

Reforma protestante y ciencia moderna: Ecos de una renovación inconclusa



"Scientific-revolution".

Fuente: www.tes.com.

Manuel David Morales

Estudiar la Reforma protestante¹ y su influencia en Occidente es entrar a un terreno complicado. Mirar hacia el pasado y analizarlo en función de sus efectos posteriores, siempre abre espacio para diversas interpretaciones. Por supuesto, dependiendo de las evidencias, algunos análisis resultarán más razonables que otros. Pero vislumbrar precisamente cuales lo son, requiere de mucha cautela e investigación dedicada.

Esta complicación queda manifiesta cuando tratamos la relación entre la Reforma y la ciencia experimental moderna, ya sea para establecer paralelismos y/o conexiones. En este artículo entregaré un análisis que permita encaminarnos hacia una lectura de la Reforma más acorde a nuestro contexto cultural iberoamericano, tomando muy en serio la ciencia moderna –tanto su surgimiento, desarrollo temprano, y estado actual.

I. Desde una lectura anglosajona a una lectura iberoamericana

Tomemos como referencia inicial el trabajo de Robert K. Merton². Este sociólogo consideró que el protestantismo, particularmente en su variante puritana, fue uno de los motores que impulsó socialmente y legitimó religiosamente la ciencia moderna. Esta tesis básicamente se formuló para explicar la importante cantidad de puritanos que habían entre los científicos del siglo XVII. El mismo Merton observó que en el período de la [Commonwealth](#) (Mancomunidad de Inglaterra), siete de cada diez científicos que formaban el núcleo de la *Royal Society*, eran puritanos.

El punto neurálgico del trabajo de Merton fue desvelar el *ethos*³ o espíritu puritano de aquel entonces, identificándolo con una serie de principios éticos calvinistas, que habrían favorecido el desarrollo de la ciencia moderna. A saber: i) la “glorificación de Dios” a través de las buenas obras, entendidas de forma material, utilitaria; ii) la elección de la vocación orientada a ocupaciones más serviciales a Dios y al bien común, y iii) la diligencia para desarrollar esta vocación sin desperdiciar el tiempo. No menos importante fue

la valoración de la razón (por ser don de Dios) y de la educación, dirigida a disciplinas prácticas como la filosofía natural, la matemática y los idiomas –rechazando así campos considerados “improductivos” tales como la literatura o la filosofía escolástica.

La tesis de Merton cuenta con evidencia histórica sugerente, y ha mostrado ser intelectualmente fructífera. Existen documentos que dan cuenta de la influencia del puritanismo en la implementación del programa epistemológico (de adquisición de conocimiento) de Francis Bacon⁴, que buscaba restaurar por medio de la ciencia, la naturaleza caída por el pecado original⁵. Cabe mencionar que esta misma influencia puritana, con resultados tecnológicos hoy, ha sido denunciada fuertemente por propiciar impactos negativos en Occidente: insostenibilidad del libre mercado⁶, la desvalorización de la mujer y el daño al medio ambiente⁷, entre otros.

Aun así, la tesis de Merton tiene sus críticas. Una significativa apunta al hecho de que, después de restablecerse la monarquía inglesa en 1660, los miembros que mejor representaban la *Royal Society* eran “latitudinarios”⁸, o simplemente anglicanos⁹. Otra crítica da cuenta que en 1640, justo antes de la revolución puritana, la ciencia experimental moderna, tal como la conocemos ahora, ya había surgido¹⁰. De cualquier manera, la que considero más importante para nuestros fines, es la que apunta a reconocer que, tanto católicos como protestantes, han respondido al llamado cristiano de adorar a Dios estudiando la naturaleza. Este hecho histórico es crucial en nuestro propio contexto iberoamericano; lugar donde los jesuitas, hicieron importantes contribuciones.

Bien vale la pena mencionar que los jesuitas, en principio, se mostraron abiertos para que la incipiente ciencia copernicana fuera asimilada en nuestra región¹¹. Aunque, después del decreto inquisitorial de 1616, sus planes se vieron frustrados¹² –esto les dificultó en gran medida, posteriormente, abandonar la filosofía aristotélica. Aun así, el principal campo de trabajo de los jesuitas en la ciencia no fue la astronomía, sino la electricidad y el magnetismo, llegando a producir alrededor de 6000 publicaciones¹³.

Ante esto, uno podría contrargumentar que en los países protestantes, los científicos contaban con mayor libertad para desarrollar la nueva ciencia. Inglaterra y Holanda serían casos realmente ejemplificadores. Sin embargo, si se quiere ser justo, no se debe generalizar. En 1627, James Reid tuvo que renunciar a la Universidad de Edimburgo, en Escocia, por una fuerte presión en su contra, después de sostener la posibilidad de que la tierra se moviera sobre su propio eje¹⁴. Caso similar de obstrucción es el de Nils Celsius, al que en 1679, desde la Facultad de Teología de la Universidad de Uppsala, en Suecia, se le negó el permiso para defender su tesis, por su postura copernicana¹⁵.

Así las cosas, si hay alguna enseñanza inmediata a extraer, como cristianos protestantes e iberoamericanos, creo sería preocuparnos de articular una lectura crítica de la Reforma y su relación con la ciencia moderna. ¿En qué sentido crítica? Básicamente, en el de reconocer los verdaderos alcances de dicha relación, y los múltiples influjos que nutrieron a la nueva ciencia, ya sean teológicos, filosóficos y/o culturales.

Ser protestante no implica aceptar de forma acrítica narrativas anglosajonas, que incluso hasta nuestros días, tienden a omitir, sin más, las contribuciones de España y Portugal en el surgimiento de la ciencia

moderna¹⁶. Aunque, por otro lado, ser iberoamericano no es motivo para reducir la ciencia a un mero producto del protestantismo anglosajón. No se debe desconocer que diferentes países y culturas se han apropiado de la ciencia, produciendo industria y tecnología para fines propios¹⁷.

II. Desde una lectura ortodoxa a una lectura heterodoxa

2.a La lectura católicorromana de Brad S. Gregory

Consideremos ahora el trabajo del historiador Brad Stephan Gregory¹⁸. A través de una metodología que él denomina “de amplio alcance, multifacética y genealógica”, propone una tesis bastante controvertida. Antes que nada, dos consideraciones:

Primero, Gregory sostiene que Dios es totalmente diferente y trascendente a su creación, actuando *en y a través* de esta. Además, Dios sería literalmente inimaginable e incomprendible, lo que se correspondería con la ortodoxia o tradición cristiana –en la práctica lo sustenta en diversos pasajes bíblicos y en las obras de teólogos como Agustín, Tomás de Aquino, Karl Barth, entre otros. Para la visión cristiana ortodoxa, la naturaleza sería un lugar sagrado, con la gracia de Dios presente.

Segundo, Gregory rastrea las semillas de la [Modernidad](#) en la noción de univocidad del “ser” de Dios, sostenida por Juan Duns Escoto (1266-1308). En un ejemplo muy sencillo: si afirmamos que “S es bondadoso” (con S denotando un sujeto), el predicado “es bondadoso”, conceptualmente, tendría el mismo sentido, ya sea que S denote a Dios, o a Manuel (su criatura). La noción de univocidad después se radicalizaría con el nominalismo de Guillermo de Ockham (1287-1347), que entiende a Dios como “algo”, una entidad discreta que “es”. Así Guillermo se aleja de Tomás de Aquino, quien entendía a Dios como el “acto puro de ser” en el que las criaturas participan. La llamada “navaja de Okcham” también jugaría su papel, postulando que en las explicaciones del mundo natural, no deben invocarse más entidades que las necesarias. De acuerdo a Gregory, si todas estas ideas se combinan con la clásica distinción natural/sobrenatural, las piezas quedan listas para la “domesticación” de la trascendencia de Dios y su expulsión del mundo.

Veamos ahora la tesis (muy resumidamente):

La Reforma, para Gregory, sí tiene un papel importante en la historia de la ciencia, pero no proporcionando un influjo positivo, nada de eso. La Reforma, mas bien irrumpió en Occidente, generando desacuerdos doctrinales irresolubles, los que a su vez, y sin planearlo, dejaron de lado la visión ortodoxa que se tenía de Dios. Como consecuencia de esto, la investigación y la teorización de la relación entre Dios y el mundo quedó en manos de la observación empírica y la especulación filosófica –prácticas supraconfesionales. Y esto, a su vez, contribuyó a que se establecieran de forma dominante las ideas de John Duns Escoto y Guillermo de Ockham, ocasionando un avance sin retorno hacia una visión “desencantada” o “desacralizada” del mundo, que excluye a Dios del mapa.

Nuestro historiador nos entrega una narrativa bastante extensa, con consecuencias muy negativas para

Occidente. En el siglo XVI, los reformadores sospecharon de los milagros y negaron la visión sacramental del mundo mantenida por el catolicismo romano –en especial, la eucaristía. Luego, desde fines del siglo XVII hasta el siglo XVIII, los avances de la ciencia, en especial de la física newtoniana, explicaban el mundo natural en base a principios independiente de Dios, abriendo la puerta al naturalismo metodológico. En este tiempo también proliferan diversas visiones filosóficas de Dios y su relación con el mundo, que Gregory considera contradictorias entre ellas.

Durante la Ilustración, desde mediados del siglo XVIII, la racionalidad de la ciencia coloniza cada vez más el pensamiento, restringiendo la religión dentro de los límites de la razón pura (Kant), o incluso rechazando categóricamente los milagros (Hume).

Finalmente, en el siglo XIX y XX, la ciencia sigue avanzando, y en la cultura se continúan contraponiendo las explicaciones científicas con Dios, con base en la metafísica unívoca. La descreencia se expande demográficamente, correspondiéndose con figuras como Comte, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Heidegger, Sartre, etc. En este período también crece la sentimentalización del Cristianismo –como lo adelantara Schleiermacher. Y todo esto, en su conjunto, nos lleva a lo que observamos hoy en Occidente: ideologías científicas, secularización, hiperpluralismo, etc.

En conclusión, Gregory intenta persuadir que el conflicto entre ciencia y religión (desde el escepticismo que impera en el mundo académico, hasta los ramplones movimientos populares como el “nuevo ateísmo”), sería una consecuencia inesperada de la Reforma protestante. Polémica tesis.

2.b Crítica histórica y filosófica a la lectura de Gregory

Previo a cualquier valoración, vale la pena reconocer el impresionante trabajo de Gregory, al abarcar alrededor de siete siglos y medio de historia, siguiendo un hilo argumental bastante detallado –en su libro incluye muchísimas notas y referencias. Por lo demás, es de agradecer estos análisis críticos, que frente a visiones excesivamente triunfalistas de la Reforma, nos ayuda a inclinar un poco la balanza al otro extremo¹⁹.

Dado que el trasfondo de Gregory no está en las ciencias naturales, uno de antemano espera leer algunas imprecisiones cuando se puntualizan cuestiones propias de la filosofía y metodología científica –que de hecho, ocurre, como veremos más abajo. No obstante, haciendo una búsqueda medianamente informada sobre su base histórica, me encontré con sorpresas. Una curiosa, tiene que ver con la conexión que establece entre la noción de univocidad del “ser” de Dios en Juan Duns Escoto y la Modernidad. Esta, realmente, no es una propuesta original, ya que hace más de una década que teólogos postmodernos, fundadores de la “Ortodoxia Radical”²⁰, la postularon. La dificultad, es que diversos especialistas en Juan Duns han apuntado que su concepto de univocidad debe entenderse más como una teoría semántica (del lenguaje) o cognitiva-psicológica (sobre como conocemos), que metafísica (de la realidad)²¹; por lo que, establecer en la teoría de John Duns la semilla para un posterior rechazo de la inmanencia de Dios en la naturaleza, es, por decirlo menos, exagerado.

La lectura que Gregory hace de la navaja de Ockham, por otro lado, es demasiado simplista. Nadie podría

negar que esta ha estado presente en la reflexión intelectual de Occidente, contribuyendo de forma positiva²²; ni que, incluso, la aplicamos casi de forma automática en la cotidianidad²³. Aun así, el principal papel que ha jugado en la ciencia moderna, es de proporcionar un criterio epistemológico, que nos permita escoger de forma preliminar, incluso especulativa, una teoría entre varias que predican resultados equivalentes. La navaja de Ockham no es una autoridad final para decidir si una teoría es correcta (esta autoridad, mas bien es la observación), ni mucho menos un criterio para negar la importancia y/o existencia de entidades en el mundo natural.

¿Pero es realmente persuasivo que la imagen mecánica del universo, haya contribuido a excluir a Dios del mundo? John Hedley Brooke, reconocido historiador, ha argumentado de forma convincente que entre los científicos que más contribuyeron con metáforas mecánicas, tanto católicos como protestantes, muchos sentían que enriquecían el concepto de acción de Dios en el mundo, más que debilitarlo²⁴. Marin Mersenne, por ejemplo, veía en el mecanicismo una manera de defender los milagros; Descartes mecanizó la creación animal para destacar la singularidad humana; Robert Boyle vio en el mundo físico el análogo de un mecanismo de reloj con el fin de enfatizar la soberanía de Dios; y el mismo Newton, entendió a partir de sus leyes, la omnipresencia de Dios en la naturaleza.

2.c Diversidad y puntos de partida ideológicos

Evidentemente, los filósofos naturales desde fines del XVI hasta fines del XVIII, tenían concepciones, en mayor o menor medida, diferentes acerca de Dios. Algunos pudieran estar más cercanos a la ortodoxia cristiana, como fue el caso de Pascal o Kepler; u otros algo más alejados, como Descartes o Newton. Sin contar, por supuesto, quienes eran deístas: d'Alembert, Lamarck, entre otros. En este sentido, John H. Brooke nos comenta algo interesante, que creo es de mucha ayuda para nosotros:

“La filosofía de la naturaleza que, durante el siglo XVII, fue sostenida como la más protectora de un sentido de lo sagrado en la naturaleza, fue la misma que en contextos sociales posteriores, fue más fácilmente reinterpretada a favor de un credo subversivo y laico”.²⁵

Y aquí surge la interrogante: ¿Hasta qué punto, la diversidad de maneras de concebir a Dios y su relación con el mundo, realmente constituye un problema para salvaguardar las verdades del cristianismo? Y es que, más allá de cualquier argumento intelectual, pareciera ser que la lectura que se tenga de la Reforma protestante, en última instancia, se motiva en el grado de compromiso, indiferencia, o bien rechazo hacia un sistema de creencias (institucionalizado), que dicta cómo debemos entender dichas verdades.

La perspectiva de Gregory es la de un católico romano ortodoxo, quien ve en la Reforma un evento disruptivo y herético, que desvía a Occidente de la visión de Dios que considera cristianamente correcta²⁶. Y a partir de allí, es que nos propone su narrativa, llegando a la actual percepción de conflicto entre ciencia y religión. Pero ni las cosas son tan simples, ni evidentemente, todos compartimos dicha lectura.

2.d Influjos hacia la estabilidad e inestabilidad

Personalmente creo que, en lo más básico, el legado principal de los reformadores, no fue su originalidad intelectual (algunos la cuestionan), ni su capacidad de tolerar otras formas de pensar (existe evidencia que apunta a lo contrario), ni mucho menos un ejemplo de vida santa a seguir de forma incondicional (ellos mismos se opondrían). Su legado primario, simplemente fue revitalizar el papel que juega el propio cristiano, de forma individual, en el acto de pensar y vivir la fe cristiana.

Es claro que esta revitalización al principio tuvo consecuencias erráticas en la cultura: guerras de religión, la incapacidad de los protestantes para tolerarse entre ellos mismos, entre otras. Aun así, lo más relevante para nuestros fines sería preguntarnos cómo influyó este impulso, en la ciencia: ¿Estamos ante un proceso cultural aun en desarrollo; o ya ha alcanzado un cierto grado de “estabilidad” —en el sentido de que se haya originado un sistema de pensamiento sostenido en el tiempo?

Algunos expertos se han decantado por sostener que este impulso revitalizador, concretizado en la doctrina del sacerdocio universal de todos los creyentes, influyó en el surgimiento de la ciencia moderna²⁷. Así entonces, la ciencia moderna sería su producto culturalmente estable. Este tipo acercamientos son interesantes ya que, en cierto sentido, generalizan la tesis de Merton de la cual hablamos anteriormente: se pasa de la posible influencia de un grupo protestante en particular (puritanos) en la ciencia, a la de todos, o al menos, la gran mayoría de los protestantes.

¿Pero será que existe otra trayectoria cultural, surgida del mencionado impulso revitalizador protestante, parcialmente superpuesta con la ciencia, que aun no haya llegado a un punto de “estabilidad”? Yo pienso que sí. Y esta tiene que ver con el influjo, hasta ahora irregular (sujeto a continua discusión y debate), de las categorías aristotélicas y platónicas, desde la filosofía a la teología. Este es un problema que merece ser tratado, porque hace tiempo que está haciendo de la teología, y el pensamiento de Dios y su relación con el mundo, algo poco claro a la luz de la ciencia.

2.e Hacia una heterodoxia informada por la ciencia moderna

Para nada es novedad que los reformadores tempranos del siglo XVI fueron críticos del escolasticismo y la filosofía aristotélica. Martin Lutero, por ejemplo, enfatizó que “el entero Aristóteles es a la teología como las tinieblas a la luz”²⁸. Juan Calvino sostuvo que Aristóteles era “un hombre de genio y aprendizaje; pero siendo un pagano, cuyo corazón era perverso y depravado, su objetivo constante era enredar y desconcertar la providencia suprema de Dios”²⁹. Incluso Ulrico Zuinglio, en relación a la búsqueda de la Palabra de Dios, señalaba que “todo el sistema filosófico llamado *theologica scholastica* cae al suelo, porque es meramente un sistema desarrollado por el hombre”³⁰.

Considerando el carácter enigmático, ambivalente, e incluso apasionado de los reformadores a la hora de referirse a la filosofía, desvelar la verdadera naturaleza de estas críticas es objeto de debates. Desde una lectura de ruptura y triunfalista, podríamos concebirlas como actos de liberación, en que el cristianismo por fin rompe con la especulación humanista y la superstición medieval. Desde una lectura de continuidad, tradicionalista, las veríamos como eventos que forman parte de una trama mucho más amplia, que se ha venido desarrollando incluso desde antes del Medioevo.

Sea cual fuere la lectura que se adopte, lo curioso es que, por mantener un foco excesivo en narrativas dirigidas mayoritariamente a lo macro, la generalidad (ya sea filosófica, histórica, sociocultural, etc.); ha habido insensibilidad, y hasta ignorancia, ante la especificidad que nos revela la ciencia moderna. Y es esta última, desde la revolución copernicana, la que ha venido apuntando a problemas severos de ciertos esquemas filosóficos, aun muy arraigados en la ortodoxia protestante hoy. Estudiar a fondo estos problemas merece ser tratado con detalle en futuros escritos; mas permítaseme dejar planteados tres, por lo menos para hacer un llamado a la conciencia inicial:

1. Mantener la idea de que Dios opera en y a través de los fenómenos naturales, cuales causas segundas como lo propusiera Tomás de Aquino quien adoptó la teoría de las cuatro causas de Aristóteles. Catástrofes naturales (tsunamis, huracanes, etc.), o incluso, a resultados no beneficiosos de la evolución (tumores malignos, anomalías congénitas, etc.), desafían seriamente este esquema. ¿Es Dios quien, verdaderamente, dirige estos eventos naturales? Y empecemos a entender que apelar al misterio, al carácter inescrutable de Dios, por lo general no es una respuesta satisfactoria – incluso, mucho menos, para quienes sufren las consecuencias de estos males³¹.
2. Concebir la eternidad divina como atemporal, en que Dios conoce nuestro pasado, presente y futuro de forma instantánea. Esta idea se remonta a Boecio, quien se inspiró en el pensamiento platónico. Luego se consolidó en el cristianismo con Agustín y Tomás; los reformadores también la aceptaron. Sin embargo, los hallazgos de la física cuántica y la teoría del caos nos muestran un universo dinámico, realmente abierto a la novedad. Además el Dios que nos enseña la Biblia, no es un ente estático insensible a su entorno cual motor inmóvil aristotélico, sino un Dios que realmente se relaciona con sus criaturas, actúa en la historia, o sea, se temporaliza. ¿Por qué no superar las antiguas visiones de Dios y su relación con el tiempo, que hoy demuestran ser científica y bíblicamente problemáticas? Este problema pareciera ser muy difícil de asimilar y superar, particularmente en algunos círculos reformados. Tradiciones metodistas/wesleyanas, algunos círculos luteranos y anglicanos, e incluso el pentecostalismo, han sido más sensibles, acogiendo teologías abiertas, relacionales, procesuales, o al menos, enfatizando mucho más el carácter escatológico (futurista) de Dios.
3. Mantener una visión dualista del ser humano, conformado por un cuerpo físico y un alma espiritual como entidades o sustancias diferentes. Esta idea se remonta a Platón, posteriormente adoptada por Agustín –no así por Tomás, que era más cercano a la noción Aristotélica del alma como *forma* del cuerpo. Los reformadores se verán influidos, en mayor o menor medida, por el dualismo³². El alma es la sustancia inmaterial, inmortal, que hace “contacto” con Dios, y que puede vivir de forma independiente. El cuerpo físico sería un mero envoltorio. El punto crítico aquí es que, con los avances en las neurociencias, sabemos que lo cognitivo (nuestros pensamientos, imágenes mentales, etc.) depende del cerebro. El dualismo ha tenido muchos problemas con esto, y parece ser que el ser humano se explica mejor desde una perspectiva integral, holística. Esto además, parece ser más consistente con lo que sabemos de la Biblia³³.

¿Qué hacemos entonces con estos desafíos? ¿Estamos dispuestos a caminar, desde una ortodoxa rígida a una heterodoxia flexible? Esto, para tranquilidad de muchos, no implica desconocer las enseñanzas bíblicas – de hecho, les hace mucho más justicia. Pero sí, nos invita a hacer un giro importante y positivo, al reconocer verdaderamente los hallazgos que la ciencia nos entrega de la obra de Dios, su creación. Después de todo, esta renovación, aun inconclusa en el protestantismo, forma parte de una intuición que hace medio siglo

Alfred North Whitehead identificaba:

“Es esta unión de interés apasionado en los hechos detallados, con igual devoción a la generalización abstracta, lo que forma la novedad en nuestra sociedad actual”³⁴.

1. Soy muy consciente del hecho que reducir el surgimiento del protestantismo únicamente al evento histórico en que Martin Lutero clava sus 95 tesis en la catedral de Wittenberg, no es preciso. No obstante, por simplificación, al decir “Reforma protestante” o simplemente “Reforma”, me referiré a la generalidad de movimientos surgidos en el siglo XVI.[☞]
2. MERTON, Robert K. *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England*. Osiris, Vol. 4: 360-632, 1938. Esta tesis fue el resultado de la investigación doctoral de Merton.[☞]
3. Es importante enfatizar que este ethos se expresa más en las cuestiones prácticas de la vida que en el ejercicio intelectual. En palabras de Merton: “Las enseñanzas puritanas dominantes de ese tiempo pueden ser seleccionadas, no desde tratados teológicos esotéricos los cuales no tuvieron influencia directa en la vida social de la época, sino mas bien desde compilaciones de casus conscientiae, sermones y exhortaciones similares, dirigidas principalmente al comportamiento real de los individuos”. MERTON, Robert K. op. cit. pp. 418-419.[☞]
4. Bacon propuso este programa principalmente en su obra magistral [The Great Instauration](#) (La Gran Restauración).[☞]
5. HARRISON, Peter. *The Fall of the Man and the Foundations of Science*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007.[☞]
6. Ver por ejemplo: ESPOZ LE-FORT, Renato. De cómo el hombre limitó la razón y perdió la libertad. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2003. MONARES, Andrés. Reforma e Ilustración: Los teólogos que construyeron la Modernidad. Chile, Editorial Ayún, 2012.[☞]
7. Un trabajo importante es: MERCHANT, Carolyn. *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. New York, Harper & Row, 1989.[☞]
8. Los “latitudinarios” básicamente eran protestantes, moderados, que se ubicaban entre el conservadurismo anglocatólico de la “Iglesia alta”, y el radicalismo calvinista de la “Iglesia baja”. Sus posicionamientos se reflejaban tanto en lo religioso como en lo político.[☞]
9. SHAPIRO, Barbara. Latitudinarianism and Science in Seventeenth-century England. En: WEBSTER, Charles (ed.) *The Intellectual Revolution of the Seventeenth Century*. London, Routledge and Kegan Paul, 1974, pp. 286-316. Esta referencia y la siguiente (nota num. 11), la he localizado a partir del libro HARRISON, Peter. *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.[☞]
10. RABB, T. K. “Religion and the Rise of Modern Science”. En: WEBSTER, Charles (ed.) op. Cit., p. 263.[☞]
11. NAVARRO, Victor. [Los jesuitas y la renovación científica en la España del siglo XVII](#). [online]. *Studia Historica, Historia Moderna* 14: 14-44, 1996. [consulta: 30 de octubre 2017].[☞]
12. SOLÍS, Carlos. [Los cometas contra Copérnico: Brahe, Galileo y los jesuitas](#). *Theoria: Revista de Teoría, Historia y Fundamentos de la Ciencia* 16(41): 353-385, 2001.[☞]
13. HANNAM, James. *God’s Philosophers: How the Medieval World laid the foundations of Modern Science*. UK, Icon Books, 2009. p. 505 (versión epub).[☞]
14. RUSSELL, John L. [Cosmological Teaching in the Seventeenth-century Scottish Universities Part 1](#). *Journal for the History of Astronomy* 5(2): 122-132, 1974.[☞]
15. GUSTAFSSON, Beng. *On Religious and Antireligious Customization of Contemporary Physics*. En: FULLER, Steve, STENMARK, Mikael y ZACKARIASSON, Ulf. *The Customization of Science The Impact of Religious and Political Worldviews on Contemporary Science*. Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2014. p. 104. Aquí se cita el trabajo original: LINDROTH, S. *Svensk lärdomshistoria: Stormaktstiden*. Stockholm, Nordstedt & Söner, 1975. [☞]
16. Un trabajo interesante al respecto, relativamente reciente, es: CAÑIZARES, Jorge. *Nature, Empire and Nation: Explorations of the History of Science in the Iberian World*. Stanford, Stanford University Press, 2006.[☞]
17. Mirar, por ejemplo, el marcador de ciencia, tecnología e industria de la OECD: <http://bit.ly/2hSvqel>.[☞]
18. GREGORY, Brad S. *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*. Cambridge/London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2012.[☞]

19. El año 2010, se dio un interesante intercambio de columnas en el periódico digital “Protestante Digital” sobre este tema, entre una postura triunfalista (César Vidal) y una postura moderada (Pablo de Felipe). Como este tema no pierde contingencia, lo recomiendo. Columna inicial de Vidal: <http://bit.ly/2xGPgw5>. Posteriores réplicas de De Felipe: <http://bit.ly/2h0q7t9> y <http://bit.ly/2lzUnN9>. Preguntas adicionales de X. Manuel Suárez: <http://bit.ly/2yivg7q>, y respuesta final de De Felipe: <http://bit.ly/2iQSo61>. Dos años y medio después, César Vidal elaborará una nueva columna, sin mayor novedad con respecto a la primera: <http://bit.ly/2IB9ea8>.[☞]
20. La Ortodoxia Radical es una escuela teológica surgida en Cambridge, U.K. Fue fundada por teólogos anglicanos, quienes utilizan elementos propios de la filosofía postmoderna para desafiar el paradigma cultural de la Modernidad. MILBANK, John, PICKSTOCK, Catherine y WARD, Graham. *Radical Orthodoxy: A new theology*. London/New York, Routledge, 1999.[☞]
21. ADAMS, Marilyn. *What’s Wrong with the Ontotheological Error?* Journal of Analytic Theology 2: 1-12, 2014. CROSS, Richard. *Where the Angels Fear to Tread: Duns Scotus and Radical Orthodoxy*. Antonianum 76: 7-41, 2001. También he localizado el libro: HORAN, Daniel P. *Postmodernity and Univocity: A Critical Account of Radical Orthodoxy and John Duns Scotus*. Minneapolis, Fortress Press, 2014.[☞]
22. Ver por ejemplo: SOBER, Elliot, *Ockham’s Razors: A User’s Manual*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.[☞]
23. Es incontable las veces que aplicamos la Navaja de Ockham en el día a día. Un supervisor difícilmente le creará a su empleado que ha llegado tarde al trabajo, porque fue raptado por alienígenas. Lo mismo pasaría con una madre que escucha a su pequeño hijo decir que no fue él, sino un duende dibujó en las paredes de la casa. En mayor o menor medida, todos los seres humanos ejercen escepticismo y comparan evidencias/argumentos.[☞]
24. BROOKE, John H. *Ciencia y Religión: Perspectivas históricas*. Madrid, Sal Terrae y Univ. Pontificia Comillas, 2016. pp. 168-189.[☞]
25. BROOKE, John H. *op. Cit.* p. 160.[☞]
26. Gregory, explícitamente nos dice: “Si los partidarios de la Reforma hubiesen sido contenidos y controlados como los valdenses alpinos o los lolardos ingleses a finales del Medioevo, el repudio protestante de las enseñanzas cristianas medievales, incluidas las que estaban relacionadas con la sacramentalidad, pudiesen no haber importado demasiado. Pero a diferencia de las herejías medievales, la Reforma se extendió de forma explosiva a principios de la década de 1520” GREGORY, Brad S. *op.cit.* p. 43.[☞]
27. ALLEN, Phyllis. [Scientific Studies in the English Universities in the Seventeenth Century](#). JHI 10: 238, 1949.[☞]
28. LUTERO, Martin. *Disputación en contra de la Escolástica*. Tesis 50.[☞]
29. CALVINO, Juan. *Comentario de los Salmos*. Salmo 107: 42-43[☞]
30. BROMILEY, G. W. *Zwingli and Bullinger: Of the Clarity and Certainty of the Word of God. The Library of Christian Classics, Cambridge University Press, 1953 [1522] p. 89.*[☞]
31. En esta misma revista, este tema lo traté hace poco más de cinco años: MORALES, Manuel D. [¿Cómo opera Dios en el mundo? Perspectivas tradicionales](#). Revista RYPC, Nat. y Tras. 3 de mayo , 2012. MORALES, Manuel D. [¿Cómo opera Dios en el mundo? Perspectivas contemporáneas](#). Revista RYPC, Nat. y Tras. 6 de septiembre, 2012.[☞]
32. Calvino es un ejemplo significativo, ya que piensa que el ser humano es “bipartito” (cuerpo y alma). Después de la muerte y la desintegración del cuerpo físico, el alma seguiría consciente, en la presencia de Dios, hasta retornar nuevamente a su cuerpo, ya transformado, en la Resurrección. Lutero, por otro lado, es un caso excepcional en su época, ya que sostuvo que el ser humano es “tripartito” (cuerpo, alma y espíritu); no obstante, esta división al final desemboca en un dualismo, concibiendo al hombre como una paradoja entre la “carnalidad” y la “espiritualidad”.[☞]
33. Un buen documento introductorio es JUDGE, Stuart J. [¿Nada más que un montón de neuronas?](#) Documento Faraday num. 16. Faraday Institute, traducido por el Centro de Ciencia y Fe, España.[☞]
34. WHITEHEAD, Alfred North. *Science and the Modern World: Lowell Lectures, 1925*. New York, Pelican Mentor Books, 1948. p. 3.[☞]