

“*Rerum vel dictu obscenarum*” *De subventione pauperum* y las ambivalencias de las narrativas humanitarias de la modernidad temprana

Recibido: 14/09/2021 | Revisado: 30/01/2022 | Aceptado: 23/02/2022

DOI: 10.17230/co-herencia.19.36.6

Luis Fernando Restrepo*

lrestr@uark.edu

Resumen En este ensayo se examina el tratado *De subventione pauperum* (*El socorro de los pobres*, 1526) del humanista Juan Luis Vives como una narrativa humanitaria de la modernidad temprana. De forma contradictoria, el plan para auxiliar a la población indigente presenta una visión despectiva de la pobreza que refleja las contradicciones del proyecto civilizador del humanismo cristiano renacentista y revela las biopolíticas del naciente Estado moderno y la razón imperial humanitaria. En el primer apartado se analiza el tratado como una narrativa humanitaria, prestando atención al papel de las emociones en la interpelación al lector, especialmente la ambivalente presencia del discurso del asco -un aspecto poco explorado en el humanitarismo-. En el segundo apartado se examina el plan para regular la caridad pública y controlar a la población indigente en relación con las nuevas formas de gobernabilidad de la modernidad temprana, en diálogo con los aportes de Foucault en cuanto al surgimiento de lo que en la época se entendía por “la policía”, una serie de tecnologías del poder para regular la vida y el trabajo de la población en conjunto. El estudio se centra en las contradicciones internas de las narrativas humanitarias a partir del análisis del texto de Vives.

Palabras clave:

Afectos, biopolíticas, humanismo cristiano, narrativas humanitarias, pobreza.

* Universidad de
Arkansas, Estados
Unidos. ORCID: 0000-
0003-2172-1045

“Rerum vel dictu obscenarum”
***De Subventione Pauperum* and the**
Ambivalence of the Humanitarian
Narratives of Early Modernity

Abstract This essay examines the *De Subventione Pauperum* treatise (*On Assistance to the Poor*, 1526) by the humanist Juan Luis Vives as a humanitarian narrative of early modernity. Contradictorily, the plan to help the indigent population presents a derogatory view of poverty that reflects the inconsistencies of the civilizing project of Renaissance Christian humanism and reveals the biopolitics of the nascent modern state and humanitarian imperial reasoning. The first section analyzes the treatise as a humanitarian narrative, with special focus on the role of emotions in the interpellation of the reader, especially the ambivalent presence of the discourse on disgust—an aspect little explored in humanitarianism. The second section examines the plan to regulate public charity and control the indigent population in relation to the new forms of governance of early modernity, based on Foucault’s contributions on the emergence of what was understood at the time as “the police,” a series of technologies of power to regulate the life and work of the population as a whole. The study focuses on the internal contradictions of humanitarian narratives based on the analysis of Vives’ text.

Keywords:

Affections, biopolitics, Christian humanism, humanitarian narratives, poverty.

Radicado en los Países Bajos, en 1526 el humanista valenciano Juan Luis Vives (1493-1540) dedicó a los burgomaestres de Brujas el tratado *De subventione pauperum. Sive de humanis necessitatibus libri II* (*Sobre el socorro de los pobres o sobre las necesidades humanas, dos libros*), el cual proponía regular la mendicidad y auxiliar a los pobres de la ciudad.¹ Este proyecto humanitario, sin embargo, tenía una relación bastante contradictoria con la población vulnerable que buscaba socorrer:

¹ Proveniente de una familia de judíos conversos duramente azotada por la Inquisición, Vives se fue a continuar sus estudios en París en 1509, y hacia 1514 se trasladó a Brujas y luego a Lovaina. Colaboró con Tomás Moro y Erasmo y su obra fue ampliamente difundida en su época (cfr. González, 2008; Noreña, 1970). *De subventione* fue escrito por pedido de Louis de Flanders, señor de Praet, administrador (*baljuw*) de Gante y Brujas y embajador de Carlos V en Inglaterra. Sobre el tratado de Vives, véase: Bonefant (1926), Bataillon (1952), Fantazzi (2008), Michielse y Krieken (1990). Sobre las circunstancias históricas de Brujas en la época del tratado, véase Martens *et al.* (1998).

Quale est enim ut in unoquoque templo, cum festum est sollemne ac celeberrimum, tum maxime penetrandum sit in aedem inter duas acies morborum, vomicarum, ulcerum et ceterarum rerum vel dictu obscenarum, haec una sit pueris, puellis, senibus, gravidis via? [¿Cómo resulta, en efecto, el hecho de que, cuando hay una fiesta solemne y muy concurrida en cualquier templo, entonces sobre todo haya que penetrar en él en medio de dos filas de enfermedades, llagas, úlceras y demás males repugnantes incluso de nombre, y que este sea el único camino para niños, niñas, ancianos y mujeres embarazadas?] (Vives, 2002, p. 90; 2004, p. 133).²

Es significativo que el escritor humanista ubicara en los lugares sagrados de la ciudad el temor al contagio de las enfermedades que portaba una población flotante, y que la población vulnerable no fueran los indigentes sino “la gente de bien”: las señoras, los niños y los ancianos. En contraste, a los mendigos parados frente a las puertas de las iglesias no los describe como individuos sino como dos filas de infecciones, llagas y otras cosas tan repugnantes que no se podían nombrar: “*duas acies morborum, vomicarum, ulcerum et ceterarum rerum vel dictu obscenarum*”.

En este ensayo veremos que esta visión despectiva de la pobreza reflejaba las contradicciones del proyecto civilizador del humanismo cristiano renacentista y revelaba las biopolíticas (Foucault, 2006) y necropolíticas (Mbembe, 2019) del naciente Estado moderno y la razón imperial humanitaria: quién *vive* y quién *muere* es lo que está en juego en *De subventione*. La muerte de los mendigos no es la preocupación primordial, sino cómo estos ponen en riesgo mortal a los “ciudadanos de bien”. Partimos de las reflexiones de Didier Fassin (2011) y otros autores que ven el humanitarismo como un nuevo lenguaje de control de la población con un alcance global, basado en la universalización del sentido del dolor y la compasión cristiana. Por ejemplo, en *Humanitarian Reason*, Fassin afirma que “*On both the national and international levels, the vocabulary of suffering, compassion, assistance, and responsibility to protect forms part of our political life*” (2011, p. 2). Desde la filosofía, en su ensayo sobre el perdón, Derrida (2001) examina el sentido abrahámico de la culpa que subyace

² En este ensayo las citas en latín provienen de la edición crítica de Matheussen, Fantazzi y De Landtsheer (Vives, 2002); la versión al castellano es de Francisco Calero (Vives, 2004), reproducida en la Biblioteca Valenciana Digital.

en el discurso de las comisiones de la verdad y la reconciliación, como el *Apartheid* sudafricano, que involucraba el sometimiento de sociedades no cristianas. Como resultado, en los gestos del perdón de los victimarios sudafricanos, el proyecto evangelizador persiste en el discurso “secular” de los derechos humanos (Derrida, 2001, p. 32). Se universaliza así el sentido cristiano de la compasión por el otro. El humanismo cristiano renacentista es una etapa clave en esa universalización de la compasión cristiana, la cual acompaña la expansión imperial europea en el siglo XVI.

En la primera parte del ensayo analizaremos el tratado *De subventione pauperum* como una narrativa humanitaria y nos enfocaremos en el papel de las emociones en la interpelación al lector, prestando atención a la ambivalente presencia del discurso del asco, un aspecto poco examinado en los estudios sobre el humanitarismo.³ En la segunda parte nos enfocaremos en la visión de la pobreza en el tratado y su relación con las nuevas formas de gobernabilidad de la modernidad temprana, en diálogo con los aportes de Foucault en cuanto al surgimiento de lo que en la época se entendía por “la policía”, una serie de medidas para regular la vida y el trabajo de la población (Castro, 2019; Foucault, 2006). Sin embargo, el humanismo cristiano que informa el plan de asistencia social de Vives no permite una distinción clara entre el poder pastoral y el poder policial de Foucault, y tampoco la cultura política señorial de pequeñas ciudades como Brujas puede equipararse al de las ciudades italianas que inspiraron la conceptualización de la razón de Estado de Giovanni Botero, que fundamenta la argumentación foucaultiana.

Este estudio busca aportar a una mayor comprensión del género de las narrativas humanitarias y cómo estas forman parte de las nuevas tecnologías del poder de la modernidad temprana. Aunque nos enfocamos en un texto del siglo XVI, humanitario “*avant la lettre*”,

³ Aunque el término humanitarismo adquiere su sentido actual en el último siglo, “compasión de las desgracias de otras personas”, según el Diccionario de la Real Academia Española (2014), en el siglo XIX tenía el sentido peyorativo de una sensibilidad excesiva hacia los criminales y los pobres, como lo documenta el *Oxford English Dictionary*, en artículo del *Tait's Edinburgh Magazine* del 4 de febrero de 1850, en el cual se condenaba “*The puerile whimpering of an effeminate humanitarianism*” (OED, 3ª Edición, 2009, reproducida en línea, marzo 2022). El sentido peyorativo de este término también se encuentra en el francés del siglo XIX.

más que una mirada al pasado, se espera que este ensayo posibilite aproximaciones críticas a las campañas humanitarias de nuestra época y nos ayude a formular una solidaridad poshumanitaria.

La figura del pobre en la modernidad temprana

Para comenzar, es preciso tener en cuenta que *De subventione* no es un texto aislado, sino que hace parte de una profunda transformación social de la sociedad europea, la cual incluía nuevas formas de entender la pobreza. Por ejemplo, en este proceso los indigentes dejan de ser percibidos como “los pobres de Jesucristo” y pasan a ser vistos como una población revoltosa y ociosa, es decir, como un asunto de orden público.

Esta transformación de la figura del pobre es un proceso social amplio que excede los parámetros de este estudio y que se manifiesta en varios ámbitos. Baste mencionar brevemente el surgimiento de la figura del pobre en la literatura de la época como un ser revoltoso y perezoso. En “El diálogo de los mendigos” de los *Coloquios* de Erasmo de Rotterdam, por ejemplo, el mendigo Irides se jacta de su vida libre ya que incluso los reyes envidian a los pordioseros pues no los reclutan para la guerra ni les cobran impuestos y los dejan en paz (Erasmo, 1878, pp. 422-423). A lo cual el personaje Misoponus manifiesta que ha escuchado rumores acerca de unas leyes que van a imponer las ciudades para contener las bellaquerías que cometen los mendigos. En España, *La vida de Lazarillo de Tormes, y sus fortunas y adversidades* (1554) popularizó la figura del pícaro, aunque también evidenciaba las contradicciones de una sociedad en la que se proclama el cristianismo pero que carece de caridad para los desamparados.

En cuanto a las políticas urbanas, H. C. M. Michielse y Robert van Krienen (1990) examinan el tratado de Vives en relación con las políticas regulatorias de la mendicidad en los Países Bajos. El hecho es que en la primera mitad del siglo XVI se dan numerosas ordenanzas para controlar a la población indigente en varias ciudades europeas; algunas de esas leyes preceden al tratado de Vives, entre ellas las reformas en ciudades holandesas y alemanas como Nílrnberg (1522), Kitzingen (1523), Strasbourg (1523), Regensburg (1523), Basel

(1526), Bergen e Ypres (1525) (Michielse & Krieken, 1990, p. 2). Sin embargo, estos autores afirman que en este proceso los pobres dejan de ser considerados *pauperes Christi*, dignos de la benevolencia social, para convertirse en objetos de control social, lo que se refleja en el uso de conceptos como “*pollitie*”, “*pollicey*” y “*póllice*” en las nuevas legislaciones de orden público (Michielse & Krieken, 1990, p. 3). Las reformas de ciudades como las *Ordonancie van der Ghemeender buerze* (1525) de Ypres, centralizaban la administración de las limosnas, las cuales habían estado a cargo de varias entidades religiosas y laicas. Es decir, se burocratizaba la beneficencia en formas que favorecían a una burguesía mercantil ávida de mano de obra disponible, una administración local que velaba por la seguridad de la ciudad y una élite intelectual humanista que formularía planes de reforma social con la educación (Michielse & Krieken, 1990, pp. 5-9).

Publicado en 1526, el tratado de Vives fue muy influyente y ayudó a sentar las bases filosóficas para varias de estas reformas urbanas, luego de ser traducido al holandés, italiano, francés, alemán y castellano. Le sigue además un edicto de Carlos V del 7 de octubre de 1531 para los Países Bajos, el cual sigue muchas de las reformas propuestas por Vives. Por ejemplo, prohibía la mendicidad, centralizaba la asistencia social e instauraba la educación obligatoria para los sectores populares (Bonefant, 1926, p. 888). En España se dieron edictos similares en varias ciudades como Zaragoza (1539) y cuyas directrices se recogerían en una Pragmática Real dada en Castilla el 20 de agosto de 1540, la cual fue publicada en 1544 junto con una *Instrucción de la orden que se ha de tener en el cumplimiento y execución de las leyes que hablan sobre los pobres* (Garrán Martínez, 2004, pp. 41-43). Se consultó con el Consejo Real y el arzobispo de Toledo para que dieran su criterio sobre dicha Pragmática y este último, a su vez, les pidió al dominico Domingo de Soto y al benedictino Juan de Robles que dieran su parecer. De allí surge, en 1545, la *Deliberación en la causa de los pobres* de Soto y *De la orden que en algunos pueblos se ha puesto en la limosna, para el remedio de los verdaderos pobres*, de Robles. Aunque los pormenores de este debate sobre los pobres en Salamanca excede el marco de este ensayo, basta mencionar que el tratado de Vives es una referencia importante en

esta cuestión y que dicho debate ilustra la emergente razón de ser del Estado moderno y los límites del poder soberano.⁴ Estos asuntos también tuvieron paralelos importantes en las Indias, en relación con la responsabilidad de la Corona ante la destrucción de los “indios miserables” que denunció Bartolomé de las Casas.⁵ Es en este contexto de la modernidad/colonialidad en la cual quiero situar mi aproximación a la razón humanitaria.

Sobre el socorro de los pobres (De subventione pauperum)

El tratado *De subventione* está dividido en dos libros. El primero aborda el origen de la pobreza en el ideario cristiano, en el cual la Caída lleva a la lucha por la supervivencia y a la codicia que causa la desigualdad (caps. I-II). Le siguen un par de capítulos donde Vives aborda los imperativos éticos de obrar bien para el beneficio moral y material propio y de los demás (caps. III-IV). Los capítulos V y VI tratan específicamente sobre los pobres, el primero sobre sus “excesos” y el segundo sobre cómo deben comportarse: en breve, que sean dóciles y productivos. Los capítulos VII y VIII se dirigen a la sociedad en general, a la cual llama a obrar al bien y la amonesta por sus lujos y derroches. Los últimos tres capítulos resaltan la función social y moral de la riqueza, la cual debe destinarse para el bienestar de la comunidad y la salvación de las almas, y enfatizan la importancia de practicar la caridad (IX-XI).

El segundo libro es un plan concreto para controlar y supervisar a la población indigente. El primer capítulo resalta la necesidad de los gobernantes de velar por el bien común y prevenir los males,

⁴ Garrán Martínez (2004) dedica un capítulo a resaltar la importancia del tratado de Vives en el debate sobre la prohibición de la mendicidad en Salamanca en 1545 (2004, pp. 45-60). Allí menciona varias obras que referenciaron el tratado de Vives, entre ellas el *Tratado para el remedio de los pobres* (1576) de Miguel de Giginta, el *Tratado sobre el modo de distribuir y repartir la limosna con discreción, méritos y utilidad* (1606) de Martín Bautista de Lanuza, *Los remedios para el bien de la salud del cuerpo de la república* (1610) de Cristobal Pérez de Herrera, entre otros (Garrán Martínez, 2004, p. 48).

⁵ Cfr. Félix Santolaria Sierra, *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI* (2003) y José María Garrán Martínez, *La prohibición de la mendicidad* (2004). En cuanto a los límites del poder soberano y los “miserables indios”, véase: Sempat Assadourian (1991), Cunill (2011), Quijano Velasco (2017), Jáuregui y Solodkow (2020).

tales como el contagio de enfermedades y pestes que puedan traer los extranjeros y los vagabundos. Por esto, en el segundo capítulo recomienda recoger a todos los pobres para hacer un censo que determine quiénes son, su condición médica y las causas de su pobreza. Tras el censo de la población indigente, en el tercer capítulo se elabora un plan para manejarla. Los peregrinos y los mendigos sanos forasteros deben expulsarse de la ciudad, pero con un auxilio para el viaje. Sin embargo, recomienda acoger a los desplazados por la guerra. Los mendigos locales deberán trabajar en alguna ocupación útil o aprender algún oficio.

El hecho es que todos tienen que trabajar, aún los ciegos, los enfermos y los viejos, a los que se les asignarían trabajos según sus capacidades y estado de salud. Se ordena examinar las causas de los enfermos mentales y apartar en hospitales a los enfermos contagiosos. El cuarto capítulo se enfoca en el cuidado de los niños. Los varones deben aprender a leer y las niñas los primeros rudimentos de las letras, así como a hilar, coser, bordar y cocinar. Se les inculcaría la modestia, la templanza, la afabilidad y el pudor. El quinto capítulo establece el oficio de los censores encargados de implementar el plan para la asistencia a los pobres, con la autoridad de castigar a quienes incumplan las ordenanzas. Luego (cap. vi) se elabora un plan para administrar la limosna, centralizando la beneficencia en la Administración civil, y haciendo un llamado a la austeridad eclesiástica y del Gobierno civil para evitar el derroche de fondos en lujos y festividades. El capítulo xvii recomienda un fondo de emergencia para futuras calamidades. Los capítulos xviii y xix exponen cómo deben superarse las objeciones a estas reformas. Por último, el capítulo xx retoma lo expuesto en los dos libros para resaltar los beneficios morales y materiales de la implementación del plan para socorrer a los pobres.

Las narrativas humanitarias más allá de la compasión

En conjunto, los dos libros del tratado *De subventione* presentan una reflexión general sobre el origen de la desigualdad social, los imperativos éticos cristianos para socorrer al pobre y un plan

concreto para la centralización y administración de la beneficencia. Al ser una narrativa que interpela a su audiencia a intervenir en una problemática social, podemos considerar a *De subventione* como una narrativa humanitaria, aunque contradictoriamente se refiera de manera despectiva a la población vulnerable. El crítico literario Thomas Laqueur acuñó el término *narrativa humanitaria* en “*Bodies, Details, and the Humanitarian Narrative*” (1989). Laqueur ubica el origen de este género entre los siglos XVII y XVIII cuando surge una amplia gama de narraciones empíricas que ofrecían detalladas observaciones del cuerpo humano y sus aflicciones y patologías: la novela realista, la autopsia, el reporte clínico y otros textos similares. Estos no solo visibilizaban el sufrimiento humano, sino que creaban un vínculo entre la población afectada y sus lectores, interpelando a estos últimos a comprometerse con la causa (1989, p. 177).

Como lo sugiere Laqueur (1989), las narrativas humanitarias pueden pertenecer a diferentes géneros literarios. Por ejemplo, en su historia de los derechos humanos, Lynn Hunt (2007) considera que la novela epistolar dieciochesca, como *Pamela* (1749) y *Clarissa* (1748) de Samuel Richardson, expuso a los lectores a las realidades de grupos con los que no solían interactuar, ampliando así el círculo de la solidaridad por el sufrimiento de los otros. Joseph Slaughter (2009), por su parte, resalta que una de las narrativas humanitarias más influyentes en el derecho internacional humanitario es *Un souvenir de Solférino* (1862) del médico suizo Henry Dunant (Slaughter, 2009, pp. 88-107). En este texto Dunant cuenta cómo se vio llamado a auxiliar a los heridos de la guerra civil italiana, atendiendo a todos sin hacer diferencia de su bando. Su impacto fue considerable: *Un souvenir* se convirtió en el texto fundacional de la Cruz Roja Internacional. Un ejemplo más reciente de narrativas humanitarias es la serie *Testigos del horror*, una publicación de *El País* en colaboración con Médicos Sin Fronteras, en la cual se envió a varios escritores como Mario Vargas Llosa, Laura Esquivel, Sergio Ramírez y Laura Restrepo a cubrir las crisis humanitarias en el Congo, Cachemira, Yemen y otros lugares remotos (Restrepo, 2018). Estos ejemplos muestran que las narrativas humanitarias constituyen un género narrativo con una larga trayectoria y que adquiere gran

variedad de formas. La historia de las narrativas humanitarias está aún por escribir. En ella, se deberán incluir textos de la modernidad temprana como el tratado que nos ocupa en este ensayo.

Un elemento clave en las narrativas humanitarias es el llamado a la compasión, un tema tratado por Rorty (1996), Nussbaum (2001), Sontag (2003), Keen (2010) y Bloom (2018). Si para Rorty (1996) y Keen (2010) las historias tristes pueden ayudar a movilizar la solidaridad por las víctimas de las guerras y otras calamidades, para otros como Sontag (2003) y Bloom (2018) el llamado a la compasión es poco efectivo o problemático para la movilización de la solidaridad (Restrepo, 2018, p. 354). La aproximación de Nussbaum (2001) es particularmente relevante, pues su análisis de la compasión se remonta a la Antigüedad clásica, en particular a lo propuesto por Aristóteles en la *Poética*. Vives retoma a Aristóteles y a otros autores de la Antigüedad como Cicerón para describir las emociones en la tercera parte del tratado *De anima et vita* (1538). Sin embargo, es importante tener en cuenta que el humanista valenciano adapta las fuentes paganas al marco moral cristiano. Para Vives, las emociones juegan un papel importante en la moral cristiana, resaltando la libertad (*libre arbitrio*) para obrar bien:

Los actos de estas facultades de los que nuestro espíritu está naturalmente dotado para secundar el bien y evitar el mal se llaman afectos o emociones, por los cuales somos impulsados hacia el bien o contra el mal, o nos alejamos de éste (Vives, 1992, p. 233).

En *De subventione* encontramos un llamado a la compasión, más exactamente a la caridad cristiana (*misericordia*) la cual conlleva el imperativo ético de aliviar el sufrimiento de los demás. Por ejemplo, en el capítulo IV del primer libro, titulado “*Quam secundum naturam si benefacere* [¿Qué natural es hacer el bien!]”, Vives resalta que Dios quiso que los seres humanos padecieran necesidades para que se socorrieran entre sí y así prepararse para la ciudad celeste. Esta alusión a la *Ciudad de Dios* de San Agustín no es gratuita, pues hay que tener en cuenta que Vives escribió los comentarios para la edición crítica de la obra de San Agustín que editó Erasmo. En cierta forma, puede decirse que *De subventione* expresa ese afán de emular en la tierra a la ciudad de Dios, lo cual es bastante irónico,

pues Brujas -y, en general, los Países Bajos- es una de las principales cunas del capitalismo mercantil, cuya expansión atlántica fue supremamente violenta. Las exigencias de acumulación capitalista canibalizan la vida humana. Por esto Bataillon afirma que “*Il y a chez Vives comme une utopie du travail*”, ya que en *De subventione* prescribe el trabajo compulsivo para todos los mendigos, incluso los ciegos e incapacitados. Esta utopía es diferente a la de Moro, cuya *Utopía* prohibía la mendicidad, pero ofrecía una semana laboral reducida que permitía a todos dedicarse al ocio y otras actividades de interés libre (Bataillon, 1952, p. 148). Lo cierto es que Vives no representa realmente el capitalismo mercantil puritano, como sugiere Bataillon, sino otra concepción de la modernidad en la cual hay una función social de la riqueza, donde prima el bien común (lo cual no necesariamente requiere la igualdad), y anticipa en parte el proyecto de la modernidad barroca que se materializa con la Contrarreforma, según lo resalta Bolívar Echeverría:

[...] un mundo histórico que existió conectado con el intento de la Iglesia católica de construir una modernidad propia, religiosa, que girara en torno a la revitalización de la fe, planteado como alternativa a la modernidad individualista abstracta, que giraba en torno a la vitalidad del capital (1994, p. 20).

En el capítulo IX del primer libro, Vives afirma: “*Non est tua haec res, sed tibi commendata; quae etiam si tua esset, profundere et abuti nec divinis legibus permittitur nec humanis* [No son tuyas estas posesiones, sino que se te han confiado; incluso si fuesen tuyas, ni las leyes divinas ni las humanas permiten que las despilfarres ni que hagas mal uso de ellas]” (Vives, 2002, p. 62; 2004, p. 114).⁶

La indiferencia ante el sufrimiento de los demás, el egoísmo y la avaricia llevan a Vives a recriminar los pecados de omisión de los líderes y ricos de la ciudad, y se pregunta cómo una ciudad donde se reza todos los días puede ignorar uno de los principales preceptos de la fe cristiana, la caridad (Vives, 2002, p. 46). Esto lo lleva a subir el tono

⁶ Vives no está cuestionando la propiedad en sí, sino su mal uso, como el lujo y el derroche que ignoran la necesidad de los otros. En el tratado *De communione rerum*, escrito nueve años después, Vives se pronuncia en contra de las propuestas para abolir la propiedad privada de los anabaptistas, quienes buscaban replicar el comunismo de los primeros apóstoles.

en una enfática apelación directa al lector, invocando con indignación la parábola de Lázaro y el rico Epulón (Lucas 16, 19-31). En segunda persona del singular, el texto interpela acusatoriamente al narratario:

[...] *ad capos, et perdicēs, et delicatissimos ac maximi precii cibos, satur nauseas, fratri tuo deest furfuraceus panis quo se invalidum cum coniuge et parva sobole sustentet, quum tu canibus tuis meliorem proicias* [hinchado sientes náuseas ante los capones, las perdices y manjares exquisitísimos y de enorme precio, a tu hermano le falta el pan de salvado con el que se sustente en su enfermedad junto con su esposa y sus hijos pequeños, arrojando uno mejor a tus perros] (Vives, 2002, p. 46; 2004, p. 102).

Si bien la compasión y la indignación juegan un papel importante en esta narrativa humanitaria, también están allí el asco y la preocupación por la pureza y la contaminación del cuerpo social como uno de los *leitmotivs* del tratado *De subventione*. Encontramos en él una reiterada preocupación por la contaminación de los lugares sagrados de la ciudad por parte de los mendigos.

Al igual que en la cita al comienzo de este ensayo, el humanista valenciano se queja de que los indigentes transgreden y contaminan los espacios sagrados de la ciudad:

[...] *quum illi nullo respectu ubi, aut quando, petant in ipsa confectione sancti Mysterii, non sinunt homines attente ac pie Sacramentum venerari; faciunt sibi transitum inter turbam confertissimam, foedi ulceribus, taetro per universum corpus halitu spirante; tam et se diligunt, et civitatem totam negligunt, ut nihil pensi habeant, ne in quem transmittant vim morbi, ut nullum fere est morbi genus, quod non habeat suam contagem* [sin ningún respeto al dónde o al cuándo, piden en la misma celebración de la Santa Misa, no dejando a los hombres venerar con atención y piedad el Misterio; se abren paso entre una apretadísima multitud, con sus repugnantes heridas y con el hedor detestable que exhala todo su cuerpo; se aman tanto y desprecian tanto a toda la ciudad, que no se preocupan en absoluto por si transmiten a alguien la virulencia de su enfermedad, en la medida en que casi ninguna clase de enfermedad carece de su contagio] (Vives, 2002, p. 28; 2004, p. 88).

La preocupación por la pureza, según lo sugiere la antropóloga Mary Douglas en *Purity and Danger* (1966), puede expresar el afán por mantener la distancia entre los grupos sociales. Si bien Douglas se refiere al pensamiento primitivo, parece que estas preocupaciones siguen latentes en el imaginario cristiano de la modernidad temprana. Douglas (1966)

señala que los fluidos del cuerpo, como la saliva, la sangre, la leche, la orina, los excrementos y las lágrimas, son vistos como algo peligroso y poderoso. Esto se debe a que las transgresiones de los límites del cuerpo humano son vistas en un plano simbólico como una transgresión del cuerpo social (1966, p. 121). Para el humanista valenciano, estas transgresiones requieren una acción urgente, exhortando a la élite de la ciudad “a que socorran la pobreza con rapidez, a fin de que no permitan que se adhiera a las entrañas de su ciudad con grandísimo perjuicio calamidad tan grande y plaga tan horrible” (Vives, 2004, p. 89).

Es evidente entonces que las expresiones del asco y el temor a la contaminación no son preocupaciones que se limiten a las sociedades primitivas, sino que hacen parte de los imaginarios sociales de varias épocas históricas y aun de la contemporaneidad. Esto es precisamente lo que resalta Martha Nussbaum en *Hiding from Humanity* (2004), donde examina las dimensiones sociales y legales del discurso del asco. La cuestión es que los seres humanos tenemos una relación bastante ambivalente con nuestra propia corporeidad animal, sus olores, sus instintos y su mortalidad (Nussbaum, 2004, p. 14). Hay una latente aspiración a la pureza, la inmortalidad y la no animalidad que con frecuencia se desplaza a los otros grupos sociales (2004, p. 89). Como un afecto, el asco se asocia más con los sentidos táctiles -además del tacto, el olfato y el gusto-, y no tanto con la vista y lo audible (p. 92). Esto lo vemos con claridad en *De subventione*, donde el humanista valenciano alude específicamente a la corporeidad de los mendigos que penetra los cuerpos de los feligreses:

[...] *¿putatis omnes tam esse ferreos, ut ad eum aspectum ieiuno corpore non commoveantur, praesertim cum eiusmodi sanies ac ulcera non modo ingerantur oculis, sed etiam naribus, ori, et fere praetereuntium manibus et corpori admoveantur? Tanta est impudentia efflagitandi: praetereo quod nonnulli admiscent se turbae, commodum discedentes a latere extincti peste* [¿pensáis que todos son tan fuertes que no se impresionan ante tal vista en ayunas, sobre todo cuando tales podredumbre y úlceras no sólo se meten en los ojos, sino que también se acercan a las narices, a la boca y casi a las manos y al cuerpo de los que pasan? Tan grande es el descaro de los que piden: paso por alto el hecho de que algunos se mezclan a la multitud habiéndose apartado un momento antes del lado de uno muerto por la peste] (Vives, 2002, p. 90; 2004, p. 133).

El temor a la contaminación por parte de una población flotante es preocupante también por su ociosidad y desorden. Estas preocupaciones hacen parte de medidas de control poblacional que no se limitan al ámbito de la mendicidad, y revelan las nuevas formas de gobernabilidad de la modernidad temprana que se advierten en este tratado, como lo veremos a continuación.

El parque humano o las biopolíticas y necropolíticas del humanismo cristiano

Uno de los pilares de los humanismos de todas las épocas es la convicción de la necesidad de rescatar al ser humano de la barbarie, como lo afirma Peter Sloterdijk en *Normas para el parque humano* (2005). Con una fe acérrima en la educación, los humanismos han prescrito la lectura de los clásicos de la literatura grecolatina. “Su tesis latente dice: la lectura correcta domestica” (Sloterdijk, 2005, p. 5). No habría que esperar hasta el nazismo del siglo xx para ver las contradicciones y la violencia de dicho proyecto, patentes ya en el humanismo renacentista. Basta mencionar la violencia epistémica de los humanistas en la Conquista de América, como *El requerimiento* de Juan López de Palacios Rubios, el *Demócrates segundo o tratado de las justas causas de las guerras contra los indios* de Juan Ginés de Sepúlveda o el plan de subyugación de la población nativa en *De procuranda indorum salute* del jesuita José de Acosta.

Esta preocupación por domesticar a los seres humanos la encontramos claramente en Vives, que es ante todo un educador, así como en su obra en general, la cual incluye reflexiones sobre las disciplinas, la sabiduría y la retórica; y es preciso verla dentro del contexto del *studia humanitatis* renacentista.⁷ El rol de educador lo asume de manera explícita en textos como *De institutione feminina christiana* y *De ratione studii puerilis*. Ambas obras datan de 1524 y fueron dedicadas a Catalina de Aragón, reina de Inglaterra, de quien

⁷ Cfr. el trabajo desarrollado por Diana Catalina Naranjo Tamayo para el seminario “Épica y humanismo” del Doctorado en Humanidades de la Universidad EAFIT en el año 2019 (“El proyecto pedagógico renacentista, un acercamiento desde la obra de Luis Vives *De subventione pauperum*”, inédito).

fue consejero y preceptor. *De institutione* fue un tipo de *Manual* de Carreño para la formación moral de los jóvenes.⁸ Vives dedica un capítulo al plan de lecturas de los clásicos, nombrando a los autores que deben leerse y los que deben rechazarse (1994, pp. 65-72).⁹ Lo que me interesa resaltar es la percepción del humanista acerca de la necesidad de vigilar y domesticar el cuerpo de la mujer, como se revela en los capítulos dedicados a la virginidad (vi) y “El trato que la doncella debe dar a su cuerpo” (vii). En este último, Vives afirma:

Antes de nada considero que los padres deben prestar atención a lo que Aristóteles dice en la historia de los animales, a saber, que vigilen muchísimo a sus hijas en el comienzo de la pubertad y las aparten de cualquier comercio y trato con varones, pues en esa edad sienten más propensión al placer (Vives, 1994, p. 81).

Estas medidas disciplinarias y otras similares no se limitarían a la mujer, sino que se extienden a otros grupos subalternos, como los pobres en *De subventione*. Para Vives, los pobres no saben comportarse y hay que controlarlos:

[...] *voluptates diligentius rimantur, et se in eis altius immergunt, quàm divites: quae vitae consuefactio inciviles eos reddit, impudentes, rapaces, inhumanos; puellas vero impudicas, libidinosas* [buscan los placeres con más diligencia y se sumergen en ellos con mayor profundidad que lo hacen los ricos: esta costumbre de vida los hace arrogantes, desvergonzados, voraces, inhumanos; y a las muchachas, por su parte, desvergonzadas y lascivas] (Vives, 2002, p. 30; 2004, p. 89).

Ante esta situación, el tratado recomienda un detallado plan para reformar a este segmento de la población. El bienestar de la ciudad depende del control de la población subalterna. Si se sigue el plan que controle y supervise a los pobres para que sean sujetos útiles y dóciles, habrá menos crímenes o hurtos, y más seguridad y prosperidad (Vives, 2004, p. 177). Lo significativo del enfoque de

⁸ Se trata del *Manual de urbanidad y buenas maneras*, publicado en 1853 por el venezolano Manuel Antonio Carreño y utilizado ampliamente en la educación moral de los jóvenes latinoamericanos.

⁹ Vives comienza con las obras que no se deben leer, entre ellas novelas de caballería como *Amadís*, o *Lancerote*, obras como *La celestina*, o *El Decamerón* de Boccaccio. Recomienda leer “los Evangelios de Señor, los Hechos de los Apóstoles y también sus Epístolas, los libros históricos y morales del Antiguo Testamento, las obras de San Cipriano, San Jerónimo, San Agustín, San Ambrosio, San Juan Crisóstomo, San Hilario, San Gregorio, Boecio, San Fulgencio, Tertuliano, Platón, Cicerón, Séneca y otros parecidos” (Vives, 2002, p. 71).

este tratado sobre la mendicidad es que ya no se trata del control de individuos sino de medidas de control social que podemos entender mejor a la luz de los aportes de los seminarios del Collège de France de Michel Foucault, recogidos principalmente en el volumen *Seguridad, territorio y población* (2006). El estudio del tratado *De subventione*, a su vez, aporta al tema de las biopolíticas de la modernidad temprana, pues los seminarios del filósofo francés no abordan directamente la pobreza, sino que lo hacen de forma indirecta al ocuparse de las causas de la sedición (Foucault, 2006, pp. 314-315).

El enfoque de Foucault en estos seminarios es trazar una arqueología de las formas de gobernar a los seres humanos, prestando atención a los regímenes de verdad y los mecanismos de control social que constituyen las tecnologías del poder del Estado moderno. Esto es, las formas de gobernabilidad análogas a los dispositivos de control de instituciones disciplinarias como el hospital mental, la clínica y la prisión (2006, p. 146). En esta arqueología de las formas de gobernar a los seres humanos, nos ocupan dos etapas delineadas por Foucault (clases del 8 al 22 de febrero de 1978): el poder pastoral y el poder policial. El primero va del siglo III al XV, aunque con antecedentes en las tradiciones judeocristianas y la Antigüedad griega. Las formas de gobernabilidad de la primera etapa están estructuradas en torno a la obediencia, en la cual los *padres* guían a los individuos y la comunidad a la salvación. Sus mecanismos de control de la conducta están expresados en las reglas pastorales. El hecho es que el modelo pastoral se agota internamente y hacia el siglo XVI surgen nuevas formas de control social. En esta nueva etapa, el fin y la razón de ser del Estado no es ya la salvación de las almas sino su propia preservación, la cual depende de la productividad y reproducción de la población. Esto lo expresa con claridad Giovanni Botero en *Della ragion di stato libri dieci* (1589): “El Estado es una firme dominación sobre los pueblos” (citado en Foucault, 2006, p. 277). Ahora bien, Foucault señala que el poder pastoral no se extingue completamente en el siglo XVI, sino que continúa y, más aún, se intensifica bajo la Reforma y la Contrarreforma católica, en un proceso en el cual hay una pastoralización de la soberanía (2006, p. 265; Castro, 2019, p. 200).

El tratado *De subventione* ejemplifica bien esta continuidad del poder pastoral en el nuevo paradigma de gobernabilidad, el poder policial. Dividido en dos libros, el primero aborda el problema de la pobreza y la caridad en términos universales, y el segundo es un plan concreto para regular la mendicidad en una localidad concreta: Brujas. Aunque en muchos aspectos Brujas puede ser muy distinta a las ciudades-estados que le sirven a Botero para conceptualizar la razón de Estado como mecanismo de gubernamentalidad, lo cierto es que en esta ciudad flamenca encontramos una visión muy ambivalente frente a los indigentes: por una parte, es un proyecto humanitario y, por otra, un proyecto represivo. Estas ambivalencias no son exclusivas del tratado de Vives, sino que también están presentes en las nuevas formas de gobernabilidad. En un estudio que rastrea el concepto de la policía en la obra publicada en vida y en la obra póstuma de Foucault, Eduardo Castro (2019) identifica las antinomias del Estado moderno, en el cual el individuo cuenta en tanto es útil para el Estado:

Por un lado, con la racionalización del Estado, con la razón de Estado, este proceso de modernización se orienta hacia la consolidación de esa totalidad que ahora se denomina, precisamente, Estado; pero, por otro, con la pastoralización del ejercicio de la soberanía, con la policía, se dirige hacia el vivir y el más que vivir de los individuos, incluso en sus mínimos detalles (2019, p. 200).

Desde este punto de vista, el detallado plan de control de los pobres del tratado de Vives opera como las otras instituciones disciplinarias que examina Foucault (el hospital mental, la clínica o la prisión), pero cuyo radio de acción no será, en última instancia, el control de sectores marginales, sino el de toda la población. En este sentido, el proyecto civilizador del humanismo cristiano de Vives no es tanto el nacimiento de una conciencia burguesa moderna, sino un plan para reglamentar la vida desde la perspectiva del Estado, el cual se ocupa de la administración de la vida de los individuos: su vivir, trabajar, consumir, e incluso morir. Esto lo expresa Vives al final de su tratado en un fragmento que vale citar en extenso, pues expresa con mucha claridad la imaginación política del humanismo cristiano, fruto del poder policial y la razón humanitaria a la vez:

Maximum civitatis lucrum:

Tot civibus factis modestioribus, civilioribus, commodioribus patriae, quique eam habebunt cariorem in qua vel ex qua sustentantur; nec rebus novis aut seditionibus studebunt; tot mulieribus ab impudicitia revocatis, tot puellis a periculo, tot vetulis a maleficio. Pueri et puellae litteras, religionem, frugalitatem et vitae artes docebuntur quis probe ac honeste ac pie vita traducitur. Omnes denique recipient mentem, sensum, pietatem; versabuntur inter homines educate, civiliter, humano more, puras continebunt manus a flagitiis, recordabuntur Dei vere ac bona fide, erunt homines, erunt quod nominantur christiani.
La máxima ganancia será para la ciudad: Por haberse hecho tantos ciudadanos más moderados, más educados, más útiles a la patria, a la que querrán más, en la cual o de la cual son sustentados, sin entregarse a revoluciones o sediciones; por haber sido apartadas tantas mujeres desde la desvergüenza, tantas muchachas del peligro, tantas viejas de malas acciones. Los niños y las niñas aprenderán las letras, la religión, la sobriedad y las capacidades para la vida, con las que se vive recta, honrada y piadosamente. En definitiva, todos recibirán sensatez, buen juicio y piedad; vivirán entre los hombres con educación, con civismo y con buenas costumbres, mantendrán sus manos libres de maldades, se acordarán de Dios de verdad y de buena fe, serán hombres, serán, de acuerdo con su nombre, cristianos (Vives, 2002, p. 140; 2004, p. 178).

El plan de Vives para el ordenamiento de la ciudad invoca un futuro utópico en el cual se materializará la ciudad de Dios en la Tierra. Pero “*the Devil is in the details*”, ya que el plan concreto expuesto en *De subventione* no elimina la mendicidad ni la pobreza o la propiedad, sino que las regula. La felicidad de la ciudad depende de unas clases subalternas dóciles, sanas y productivas, y de una élite temperada y caritativa.

La visión escatológica del tratado complementa la paz universal que concibe el humanista valenciano en *De discordia et concordia in humano genere*, dedicado al emperador Carlos V en 1529. En conjunto, estos dos tratados sientan las bases filosófico-políticas del Estado pastoril y policial a la vez, y la razón imperial humanitaria. Esto implica revisar el esquema que plantea Foucault para el Estado moderno.¹⁰ Según el filósofo francés, el Estado moderno tiene una doble articulación: por una parte, la regulación de la vida interna

¹⁰ Véase la clase del 15 de marzo de 1978, donde expone, entre otros temas, los “rasgos específicos de la razón de Estado en comparación con el gobierno pastoral” (Foucault, 2006, pp. 299-301).

mediante el poder policial, y por otra, la burocracia diplomática y un ejército militar para defender sus intereses ante otros Estados, sin la teleología universal del poder pastoral medieval que buscaba la salvación de toda la humanidad.

A modo de conclusión

El caso de Vives sugiere que el humanismo renacentista cristiano, en contraste, no abandona ese plan universal, sino que lo reconvierte e integra al buen ordenamiento de la urbe y el mercado, la vida y el trabajo, es decir, la policía. Extendida ya a las Indias, como puede verse en las leyes de Burgos (1512) y, en particular, en las *Ordenanzas para el buen regimiento y tratamiento de los indios*, el Estado hispánico entrelazaba la misión evangélica y la explotación de la población indígena en repartimientos. Conceptualmente, atina mejor Achille Mbembe que Foucault, ya que este último está pensando más en la genealogía de los Estados europeos que en el colonialismo atlántico y la represión interna, como la supresión de la Rebelión de las Alpujarras en la segunda mitad del siglo XVI. El hecho es que en el tratado de Vives y en las Leyes de Burgos nos encontramos ante un Estado cuyas políticas de la vida y la muerte, necropolíticas, no diferencian entre el enemigo interno o externo. Siguiendo a Agamben (2005), ese Estado de excepción es precisamente el que habilita la expansión colonial/imperial de la modernidad temprana de impronta ibérica y católica. Desde este punto de vista, la caridad/colonialidad del tratado *De subventione* es como *El requerimiento* de Palacios Rubios, en el cual el lenguaje del amor imperial va acompañado del garrote del conquistador. Así de contradictorio es el humanitarismo de hoy 

Referencias

- Agamben, G. (2005). *State of Exception* (K. Attell, Trad.). University of Chicago Press.
- Bataillon, M. (1952). J. L. Vives: Réformateur de la bienfaisance. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 14(1), 141-158.

- Bloom, P. (2018). *Against Empathy: The Case for Rational Compassion*. Vintage.
- Bonenfant, P. (1926). Les origines et le caractère de la réforme de la bienfaisance publique au Pays-Bas sous le règne de Charles-Quint. *Revue Belge de Philosophie et d'Histoire*, (5), 887-904. <https://doi.org/10.3406/rbph.1926.6393>
- Castro, E. (2019). La noción de policía en los trabajos de Michel Foucault: objeto, límites, antinomias. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 46(2), 185-206. <https://doi.org/10.15446/achsc.v46n2.78218>
- Cunill, C. (2011). El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI. *Intercambios*, 8(9), 229-248. <https://bit.ly/3prcS4U>
- Derrida, J. (2001). *On Cosmopolitanism and Forgiveness* (M. Dooley & M. Hughes, Trans.). Routledge.
- Douglas, M. (1966). *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge.
- Echeverría, B. (1994). *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. Universidad Autónoma de México y El Equilibrista.
- Erasmus, D. (1878). The beggars dialogue. En *Colloquies of Erasmus* (pp. 417-443). Reeves & Turner.
- Fassin, D. (2011). *Humanitarian Reason: A Moral History of the Present*. University of California Press.
- Fantazzi, C. (2008). *A companion to Juan Luis Vives*. Brill.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978)* (H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Garrán Martínez, J. M. (2004). *La prohibición de la mendicidad: La controversia entre Domingo de Soto y Juan de Robles en Salamanca (1545)*. Ediciones Universidad de Salamanca.
- González González, E. (2008). Juan Luis Vives: Works and Days. En C. Fantazzi (Ed.), *A companion to Juan Luis Vives* (pp. 15-64). Brill.
- Hunt, L. A. (2007). *Inventing Human Rights: A History*. W. W. Norton.
- Jáuregui, C., & Solodkow, D. M. (2020). La utopía biopolítica: Bartolomé de las Casas y la gestión de la vida indígena en el memorial de remedios para las Indias (1516). *A Contra Corriente*, 18(1), 26-56. <https://bit.ly/35cTMbX>
- Keen, S. (2010). *Empathy and the Novel*. Oxford University Press.

- Laqueur, T. W. (1989). Bodies, Details, and the Humanitarian Narrative. En L. Hunt (Ed.), *The New Cultural History* (pp. 176-204). University of California Press.
- López de Palacios Rubios, J. (2013). *De las islas del mar océano (Libellus de insulis oceanis)* (Ed. P. Castañeda Delgado). Ediciones Universidad de Navarra.
- Martens, M. P. J., Huvenne, P., Ainsworth, M. W., & Memlingmuseum, Bruges. (1998). *Bruges and the Renaissance: Memling to Pourbus*. Stichting Kunstboek.
- Mbembe, A. (2019). *Necropolitics* (S. Corcoran, Trad.). Duke University Press.
- Michielse, H. C. M., & van Krieken, R. (1990). Policing the Poor: J. L. Vives and the Sixteenth-Century Origins of Modern Social Administration. *Social Service Review*, 64(1), 1-21. <https://www.jstor.org/stable/30012064>
- Naranjo Tamayo, D. C. (2019). El proyecto pedagógico renacentista, un acercamiento desde la obra de Luis Vives *De subventione pauperum*. (Inédito).
- Noreña, C. G. (1970). *Juan Luis Vives*. M. Nijhoff.
- Nussbaum, M. C. (2001). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. C. (2004). *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*. Princeton University Press.
- Quijano Velasco, F. (2017). *Las repúblicas de la monarquía: Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550-1610*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Restrepo, L. F. (2018). Celebrity authors, humanitarian narratives, and the role of literature in world crises today: The Médecins sans Frontiers' newspaper chronicles *Testigos del horror (Witness of horror)*. *Comparative Literature Studies*, 55(2), 345-360. <https://doi.org/10.5325/complitstudies.55.2.0345>
- Robles, J. de (2003 [1545]). *De la orden que en algunos pueblos se ha puesto en la limosna, para el remedio de los verdaderos pobres*. En F. Santolaria Sierra (Ed.), *El gran debate sobre los pobres en el siglo xvi*. Ariel.
- Rorty, R. (1996). Human Rights, Rationality and Sentimentality. En S. Hurley (Ed.), *On Human Rights* (pp. 111-134). Basic Books.
- Santolaria Sierra, F. (Ed.) (2003). *El gran debate sobre los pobres en el siglo xvi*. Ariel.

- Sempat Assadourian, C. (1991). Fray Bartolomé de Las Casas obispo: la naturaleza miserable de las naciones indianas y el derecho de la Iglesia. Un escrito de 1545. *Historia Mexicana*, 40(3), 387-451. <https://www.jstor.org/stable/25138375>
- Slaughter, J. R. (2009). Humanitarian Reading. En R. Ashby Wilson & R. D. Brown (Eds.), *Humanitarianism and Suffering: The Mobilization of Empathy* (pp. 88-107). Cambridge University Press.
- Sloterdijk, P. (2005). *Normas para el parque humano: Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger* (T. Rocha Barco, Trad.). Siruela.
- Sontag, S. (2003). *Regarding the Pain of Others*. Farrar, Straus and Giroux.
- Soto, D. de (2003 [1545]). *Deliberación en la causa de los pobres*. En F. Santolaria Sierra (Ed.), *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI*. Ariel.
- Vives, J. L. (1992). *De anima et vita / El alma y la vida* (I. Roca Meliá, Intr., trad. y com.). Ajuntament de València.
- Vives, J. L. (1997). *De concordia et discordia in humano genere / Sobre la concordia y la discordia en el género humano* (V. del Nero, Ed.; A. Ramón Pont, Trad.). Biblioteca Valenciana Digital. <https://bit.ly/35zVXpC>
- Vives, J. L. (1996). *De institutione feminae christianae* (C. Fantazzi & C. Matheussen, Eds., C. Fantazzi, Trad.). Brill.
- Vives, J. L. (2002). *De subventione pauperum sive de humanis necessitatibus* (C. Matheussen, C. Fantazzi & J. De Landtsheer, Eds.). Brill.
- Vives, J. L. (2004). *De subventione pauperum / Sobre el socorro de los pobres. De communione rerum / Sobre la comunidad de bienes* (F. Calero, Trad.). Delegación de Cultura [Valencia, España]. Disponible en Biblioteca Valenciana Digital: <https://bivaldi.gva.es/en/corpus/unidad.do?idCorpus=1&idUnidad=11629>