



# La muerte, el cuerpo y el inicio de la Modernidad

## *Death, body and the beginning of Modernity*

**Alejandra Martínez Cánchica**

Universidad Francisco Marroquín

alejandramartinez@ufm.edu

**Resumen:** Examinaremos el cambio de mentalidad que ocurrió entre los siglos XIV y XV en torno al abandono de la idea de trascendencia y de inmortalidad del alma, propias del *ethos* medieval; por una creciente preocupación por la muerte, la corrupción del cuerpo y la importancia de la vida terrena como plano de autorrealización individual, que finalmente daría paso a la Modernidad.

**Palabras clave:** modernidad, secularismo, racionalismo, cristianismo

**Abstract:** We will examine the shift that occurred between the fourteenth and fifteenth centuries regarding the abandonment of the idea of transcendence and soul immortality, typical of the medieval *ethos*; for a growing concern on death, the corruption of the body and the importance of earthly life as a realm of individual self-realization, which would finally give birth to Modernity.

**Key words:** Modernity, Secularism, Rationalism, Christianity

*Estaban los tenidos por dichosos, emperadores, reyes, pontífices:  
desnudos, miserables e indigentes.  
¿En dónde los honores y riquezas,  
las gemas y los cetros, las coronas,  
los vestidos de púrpura y las mitras?  
Infeliz el que espera en lo terreno (pero ¿quién no lo hace?)  
y si se encuentra al final engañado, lo merece.  
¡Oh ciegos! ¿De qué sirve luchar tanto?  
Francesco Petrarca. *El triunfo de la muerte* (1370 aprox.)*

*La mort le fait fremir, pallier  
Le nez courber, les veines tendre,  
Le col enfler, la chair mollir  
Joinctes, es nerfs croistre el estendre  
Francois Villon. *Testamento* (1461)*

Filósofos e historiadores por igual han rastreado los orígenes de la Modernidad en el quiebre filosófico y cultural del siglo XIV que se produce como reacción a la Escolástica y al debilitamiento del poder político de la Iglesia frente a poderes estatales emergentes<sup>1</sup>. Esta crisis y ruptura fue en esencia de carácter cultural y doctrinal (aunque también tuvo manifestaciones políticas, sociales e incluso estéticas) y autores como Michael Allen Gillespie han sostenido que fue consecuencia de la tensión que surge de la «amalgama» entre la fe cristiana y el racionalismo neoplatónico que elaboró la filosofía agustiniana en el siglo V y que, por pocos siglos, el tomismo escolástico resolvería planteando la existencia de universales:

For all of its magnificence, the cathedral of scholastic thought depended on the delicate counterbalancing of Christian belief and pagan rationalism, and it was the instability of this relationship that brought it down (Gillespie, 2008, p. 20)

Historiadores como Ruggiero Romano y Alberto Tenenti sitúan este período, además, como el comienzo de la «cultura laica», que es uno de los fundamentos esenciales de la Modernidad, aunque mucho antes del siglo XIV surgieron manifestaciones de laicidad en el mundo cristiano que podemos observar, por ejemplo, en la pervivencia del estudio del derecho romano y romanista (Martínez Cánchica, 2019).

---

<sup>1</sup> El antecedente inmediato entre este choque político entre el poder estatal y el eclesiástico se encuentra en la llamada *Querrela de las investiduras*, que fue un enfrentamiento entre papas y emperadores del Sacro Imperio Romano Germánico entre los siglos XI y XII por la autoridad en los nombramientos en la Iglesia católica.

... a partir de mediados del siglo XIV, aproximadamente, y, sin duda, antes de la segunda mitad del siglo siguiente, surgen en casi toda Europa, toman relieve y adquieren proporciones a veces ya notables una cultura distinta de la escolástica y clerical, una sensibilidad que no puede llamarse ya cristiana. (Romano y Tenenti, 1980, pp. 104-105)

Además, durante ese período, el mundo cristiano mediterráneo presenció rupturas y transformaciones en su propio seno doctrinal siendo una de las más importantes la aparición del nominalismo de Guillermo de Occam (que daría origen al racionalismo y el empirismo modernos), pero no menos importante, también lo es la aparición de herejías como el catarismo, el milenarismo, y el resurgimiento de otras que databan de los tiempos del Bajo Imperio romano, como el pelagianismo, el arrianismo, etc.

Por otra parte, desde el punto de vista histórico, tenemos transformaciones políticas, jerárquicas y geográficas que de alguna forma inauguraron y dieron origen una nueva era para el mundo occidental: la peste negra, la guerra de los Cien Años, la pequeña edad de hielo, el cisma de occidente (o de Aviñón), la ya mencionada revolución nominalista, fueron hitos que terminarían por «sepultar» el mundo cristiano que comenzó con la caída del Imperio romano de Occidente un milenio antes, en el siglo III, y que la historiografía ha denominado Edad Media.

## **El comienzo de la preocupación por el cuerpo y la vida terrena**

Desde el punto de vista cultural, estético y de la sensibilidad cristiana también en el siglo XIV encontramos una ruptura con el mundo cristiano-medieval cuando comienzan a aparecer cada vez más representaciones del martirio corporal (Eco, 2007, pp. 43-72) y de la muerte desde una preocupación hacia la vida terrenal y no ya desde una idea de trascendencia.

En ese sentido, se observa un abandono a la preocupación por el alma humana y su inmortalidad, que es una idea que data de tiempos de la antigüedad clásica y del pensamiento helenístico en la Alta Edad Media, y que desarrollaría extensamente san Agustín en todo su pensamiento:

Preguntas qué es el alma, te complaceré fácilmente; pues a mi parecer es una substancia dotada de razón destinada a regir el cuerpo. (Hipona De, trad. 1951c, XIII, 22) 14. Ésta [sic] es la definición del alma que proporciona san Agustín en el *De quantitate animae*. (Saeteros Pérez, 2013, p. 191)

Esta es una idea capital, ya que el alma es aquella destinada a «regir el cuerpo», es decir, el cuerpo está subordinado completamente al alma y no tiene una

preponderancia para el desarrollo de la vida plena, porque la vida plena es la del más allá: la vida eterna. En otra de sus obras más destacadas, *De immortalitate animae*, san Agustín prueba entonces que el alma es inmortal por su capacidad de entender entes inalterables o verdades eternas (episteme) y también por su razonabilidad y por su carácter vital, que es lo que da vida y movimiento al cuerpo. Por esta razón, lo que es vida en forma sustancial, no puede dejar de serlo y, por ende, es vida inmortal.

En ese sentido, en la mentalidad medieval, al ser la vida eterna la única vida importante, la vida terrena debía estar exclusivamente encaminada hacia un propósito trascendental. La vida en este plano terreno era una buena vida solo si se la dotaba de un sentido superior. De hecho, la idea de morir por un propósito trascendental, combatiendo en la guerra, o sacrificar la vida por otro, era considerada la máxima expresión de valor, arrojo y heroísmo. De allí tenemos el ejemplo de otra manifestación de esta visión de trascendencia del espíritu medieval, que es el ideal caballeresco, el cual también fue durante esta época, el paradigma por excelencia de la belleza, la virtud y la utilidad (Huizinga, 1994, p. 181).

Es así como en el quiebre cultural del siglo XIV también comienza a debilitarse el ideal caballeresco y ocurre un cambio radical: empieza a cobrar fuerza el ideal de la vida tranquila y pastoril, el elogio de la vida burguesa, simple y longeva, frente a la gloria de la guerra cruel y peligrosa (Huizinga, 1994, p. 182). Comienza a extenderse la afirmación de que mientras un trabajador sencillo puede sobrevivir a cuatro reyes, el guerrero es difícil que llegue a viejo. Se trata de los remotos antecedentes de la mentalidad burguesa moderna. De hecho, a partir de este momento incluso en la nobleza comenzaron a aparecer estas representaciones idealizadas de la vida pastoril:

La imagen del príncipe como pastor y del pueblo como su rebaño habíase impuesto ya al espíritu por otro lado: en las descripciones de la forma primitiva del Estado hechas por los padres de la Iglesia. Como pastores habían vivido los patriarcas. La justa autoridad, tanto temporal como espiritual, no era un imperar, sino un apacentar. (Huizinga, 1994, p. 189)

La idea de vida trascendente, de ideal divino, heroico y extraordinario, de sentido superior, paulatinamente va a comenzar a ser reemplazada por un acento cada vez más marcado en el mundo terrenal y en el cuerpo. De manera que la vida ya no es «una mala noche en una mala posada», como dijo santa Teresa del Ávila, ni un mero tránsito hacia la vida eterna (que es la verdadera vida), sino que va a pasar a ser una esfera de realización individual de los goces y deseos mundanos.

Otro ejemplo interesante y muy claro de ese quiebre en la sensibilidad cristiana es la aparición, cada vez más frecuente entre los siglos XIV y XV, de

representaciones de la Pasión de Cristo que mostraban su mortificación corporal, flagelado, ensangrentado, agonizante, coronado en espinas; de una forma cada vez más gráfica y dramática, alejada de la representación de la crucifixión evocada solamente en el símbolo abstracto de la cruz; o en las representaciones iconográficas idealizadas más típicas de la Alta Edad Media como la de Jesús impartiendo la bendición o la del Buen Pastor, que lo representaban en su dimensión más divina que humana. De allí en adelante se inauguraría una suerte de «estética del dolor» que continuará hasta nuestros días:

De este modo la imagen del Cristo doliente pasará también a la cultura renacentista y barroca en un *crescendo* de *erótica del dolor*, en el que la insistencia en el rostro y en el cuerpo divino atormentado por los sufrimientos se moverá en los límites de la complacencia y de la ambigüedad. (Eco, 2007, p. 49)

Este desvío de la sensibilidad bajomedieval es bastante representativo y paradigmático en las expresiones artísticas de la época:

El espíritu del hombre medieval, enemigo del mundo siempre, se encontraba a gusto entre el polvo y los gusanos. En los tratados religiosos sobre el menosprecio del mundo estaban conjurados ya todos los horrores de la descomposición. Pero la pintura de los detalles de este espectáculo sólo [sic] viene más tarde. Sólo [sic] hacia fines de siglo XIV se apoderan las artes plásticas de este motivo. (Huizinga, 1994, p. 197)

Muchos historiadores ubican las causas de este viraje estético hacia la caducidad de la vida y la descomposición corporal, a las secuelas psíquicas que dejó la peste negra y la guerra de los Cien Años en Europa, pero también desde la historia económica se ha aportado la tesis de que el origen en ese cambio de mentalidad pudo deberse también a la progresiva prosperidad económica que comenzaron a experimentar varias ciudades producto del drástico descenso demográfico y de la aparición de la sociedad comercial de valores burgueses. Básicamente, cuando se generan excedentes o ganancias se le da preferencia al consumo presente y a la gratificación, por una parte, y por otra, se alarga el horizonte temporal y también se puede planificar la vida y el futuro.

Esta puede ser una explicación muy economicista, pero ciertamente expone la principal transformación social previa a la Modernidad: el acento en el mundo terrenal, en el destino del cuerpo, en la corrupción de lo que antes solía ser bello y rebosante; en detrimento del alimento del alma y la aspiración a la vida eterna: «Es como si el espíritu medieval en su última época no hubiese sabido contemplar la muerte desde otro punto de vista que el de la caducidad exclusivamente» (Huizinga, 1994, p. 195). Prosigue: «El espíritu que habla aquí es en el fondo un espíritu materialista, que no podía librarse de la idea del cuerpo» (Huizinga, 1994, p. 202) que no podía tolerar la idea de caducidad de

la belleza sin dudar de la idea de belleza misma, de allí también el alto valor que, a partir de esta época, se le da en el mundo católico a la incorruptibilidad y conservación del cadáver de algunos santos. Se trata pues del entierro [nunca mejor dicho] del hombre medieval y del nacimiento del hombre moderno.

Para Huizinga, la muerte será una obsesión bastante insistente a lo largo del siglo XV, recordemos también, por ejemplo, las representaciones a la *danza macabra* o *danza de la muerte*, cuyo tema era el carácter igualador y universal de la muerte, y que tuvo diversas manifestaciones y representaciones, desde las artes plásticas y los grabados, la poesía y la música, hasta la danza. La *danza de la muerte* era también una sátira social, ya que la muerte, usualmente representada en un horrendo esqueleto, invita a bailar por igual al papa, al rey, al noble, al jornalero, al monje, al niño y a todas las clases y condiciones sociales que existen. La muerte es un elemento igualador común a toda la humanidad y demás seres vivientes.

Adicionalmente, es posible que en este momento se encuentre también la ramificación por toda Europa (y posteriormente América) de la celebración del día de los fieles difuntos el 1 y 2 de noviembre, que si bien tiene sus orígenes en la Europa bajomedieval —concretamente en el milenarismo hacia el siglo XI—, quizás en este período que estamos analizando entre los siglos XIV y XV, la celebración se haya extendido y haya sido cada vez más aceptada por la Iglesia como una celebración de la religiosidad popular.

## El arte de morir

De esta fuerte preocupación por la muerte y presunción de salvación, en esta época surge una obra titulada *el Arte de morir*, o *Ars moriendi*, conformada por varios opúsculos y varios autores, que, al igual que *La danza de la muerte*, tiene gran difusión en Alemania, Francia, España e Italia y realmente en el resto de toda Europa, gracias a la amplísima expansión de la imprenta y del grabado.

Probablemente, el primer *Ars moriendi* del que se tiene noticias fue un manuscrito alemán del siglo XV que se recopiló en latín y fue traducido en varios países de Europa, alrededor de 1440. La versión más antigua al castellano de la que se tiene conocimiento se titula *Breve tractado muy bueno y provechoso de arte y forma de bien morir*, y no tiene fecha precisa, pero se presume que puede datar de finales del siglo XV. Luego hay otra obra titulada *Arte y doctrina de bien morir*, que data de 1478. De allí en adelante, se puede encontrar una efervescencia del opúsculo por todo el reino de España, que siempre solía venir acompañado de una serie de grabados cuya iconografía representaba al moribundo en su lecho de muerte siempre atrapado entre las tentaciones del demonio y los consejos del ángel de la guarda, escena que, por cierto, incluso hasta hoy en día sigue siendo profusamente representada en la cultura popular. En ese sentido, el contenido de la obra:

Trataba las tentaciones, cinco en número, con que el demonio tiende asechanzas al moribundo: la duda en la fe, la desesperación por sus pecados, la afección a sus bienes terrenos, la desesperación por su propio padecer; finalmente, la soberbia de la propia virtud. (Huizinga, 1994, p. 208)

Es probable que el éxito editorial y didáctico en que se convirtió el *Ars moriendi*, se debió a que era un texto muy breve y divulgativo que prácticamente extraía frases cortas de la Biblia o de los padres de la Iglesia y con ilustraciones, que las grandes masas analfabetas pudieran comprender.

En ese sentido, en muchas de estas representaciones no encontramos una idea de consuelo ante la muerte, o de la muerte como término del sufrimiento para alcanzar el ansiado reposo, o el descanso eterno; sino más bien se representa a la muerte como un mal en sí mismo y se entiende su cercanía como fuente de espanto y preocupación, lo cual demuestra —paradójicamente— un apego sin precedentes a los bienes y goces terrenales.

plasman una práctica para el bien morir, redactando con tal objeto plegarias, describiendo las tentaciones a las que el creyente debe resistir y la forma en que debe vencerlas. Pero sobre todo, la muerte es presentada como el acontecimiento central en la vida del cristiano, como el único momento verdaderamente decisivo para su salvación y, progresivamente, como la inspiradora y guía admonitoria de la conducta. (Romano y Tenenti, p. 90)

En palabras de Romano y Tenenti, el *Arte de morir* es un género literario en sí mismo y es fenómeno bastante sintomático del cambio de mentalidad de una época donde se asienta la creencia de que el alma que hay que salvar pertenece al «más allá» y que esa alma tiene una importancia mucho menor en el mundo terrenal y cotidiano. Aunque en apariencia el *Arte de morir* pareciera exaltar cierto ascetismo y penitencia, realmente es la forma laxa y pedagógica (y hasta ritualista y burocrática) en que la Iglesia evidencia el declive de las creencias. En ese sentido, la Iglesia del siglo XIV y XV se conformaba con que el cristiano viviera a su gusto en el mundo terrenal y en sus ocupaciones mundanas, pero recordando que existía un «más allá» y que lo aconsejable era que se preparara lo mejor posible acumulando una serie de méritos para ese tránsito. Así las cosas:

El pensamiento religioso de la última Edad Media sólo [sic] conoce los dos extremos: la lamentación por la caducidad, por el término del poder, de la gloria y del placer, por la ruina de la belleza, y el júbilo por el alma salvada en la bienaventuranza. Todo lo que hay en el medio permanece silenciado. (Huizinga, 1994, p. 212)

Para la vivencia del cristianismo en esta época era indispensable arrepentirse antes de abandonar esta vida mediante la confesión. Por esta razón:

La vida se convierte en el polo dramático de gran parte de la creencia religiosa, casi el único acto de verdadera expiación y de verdadero temor después de una vida inconscientemente liberada. (Romano y Tenenti, p. 89)

Para el fiel, era más importante la preocupación por el paso de un mundo al otro, que la preocupación por alcanzar la gracia de Dios en vida a través de un comportamiento moral y virtuoso. Inusitadamente esto comenzaría a provocar un alejamiento de las creencias y de la idea de trascendencia o de sentido superior al plano terrenal. La existencia cotidiana perdía cada vez más su propósito espiritual y sustancial.

Esta fue la forma pragmática en la que la Iglesia respondió a las demandas y exigencias de su feligresía en pleno cambio de mentalidad entre un siglo y otro, acaso porque también esta se hallaba carente de una renovación moral y mucho más preocupada de la consolidación de su poder económico y político. De manera que ese nuevo giro hacia la vida terrenal y el viraje que tomaría la muerte (ahora vista como una preocupación angustiosa), propició prácticas sociales y económicas que el estamento eclesiástico de alguna forma explotó en lugar de combatir:

*other similar traditional elements had been combined with a via moderna theology that gave precedence to works over faith, countenanced the sale of indulgences.* (Gillespie, p. 131)

El acento en la vida terrenal y el declive de las creencias que se vivieron entre los siglos XIV y XV, también se manifestó en la propia administración eclesiástica con la práctica cada vez más extendida de la simonía, que es la venta de cargos e influencias dentro de la propia institución, pero interesadamente, también en la venta de indulgencias a los fieles, que buscaban desesperadamente expiar sus pecados mundanos para acceder a la salvación. Para el cristiano era más importante la gratificación en el mundo terreno e igualmente el acceso a la «vida eterna» estaría asegurado con la compra de una indulgencia.

Con el paso de los siglos, el énfasis en la vida terrena y en la gratificación de los actos mundanos (lo que muchos llaman el *hybris* moderno), no se ha mantenido estática y monolítica y se puede resumir en la idea del *carpe diem et memento mori* (cosecha el día y recuerda que morirás pronto). Sin embargo, paradójicamente, la preocupación angustiosa por la muerte no se manifiesta hoy en el interés por la corrupción y descomposición del cuerpo, sino (por el contrario) en una fuerte pulsión de vida exteriorizada en un culto a la juventud, a la salud, a la belleza, al crecimiento personal y al bienestar.

Regresando al siglo XIV, podemos ubicar también en esta época, y derivado de este cambio de mentalidad hacia los asuntos mundanos y terrenales, la llamada emergencia del individuo o del «yo», que es una idea profundamente moderna, y cuyos orígenes se encuentran en la obra de Francesco Petrarca. Precisamente, el pensamiento de Petrarca es también una respuesta a la crisis y ruptura que se está viviendo entre los siglos XIV y XV en el que la estabilidad cultural y política de Europa se derrumba y ante ese mundo en ruinas, el único refugio y consuelo pasa a ser la individualidad y el «yo»:

*He finds an answer to this crisis in a vision of man as a finite individual capable of self-mastery and self-perfection. However, for Petrarch such self-mastery is only possible outside of political life. At its foundations, the modern notion of the individual and thus the modern age is intensely private and apolitical.*  
(Gillespie, p. 47)

Para Petrarca, los seres humanos debían tener un propósito moral y debían desear alcanzarlo a través de una especie de «individuación» de sí mismos. En ese sentido, el individuo debía encaminarse hacia la búsqueda del bien. «*For Petrarch, all moral questions thus go back to self-knowledge, and all human history is a study of human biography*» (Gillespie, p. 52).

De allí los orígenes del interés moderno en «hacerse a sí mismo», «autorrealizarse» y «autoperfeccionarse», es en cierta manera una especie de *individualismo prometéico* (Gillespie, p. 71), que se inauguraría en el humanismo y que moldearía una idea radicalmente distinta de libertad (libertad positiva), entendida ahora como «capacidad» de ejercer la «voluntad», capacidad de acción o, como lo expresaría Isaiah Berlin, «el deseo de todo hombre de ser su propio amo».

Sobre este punto, algunos pensadores afirman que con el humanismo del siglo XV hubo una suerte de «resurgimiento» del epicureísmo y de cierto hedonismo que proponía colocar al hombre en el centro del mundo, en lugar de Dios, y la exaltación de las capacidades humanas para alcanzar la salvación. Y el problema es que, al colocar al hombre como centro del mundo, se renuncia a ese límite superior que era dado por la Ley Natural (o por Dios):

Esto que por conveniencia he llamado el Tao, y que otros llaman Ley Natural o Moral Tradicional o los Cinco Principios de la Razón Práctica, no es uno entre una serie de posibles sistemas de valor. Es la única fuente de todos los juicios de valor. Si se rechaza, se rechaza todo valor. Si se conserva algún valor, se conserva todo él. El esfuerzo por refutarlo y levantar un nuevo sistema de valores en su lugar es contradictorio en sí mismo. Nunca ha habido, y nunca habrá, un juicio de valor radicalmente nuevo en la historia del mundo. Los que pretenden presentarse como nuevos sistemas o (como ahora los llaman) «ideologías», consisten todos ellos en fragmentos del Tao, sacados

arbitrariamente del contexto de su totalidad para luego inflarlos hasta la locura como elementos aislados, pero siguen debiendo única y exclusivamente al Tao la validez que poseen. (Lewis, 2016, p. 55)

No solamente eso, Petrarca también «aterriza» el pensamiento a la realidad concreta y se aleja de las discusiones teológicas-filosóficas que la escolástica que no abordaban «el mundo real». Aquí tenemos la misma idea, de nuevo, poderosamente moderna de es que el mundo terrenal, la realidad concreta, lo único que importa:

*Like many of his time he was fed up with what seemed to be an interminable squabbling about matters distant from reality in terminology that was impossible to understand. Theology, he felt, was becoming increasingly distinct from piety, and, with its abstract language and technical terms, it had moved as far as possible from anything that might actually persuade or inspire ordinary human beings. (Gillespie, p. 50)*

Este es precisamente el comienzo del humanismo, el deseo de influir en la realidad a través de la razón y de dotar de un fundamento moral, político y secular a la sociedad, una vez abandonada la idea de trascendencia dada por la creencia en Dios.

El problema es que esta transformación de la idea de trascendencia no va a estar exenta de tensiones profundas que no van a hallar resolución, sino que más bien va a ser la permanente contradicción del hombre moderno, del que Nietzsche va a postular su degeneración:

En otro tiempo la gente sacrificaba a su dios seres humanos, acaso precisamente aquellos a quienes más amaba [...] Después, en la época moral de la humanidad, la gente sacrificaba a su dios los instintos más fuertes que poseía, la «naturaleza» propia [...] Finalmente, ¿qué quedaba todavía por sacrificar? ¿No tenía la gente que acabar sacrificando alguna vez todo lo consolador, lo santo, lo saludable, toda esperanza, toda creencia en una armonía oculta, en bienaventuranzas y justicias futuras?, ¿no tenía que sacrificar a Dios mismo y, por crueldad contra sí, adorar la piedra, la estupidez, la fuerza de la gravedad, el destino, la nada? Sacrificar a Dios por la nada –este misterio paradójico de la crueldad suprema ha quedado reservado a la generación que precisamente ahora surge en el horizonte: todos nosotros conocemos ya algo de esto. (Nietzsche, 1979, p. 81)

Paradójicamente, este hombre moderno pragmático, de valores burgueses y vida tranquila, que le ha proporcionado al mundo el mayor bienestar material y prosperidad de su historia; es también un hombre arrojado a la intemperie del mundo, carente de referentes y que (en la mayoría de los casos) es incapaz

de encontrar refugio en sí mismo<sup>2</sup> (a la manera en que le hubiese gustado a Petrarca, o incluso a Nietzsche). De hecho, el hombre moderno necesariamente va a ser incluso más proclive a ceder ante cualquier sistema que le explique el mundo, a una idea que le prometa una totalidad, un absoluto y de allí tenemos el surgimiento de los males contemporáneos de las ideologías y las religiones seculares.

## Referencias

Eco, U. (2007). *Historia de la fealdad*. Mondadori.

Gillespie, M. A. (2008). *The theological origins of modernity*. University of Chicago Press.

Huizinga, J. (1994). *El otoño de la Edad Media*. Alianza Editorial.

Lewis, C. S. (2016). *La abolición del hombre*. Harper Collins en Español.

Martínez Cánchica, A. (2019). «La excepcionalidad europea: el derecho romano y romanista en la era cristiana como fundamento de la separación moderna entre Iglesia y Estado». *Fe y Libertad* 2. (1): 107-115.

Nietzsche, F. (1979). *Más allá del bien y del mal*. Alianza Editorial

Romano, R. y Tenenti, A. (1980). *Los fundamentos del mundo moderno*. Siglo XXI Editores España.

Saeteros Pérez, T. (2013). «Por mi alma subiré a Dios. El concepto de alma de san Agustín de Hipona». *Civilizar* 13 (25): 189-210. Enlace en: <https://revistas.usergioarboleda.edu.co/index.php/ccsh/article/view/138/128>

---

<sup>2</sup> Más que hombre moderno, que bien puede ser un ilustrado, nos referimos realmente es a su «degeneración». Lo que para Arendt sería un «animal laborans» o lo que para Ortega y Gasset sería un «hombre-masa».