 15.

⁵⁰ *Ibidem*, 17.

la última y suprema consagración de toda verdadera religión debe ser un altar al agnwtsw qew, al desconocido e incognoscible Dios»⁵¹.

La afirmación de que Dios es incognoscible es sostenida por Hamilton sobre estos tres principios: 1) todo conocimiento humano es relativo; 2) todo pensar humano está condicionado, y 3) las nociones de Infinito y Absoluto, tal como son entendidas por el hombre, constituyen «meras negaciones del pensamiento». Así, del primero de estos principios⁵² infiere Hamilton que Dios no puede ser conocido como lo que él es, un ser eterno y auto-existente, el ser absoluto o, brevemente, «lo Absoluto». Y un ser sin atributos, al margen de toda relación, resulta un ser ininteligible. Del segundo principio —«pensar es condicionar»— infiere Hamilton la imposibilidad del conocimiento de Dios como infinito o absoluto, en tanto que éstas son formas de lo incondicionado, y lo incondicionado es necesariamente incognoscible: «Puesto que lo condicionalmente limitado (que podemos llamar brevemente lo condicionado) es el único objeto posible de conocimiento y de pensamiento positivo, el pensamiento supone necesariamente condiciones. Pensar es condicionar, y la limitación condicional es la ley fundamental de la posibilidad del pensamiento»⁵³. Finalmente, su tercer principio, que le lleva a negar la cognoscibilidad de lo Absoluto y lo Infinito, consiste en que estas nociones constituyen «una mera negación del pensamiento»: el conocimiento lo es sólo de lo finito y lo relativo. En consecuencia, Hamilton niega expresamente que podamos conocer a Dios como infinito o absoluto. Pero mantiene, al mismo tiempo, que debemos creer en Dios, señalando una distinción —aunque confusa⁵⁴— entre conocimiento y creencia. Luego de citar numerosos filósofos antiguos y modernos que han utilizado los términos *creencia* o *fe* para denotar «las originales garantías de la cognición», añade lo siguiente: «San Agustín dice acertadamente: “conocemos lo que se basa en la razón, y creemos lo que se basa en la autoridad”. Pero la razón misma debe basarse, en última instancia, en la autoridad; en efecto, los datos originales de la razón no se basan en la razón, sino que son necesariamente aceptados por la razón sobre la autoridad de lo que está más allá de ella. Esos datos son, por tanto y hablando con propiedad, Creencias o Confianzas. De manera que, en última instancia y forzosamente, debemos admitir filosóficamente que la creencia es la condición primaria de la razón y no la razón el fundamento último de la creencia. Nos vemos, pues, impelidos a abandonar el soberbio “*intellige ut credas*” de Abelardo, y contentarnos con el humilde “*crede ut intelligas*” de Anselmo»⁵⁵.

⁵¹ *Ibidem*, 15.

⁵² «El conocimiento es *relativo*: 1.º porque la existencia no es cognoscible absolutamente y en sí misma, sino sólo en sus modos especiales; 2.º porque esos modos sólo pueden ser conocidos si están en una cierta relación respecto de nuestras facultades, y 3.º porque los modos, así relativos a nuestras facultades, son presentados a, y conocidos por, la mente sólo bajo modificaciones determinadas por esas mismas facultades» (*On the Philosophy of the Unconditioned*, ed. cit., 15).

⁵³ *Ibidem*, 14.

⁵⁴ «Resulta difícil —dice R. FLINT, *Agnosticism*, ed. cit., 556— caer en más equívocos o errores en un espacio tan corto».

⁵⁵ W. Hamilton, en su edición de *Reid's Works*, 2 vols. (Edinburgh, Maclachlan and Stewart, 1846-1863), vol. 1, 760, nota A.

Mansel actúa como el «eslabón perdido» entre el agnosticismo teísta de Hamilton y el agnosticismo epistemológico de Spencer, Mill, Huxley y Stephen. Él aplica los principios de su maestro Hamilton en su ataque a la teología racional y a la metafísica para elaborar su propia filosofía de la religión. En *The Limits of Religious Thought* sostiene que cualquier intento de conocer la naturaleza de Dios lleva irremediablemente a una contradicción. Los conceptos fundamentales de la teología racional utilizados para describir a Dios son autodestructivos: «Pero esos tres conceptos, la Causa, el Absoluto, el Infinito, todos igualmente indispensables, ¿no presentan una evidente contradicción entre sí cuando son tomados en conjunción, como atributos de un único y el mismo Ser? Una Causa no puede, en cuanto tal, ser absoluta. El Absoluto no puede, en cuanto tal, ser una causa»⁵⁶.

La producción de antinomias indica, según Mansel, que la razón ha traspasado sus límites y no puede, por tanto, proporcionarnos conocimiento alguno de las cosas trascendentales, incluyendo a Dios. La razón, como queda demostrado por las paradojas que genera en las concepciones fundamentales de la teología racional, no puede usarse, por tanto, ni para defender ni para atacar la religión. Las tres posiciones —teísmo, panteísmo y ateísmo— no se sustentan sobre (el uso debido de) la razón: «No importa por dónde comencemos nuestro examen; —si empezamos por el teísmo, admitimos la coexistencia de lo Infinito y lo Finito, como realidades distintas; o si empezamos por el panteísmo, negamos la existencia real de lo Finito; o si empezamos por el ateísmo, negamos la existencia real de lo Infinito—; sobre cada uno de esos supuestos y por igual nuestra razón aparece dividida contra sí misma, compelida a admitir la verdad de una hipótesis, y a la vez incapaz de superar las evidentes imposibilidades de cada una de ellas»⁵⁷.

La conclusión que busca Mansel es la condena del uso de la razón, tanto para defender como para atacar la religión. La naturaleza de Dios es desconocida para el hombre; la religión queda, así, a salvo de la crítica racional (ateísmo y panteísmo). Mas el no poder probar racionalmente la existencia de Dios proviene de la naturaleza de nuestra mente —que cae inevitablemente en contradicciones cuando intenta concebir a Dios—, no de la naturaleza de Dios. Por tanto, si el fallo está, no en la naturaleza de Dios, sino en la naturaleza humana, entonces uno puede aún creer en Dios, aunque no le conozca o le comprenda. Los ámbitos de la creencia, por una parte, y de la concepción, comprensión, conocimiento y pensamiento, por otra, son disjuntos⁵⁸; y la supremacía de la fe sobre la razón exige al pensador creyente (al pensamiento religioso) apoyarse, no en la razón, sino en la revelación.

⁵⁶ H. L. MANSEL, *The Limits of Religious Thought*, 3.^a ed. (Boston, Gould and Lincoln, 1859), 76-77.

⁵⁷ *Ibidem*, 91-92.

⁵⁸ *Ibidem*, 110: «De esta manera aprendemos que las provincias de la Razón y de la Fe no son co-extensivas —que es un deber, impuesto por la razón, creer en aquello que somos incapaces de comprender».

Los límites del pensamiento religioso son un caso particular de los límites del pensamiento humano en general. Pero «ésta es sólo la parte negativa de la consciencia del hombre [...]. Queda aún la parte positiva de la misma indagación, a saber, lo que nuestra consciencia realmente nos dice con respecto a la Existencia y Atributos Divinos; y cómo su testimonio concuerda con lo que nos proporciona la Revelación»⁵⁹.

El propósito de Mansel era defender la doctrina de la iglesia anglicana sobre la infalibilidad de la Biblia: «Si la Revelación es una comunicación de una inteligencia infinita a una finita, las condiciones de un criticismo de la Revelación sobre fundamentos filosóficos deben ser idénticas a aquellas que son requeridas para construir una filosofía del Infinito»⁶⁰. Por lo tanto, si el hombre es incapaz de poseer conocimiento de lo Infinito o de la naturaleza de Dios, entonces él no puede criticar la Biblia. La Revelación está por encima de la razón.

Esta tesis es desarrollada, asimismo, en su posterior obra *The Philosophy of the Conditioned* (1866). La respuesta a las contradicciones generadas por el tratamiento racional de las cuestiones concernientes a la naturaleza de Dios está, según Mansel, en «la distinción entre Razón y Fe; entre el poder de *concebir* y el de *creer*. En nuestro actual estado de conocimiento, no podemos reconciliar esas dos conclusiones [contradictorias]. No podemos concebir la manera en la que lo incondicionado y lo personal están unidos en la Naturaleza Divina; pero podemos creer que, de alguna manera para nosotros desconocida, ellas están así unidas [...]. Yo puedo creer *que* la unión es posible, aunque soy incapaz de concebir *cómo* es posible»⁶¹. Mansel se considera, a este respecto, seguidor de la doctrina de Hamilton: «el punto cardinal, entonces, de la filosofía de Sir William Hamilton y expresamente anunciado como tal por él mismo es la absoluta necesidad, bajo cualquier sistema de filosofía, de reconocer la existencia de una esfera de creencia más allá de los límites de la esfera del pensamiento»⁶².

La separación de la fe y la razón junto con la impotencia de la razón humana para proporcionarnos conocimiento de Dios impele al pensador cristiano (al pensamiento religioso) a apoyarse en la revelación. Y, ante la sospecha de herejía de esta doctrina —la no cognoscibilidad de la naturaleza de Dios y la supremacía de la fe sobre la razón— Mansel considera necesario citar autoridades como prueba de su antigüedad y catolicidad⁶³.

La obra de Mansel, en contra de las intenciones de su autor, contribuyó a abonar el terreno para el surgimiento del agnosticismo y para destrozarse la posición religiosa que él deseaba defender; porque los agnósticos coinciden con Mansel en la primer parte de su doctrina —incapacidad de la razón para construir

⁵⁹ *Ibidem*, 111.

⁶⁰ *Ibidem*, 109.

⁶¹ H. L. MANSEL, *The Philosophy of the Conditioned* (Londres, Alexander Strahan, 1866), 18-19.

⁶² *Ibidem*, 51.

⁶³ *Ibidem*, 23-28, cita a los siguientes autores: Crisóstomo, Basilio, Gregorio Nazianzeno, Cirilo de Jerusalén, San Agustín, Cirilo de Alejandría, Juan Damasceno, Tomás de Aquino, Hooker, Usher, Leighton, Pearson, Beveridge y Leslie.

una verdadera teología; cualquier intento de conocer la naturaleza real de Dios culmina siempre en contradicción—; pero no le siguen en la segunda etapa: reconstrucción de la teología sobre la infalibilidad de la Biblia. Tal es el caso de Spencer, quien utiliza los argumentos de Mansel para elaborar su filosofía de la religión y para demostrar la impotencia de la razón en cuestiones religiosas. Del examen racional de las tres hipótesis sobre el origen del universo —ateísmo, panteísmo y teísmo— cabe concluir, según Spencer, que todas ellas traspasan los límites de la razón: «aunque verbalmente resultan inteligibles y les parezcan bastante racionales a sus defensores, cuando se las examina críticamente resulta que se vuelven literalmente impensables»⁶⁴. Las contradicciones que cada una de ellas envuelve muestra el uso ilegítimo de la razón en este asunto. Todas ellas «envuelven concepciones simbólicas de tipo ilegítimo e ilusorio»⁶⁵: hay una contradicción inherente en la consideración de lo Absoluto, lo Infinito y la Causa primera como atributos en conjunción del mismo ser: «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 aquella clase [...]. No puede haber más que una primera Causa [...]. Lo incondicionado, en tanto 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»⁶⁶. Lo absoluto o Incondicionado es inconcebible por el mero entendimiento; queda, por tanto, fuera del alcance del conocimiento racional; resulta, pues, Incognoscible.

Hasta aquí llega el agnosticismo de Spencer (coincidente con el de Hamilton y Mansel): «Por las leyes del pensamiento quedamos vetados para formar un concepto de la existencia de lo absoluto»⁶⁷. Pero, luego de proclamar su incognoscibilidad y su pensabilidad, Spencer sostiene que el hombre posee una conciencia de lo absoluto, que no es negativa, sino positiva; es indefinida, pero «permanece dentro de nosotros como un elemento positivo e indestructible del pensamiento»⁶⁸, y se explica por la fe indestructible del hombre en su actualidad. De esta manera, Spencer busca «la reconciliación entre ciencia y religión»: la ciencia es una «esfera que crece gradualmente [...]. Cada añadidura a su superficie la pone en mayor contacto con la no-ciencia circundante»⁶⁹, de manera que la esfera del conocimiento de los fenómenos (de lo conocido y lo cognoscible) está relacionado con lo nouménico (lo «incognoscible»); y «el progreso de la inteligencia ha sido en todo dual [...]. La mejor interpretación de cada fenómeno ha sido, por una parte, el rechazo de una causa que fue relativamente concebible en su naturaleza pero incognoscible en el orden de sus acciones, y, por

⁶⁴ H. SPENCER, *Firts Principles of a New System of Philosophy* [1.^a ed., 1862] (Nueva York, D. Appleton, 1882), 35.

⁶⁵ *Ibidem*, 36.

⁶⁶ *Ibidem*, 81.

⁶⁷ *Ibidem*, 91.

⁶⁸ *Ibidem*, 91.

⁶⁹ *Ibidem*, 91.

otra, la adopción de una causa que fue conocida en el orden de sus acciones pero relativamente inconcebible en su naturaleza [...]. Y de esta manera tienen lugar dos estados antitéticos de la mente, en respuesta a los dos lados de esa existencia sobre la que pensamos. En tanto que nuestra consciencia de la naturaleza constituye, bajo uno de los aspectos, la ciencia, nuestra consciencia de ella constituye, bajo el otro aspecto, la religión»⁷⁰. No hay, por tanto, conflicto entre ciencia y religión; antes bien, restringida cada una de ellas a su ámbito propio, son «necesariamente correlativas» y representan, respectivamente, esos dos mundos de consciencia que no pueden existir por separado: «un algo conocido no puede pensarse aparte de un algo desconocido»⁷¹. Ciencia y religión resultan ser, así, complementarias y armónicas: «puesto que esas dos grandes realidades son constituyentes de la misma mente, y responden a aspectos diferentes del mismo Universo, debe haber una armonía fundamental entre ellas»⁷².

La pretendida «reconciliación» de Spencer entre ciencia y religión ha recibido interpretaciones divergentes⁷³. Pero, si desde el punto de vista teórico es susceptible de múltiples críticas, quizá su valor resida en su influencia en el ámbito práctico. En el contexto político y social inglés del último tercio del siglo XIX, la reconciliación equivalía a un pacto de no agresión, mediante la cesión de algunas posesiones: la religión pierde la personalidad de Dios y la revelación como infalibilidad, pero la ciencia ha de admitir la existencia de lo Incognoscible y del misterio (e incluso venerarlo); la religión tiene su esfera propia: la de lo Incognoscible, pero la ciencia puede proceder libremente en cada esfera de lo cognoscible. Y «quienes piensan que la ciencia está disipando las creencias y sentimientos religiosos parecen no ser conscientes de que cualquier porción de misterio arrancado a la vieja interpretación es añadida a la nueva [...]. La ciencia, bajo sus formas concretas, agranda la esfera del sentimiento religioso. Desde sus mismos comienzos, el progreso del conocimiento ha ido acompañado de una creciente capacidad de asombro»⁷⁴. El hombre de ciencia, ocupado en una u otra parte de la Naturaleza, no conoce las demás partes; incluso en el supuesto de que alcanzase conocimiento adecuado de cada una de ellas, es, con todo, incapaz de pensarlas (de simbolizarlas en el pensamiento) como un todo; la evolución de su conocimiento de las partes va acompañada de su sentimiento (*feeling*) de lo que le queda por conocer: y ese sentimiento, «mientras que en el ámbito del conocimiento le fuerza al agnosticismo, sin embargo, continuamente le empuja a imaginar alguna solución del Gran Enigma que él sabe que no puede ser resuelto»⁷⁵. Pero, concluye Spencer, «aunque rodeado de misterios que devienen más misteriosos cuan-

⁷⁰ *Ibidem*, 91.

⁷¹ *Ibidem*, 107.

⁷² *Ibidem*, 24.

⁷³ Cf., entre otros, H. C. SHELDON, *Unbelief in the Nineteenth Century: A Critical History* (Londres, Charles H. Kelly, 1907), 107-108; A. O. J. COCKSHUT, *The Unbelievers: English Agnostic Thought, 1840-1890* (Nueva York, New York University Press, 1966), 81-82.

⁷⁴ H. SPENCER, «Religion: a Retrospect and Prospect», en: *The Nineteenth Century*, 15 (1884), 10-11.

⁷⁵ *Ibidem*, 12.

to más los piensa, quedará una certeza: que él está siempre en presencia de una Energía Infinita y Eterna, de la que proceden todas las cosas»⁷⁶.

La doctrina de Spencer sobre lo «Incognoscible» figuró durante los años setenta y ochenta como la formulación del agnosticismo, y Spencer era considerado como «el líder más importante de la escuela agnóstica»⁷⁷. Varios de sus discípulos emprendieron la tarea de desarrollar y popularizar un tipo de agnosticismo extraído de la doctrina de lo Incognoscible, en el que se subraya su dimensión teísta y religiosa.

Así, Gould⁷⁸ expone el agnosticismo sobre una base spenceriana. En la sección sobre los límites del conocimiento humano resume la doctrina de Spencer sobre lo «Incognoscible», remitiendo a los lectores más interesados a esa obra. Asienta, asimismo, la creencia en un Dios como principio agnóstico sobre la base de que «la doctrina [de Spencer] de lo Incognoscible es asentada por la mayoría de los declarados agnósticos».

Bithell⁷⁹ reconoce su deuda con Spencer, a quien incluye en la larga lista de agnósticos teístas que reconocen «la existencia y actividad de un Poder Supremo». Y sostiene que la deidad agnóstica es lo «Incognoscible» de Spencer: «no sólo podemos adorar lo Incognoscible, [...] ello es el único objeto propio de adoración suprema» (*Prefacio*).

Samuel Laing fue un autor muy leído, propagador durante los años ochenta y noventa del racionalismo, a través sobre todo de su *Modern Science and Modern Thought* (1885). Pero para la formulación de su teoría de la ciencia recurre más a la obra de Spencer que a la de Huxley, acentuando la dimensión religiosa del agnosticismo mediante la aprobación de un «agnosticismo cristiano» y la propuesta del agnosticismo como la «Religión del Futuro»⁸⁰. Retado por Gladstone a formular un «credo agnóstico», Laing respondió⁸¹, formulando tal credo bajo ocho artículos. Algunos de ellos habrían sido aceptados por todos los agnósticos, pero el octavo, llamado «principio de polaridad» —considerado por Huxley como completamente incomprensible— establece: «La polaridad es la gran ley subyacente en todos los fenómenos conocibles, tanto en el universo inorgánico como en el orgánico, en el mundo espiritual de la consciencia, la moral, la libre voluntad y la determinación. Este artículo es, quizá más personal mío que generalmente aceptado, aunque cabe encontrar formulaciones parciales en las obras de Spencer, Emerson y otros escritores»⁸². Según el principio de polaridad —que Laing extrae del zoro-

⁷⁶ *Ibidem*, 12.

⁷⁷ F. HARRISON, «The future of Agnosticism», en: *Fortnightly Review*, 51 (1889), 146.

⁷⁸ FREDERICK JAMES GOULD, *Steppings-Stones to Agnosticism* (Londres, Watts & Co., 1890).

⁷⁹ RICHARD BITHELL, *The Creed of a Modern Agnostic* (Londres, George Routledge & Sons, 1883).

⁸⁰ S. LAING, *Problems of the Future and Other Essays* (Londres, Chapman & Hall, 1889), 212.

⁸¹ S. LAING, «Articles of the Agnostic Creed, and Reasons for Them», en: *The Agnostic Journal and Secular Review*, 24 (n.º 1) (1889), 1-2; y (n.º 2) (1889), 17-18.

⁸² *Ibidem*, 18.

astrismo⁸³— el universo material está construido de átomos y energías por una primera Causa, mediante una polaridad que los hace combinarse y pasar de lo simple y homogéneo a lo complejo y heterogéneo, en un proceso de constante cambio y evolución. Toda proposición referente a cualquier cuestión de ciencia, moral o filosofía tiene dos caras. Y «el determinismo o materialismo mecanicista puede ser considerado como una consecuencia necesaria de la evolución darwiniana; pero eso es sólo un polo de la verdad. Hay otro polo, que nos proporciona una convicción de la realidad de la libre voluntad. La reconciliación está más allá de nuestro alcance, en la ley de polaridad, que, en origen y esencia última, es parte del gran Desconocido»⁸⁴.

Pero esta reconciliación entre ciencia y religión y la dimensión religiosa del agnosticismo emanadas de la obra de Spencer no recibieron la aprobación, ni de los teólogos cristianos (Mansel), ni de los no creyentes (Mill) ni de los agnósticos radicales (Huxley, Stephen).

La posición eclesiástica no comparte la doctrina spenceriana. La doctrina epistemológica de Mansel, delineada en *The Limits of Religious Thought* sobre la filosofía de Hamilton, conlleva: *a)* limitación del conocimiento al ámbito de lo condicionado y antinomias de la razón en el ámbito de lo Incondicionado o Absoluto; *b)* establecimiento de una dicotomía conocimiento/creencia (que corre paralela a la antítesis fe (revelación) y razón); *c)* supremacía de la creencia (revelación) sobre la razón (conocimiento); *d)* fundamentación de la religión sobre la creencia (revelación) debido a la ignorancia y limitaciones de los humanos. Spencer adopta de la doctrina epistemológica de Mansel (y Hamilton) sólo la parte (a), la parte negativa de la limitación del conocimiento, y rechaza el resto, sin tener en cuenta, le reprocha Mansel, los sentimientos morales y religiosos, que son la fuente primera de nuestra creencia en Dios. Abandona, igualmente y en primer lugar, «el gran principio de la distinción entre conocimiento y creencia»: «Mr. Herbert Spencer, en su obra sobre *First Principles* se esfuerza por meter a Sir William Hamilton al servicio del panteísmo y del positivismo a la vez, adoptando sólo la parte negativa de su filosofía —en la que, en común con otros muchos escritores, declara que lo absoluto es inconcebible por el mero entendimiento— y rechazando las partes positivas en las que de manera más enfática mantiene que la creencia en un Dios personal es exigida imperativamente por los hechos de nuestra consciencia moral y emocional. Mr. Spencer considera la religión como nada más que una consciencia de hechos naturales, que son, en su última génesis, inexplicables —una teoría que es simplemente una combinación de la doctrina positivista (que sólo conocemos las relaciones de los fenómenos) con la asunción panteísta del nombre de Dios para denotar la sustancia o poder que resi-

⁸³ Esta antigua religión persa (que afirma la existencia de dos fuerzas, el bien/el mal, como fundamentos de toda la realidad) «es, en mi opinión, la que mejor reconoce abiertamente la existencia de esta ley dual, o ley de polaridad, como la condición fundamental del universo» [S. LAING, *A Modern Zoroastrian* (Londres, Chapman & May, 1898), 202].

⁸⁴ S. LAING, «Articles...», ed. cit., 18.

de más allá de los fenómenos. Ninguna teoría puede ser más opuesta a la filosofía de lo condicionado que ésta»⁸⁵.

Mill, desde su posición más cercana al positivismo francés que al racionalismo alemán, considera que un pensador de la época victoriana tiene sólo dos opciones epistemológicas consistentes, conducente cada una de ellas a una respuesta específica al problema del conocimiento de Dios: la epistemología empirista (tipo de la de Bentham) niega que sea posible el conocimiento de Dios o de cualquier entidad trascendental. Coleridge y sus seguidores, por la vía que Mill llama «intuicionista», certifican que los humanos podemos percibir las cosas trascendentales, incluyendo a Dios. Según Mill, esta segunda teoría «intuicionista» del conocimiento no sólo justifica el teísmo cristiano, sino que proporciona también el fundamento al conservadurismo político y social. La batalla entre empirismo e intuicionismo no es, por tanto, un mero asunto académico, sino que tiene graves consecuencias en los ámbitos social, político, moral, religioso y científico. Y Mill participa muy activamente en esa batalla: En su *Lógica*⁸⁶ entra en combate con la filosofía alemana a la vez que con pensadores ingleses tales como William Whewell, que, por los años cuarenta, utilizaban el intuicionismo para defender el conservadurismo y las instituciones anglicanas. Y con el mismo propósito escribe en los años sesenta su *Examination*⁸⁷, siendo entonces los adversarios Hamilton y Mansel.

Aquí Mill sostiene que, pese al aspecto empirista de la doctrina de Hamilton y Mansel sobre la relatividad del conocimiento, de hecho, la «filosofía de lo condicionado» de Hamilton y Mansel constituye un retorno al intuicionismo. Al sostener que la creencia o la fe puede ir más allá del conocimiento, han camuflado —mediante el concepto de creencia— un elemento de intuición en su filosofía de la religión, de manera que, sea lo que sea en la epistemología hamiltoniana la relatividad del conocimiento y el escepticismo acerca de lo Incondicionado, ello quedaría «reducido a la nada o a una mera controversia verbal, desde el momento en que admite un segundo tipo de convicción intelectual llamada Creencia; que es anterior al conocimiento, es su fundamento, y no está sujeta a sus limitaciones, y mediante la cual podemos tener, y estamos justificados para tener, una completa seguridad de todas las cosas que él [Hamilton] ha calificado de incognoscibles para nosotros»⁸⁸.

Esta misma crítica puede aplicarse a la epistemología contenida en los *First Principles* de Spencer. Éste había protestado⁸⁹ por haber sido clasificado por

⁸⁵ H. L. MANSEL, *The Philosophy of the Conditioned*, ed. cit., 39-40.

⁸⁶ JOHN STUART MILL, «A System of Logic Ratiocinative and Inductive», 2 vols. [1843], en: J. M. ROBSON (ed.), *Collected Works of John Stuart Mill*, vols. VII y VIII (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1973).

⁸⁷ JOHN STUART MILL, «An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of the Principal Philosophical Questions Discussed in His Writings» [1865], en: J. M. ROBSON (ed.), *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. IX (Toronto/Buffalo, Routledge & Kegan Paul, 1976).

⁸⁸ J. S. MILL, *An Examination*, ed. cit., 60.

⁸⁹ H. SPENCER, «Mill versus Hamilton: the test of truth», en: *Fortnightly Review*, 5 (1865), 536-39.

Mill al lado de Hamilton, Stewart, Cousin, Whewell y Kant, como aquellos para quienes el test para decidir si una creencia es parte de nuestra consciencia primitiva —un intuición original de la mente— es la necesidad de pensarla. La prueba, según ellos es la imposibilidad de zafarse de su adquisición ahora. Mas este argumento, aplicado a cualquiera de las cuestiones disputadas de filosofía, es, según Mill, ilegítimo. Y sobre este punto replica a Spencer que «tal como ahora entiendo a Mr. Spencer, él mantiene que la imposibilidad de zafarse de la adquisición de una creencia es una prueba de su verdad, y también de ser una primaria o última verdad, pero no de ser intuitiva [...]. Pienso que ambas teorías [sea verdad primaria, sea verdad intuitiva] están sujetas a refutación por los mismos argumentos, y que la diferencia entre ellas, aunque muy importante para la psicología, no atañe al test de verdad»⁹⁰.

Aunque discrepando de Mill, tampoco los agnósticos radicales aceptan la doctrina de «lo Incognoscible» de Spencer. En la batalla entre agnosticismo y eclesiasticismo, los agnósticos estaban con Mill. Pero Stephen, Huxley y Tyndall compartían con Hamilton, Mansel y Spencer —sobre la misma base epistemológica kantiana— los argumentos sobre la no cognoscibilidad de Dios. Así, Stephen considera la epistemología de Spencer como un desarrollo consecuente de la doctrina de Hamilton y Mansel: «Mr. Herbert Spencer, el profeta de lo Incognoscible, el más representativo del Agnosticismo, declara en su programa “estar avanzando a un escalón superior de la doctrina puesta en forma por Hamilton y Mansel”. Nadie, creo, negará —nadie excepto el Deán Mansel mismo y los periódicos “religiosos”, aunque nunca negado muy en serio— que el escalón superior así alcanzado fue un lógico escalón. Los oponentes, tanto desde fuera como desde dentro de la Iglesia, Mr. Maurice y Mr. Mill, concuerdan en que esta filiación es legítima» (AA, 9).

Pero el mismo Stephen señala también que más allá de la parte negativa —«que hay límites para la esfera de la inteligencia humana»— contenida en la epistemología de corte kantiano, los argumentos de Mansel a favor de la ortodoxia constituyen un «anacronismo» y «resultan fatales para el credo teísta». Para Stephen la realidad fenoménica es la cortina; y el intento de apartar la cortina para mirar más allá sólo sirve para precipitarnos en la región trascendental de las antinomias y telarañas del cerebro; por eso mismo rechaza el concepto de Incognoscible como una positiva consciencia de Dios, en tanto que ubicado más allá de la cortina (de los fenómenos): «Lo incognoscible que está más allá no se convierte en una realidad por escribirlo con mayúscula; es un simple hueco, con el que no tenemos nada que hacer [...]. Debemos contentarnos con rastrear los hechos y sus leyes [...]. Pero no podemos descubrir “hado” o “compulsión”, ciego o de otra manera, más allá de los hechos» (AA, 144).

Para la epistemología del estricto agnosticismo, la única fuente de conocimiento, de verdad, de consciencia positiva, es la experiencia fenoménica, manteniéndose así en una línea kantiana más ortodoxa que la seguida por Hamil-

⁹⁰ J. S. MILL, *An Examination*, ed. cit., 143, nota 67.

ton y Mansel⁹¹. Por esta razón Stephen, Huxley y Clifford no admiten la creencia —en ninguna de sus interpretaciones— como fuente de acceso a verdad o noción positiva alguna.

Clifford rehúsa conceder valor positivo alguno a «lo irrazonable o incognoscible, que es llamado también lo absoluto y lo incondicionado, y que ha sido propuesto de varias maneras como lo que sabemos que es la verdadera base de todas las cosas [...]. Esta doctrina es un intento de fundar un enunciado positivo en esta ignorancia [en la contradicción], que difícilmente puede considerarse justificable» (*LE I*, 153).

Huxley, en línea kantiana totalmente ortodoxa, traza límites a lo que es conocimiento desde dentro de la ciencia, a partir 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» (*CE V*, 310). 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 su creencia; y sin el cual el asenso es meramente un pretexto inmoral» (*CE V*, 311). En la conexión entre conocimiento y creencia surge la divergencia entre el agnosticismo de Hamilton, Mansel y Spencer, por una parte, y el agnosticismo de Stephen, Huxley y Clifford, por otra. Que haya región alguna de verdades alcanzable por vía distinta del conocimiento racional es tesis negada por el agnosticismo de Huxley; resulta, en cambio, esencial al sistema de Spencer sobre lo Incognoscible y a la teología cristiana, tanto católica como protestante: ni la una ni la otra renuncian al sobrenaturalismo; ninguno de los jefes protestantes —dice Huxley (*CE V*, 9)— ha puesto en cuestión el origen sobrenatural y la autoridad infalible de la Biblia (o lo que es lo mismo, la veracidad del mundo sobrenatural descrito en sus páginas). Y el dogma de la infalibilidad de la Biblia no es más evidente y racional que el de la infalibilidad del Papa. Protestantismo y catolicismo siguen «disfrutando» del árbol de lo sobrenatural, 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 conocimiento⁹². Huxley, en todo momento, quiere dejar clara la distinción entre conocimiento (ciencia) y creencia (fe). La ciencia y el conocimiento pertenecen al ámbito del intelecto; la creencia y la religión, al ámbito del sentimiento. El con-

⁹¹ L. STEPHEN, AA 2: «El agnóstico es aquel que sostiene que hay límites para la esfera de la inteligencia humana [...], que esos límites son tales que excluyen lo que Lewes llama el conocimiento “metaempírico” [...]. El gnóstico sostiene que nuestra razón puede, en algún sentido, trascender los estrechos límites de la experiencia».

⁹² «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» (*CE V*, 39, nota).

flicto se presenta, no entre ciencia y religión —«no es mi propósito interferir lo más mínimo en las creencias que alguien mantenga sagradas» (CE IV, 288)—, sino entre ciencia y determinada teología⁹³; y la batalla que entonces se libraba era entre agnosticismo y eclesiasticismo. El agnosticismo de Huxley, como el criticismo de Kant, no traza límites *a priori* al conocimiento humano: todo lo que es (hay) es susceptible de conocimiento, pero no todo es conocimiento. La ciencia (en terminología de Huxley), la experiencia (en terminología de Kant) permite, dentro de sus límites, un auténtico conocimiento; lo que está fuera de esos límites puede ser *pensamiento, opinión, creencia, etc.*, pero no *conocimiento*.

Departamento de Filosofía
Universidad de Oviedo
33071 Oviedo
velarde@uniovi.es

JULIÁN VELARDE LOMBRANA

[Artículo aprobado para publicación en octubre de 2004]

⁹³ «El antagonismo entre ciencia y religión, del que tanto se habla, me parece puramente ficticio —fabricado, por una parte, por gente religiosamente miope, que confunde cierta rama de la ciencia, la teología, con la religión; y, por otra, por gente igualmente miope científicamente, que olvida que la ciencia toma como provincia sólo lo que es susceptible de una clara comprensión intelectual, y que fuera de los límites de esa provincia deben contentarse con la imaginación, la esperanza y la ignorancia» (CE IV, 160-61).

