

Christine Sypnowich

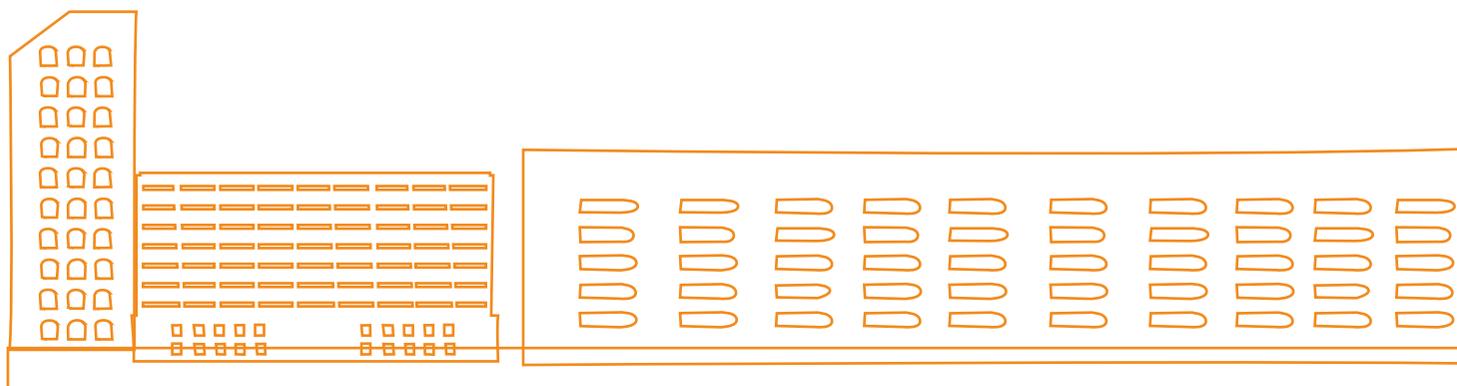
QUEEN'S UNIVERSITY

christine.sypnowich@queensu.ca

MENDICIDAD*

Jerry Cohen ocupa un lugar destacado en Oxford: como defensor de las obligaciones personales del igualitarismo y como maestro inspirador y erudito de la filosofía política. Estoy muy agradecida por su ejemplo y amistad. Este capítulo fue concebido durante mi estancia como profesora visitante en el Corpus Christi College, un recinto cuyas generosas condiciones contrastaban marcadamente con la situación de los mendigos de las calles de Oxford. Agradezco a los compañeros de Corpus que me abrieron un espacio en su mesa. Gracias también a los miembros del Grupo de Lectura de Filosofía Política y del Coloquio de Filosofía de Queen's University por sus útiles discusiones y a David Bakhurst, Jerry Cohen, Alistair Macleod, Margaret Moore y Arthur Ripstein por sus valiosos comentarios a versiones preliminares de este texto.

¿Debemos dar limosna a los mendigos? Ciertamente, la mayoría de nosotros tiene muchas oportunidades de hacerlo. Cada vez es más frecuente encontrar personas que piden limosna en las calles urbanas de sociedades relativamente pudientes, incluso en sociedades que cuentan



con programas de bienestar social cuya meta es paliar las desventajas económicas. Jóvenes, gente con hijos y mascotas, ancianos, discapacitados e individuos con enfermedades mentales, gente que viene de tierras lejanas, gente con mala suerte, gente que realiza algún espectáculo callejero: los mendigos contemporáneos son tan diversos como omnipresentes. Tan sólo en una manzana urbana, uno puede encontrar media docena de personas pidiendo dinero.

Una de las muchas contribuciones originales e importantes de la filosofía política de G. A. Cohen es la de cuestionar la manera en que las teorías igualitarias sobre las estructuras sociales deberían influir en las obligaciones personales. Este artículo parte de esta contribución de Cohen para aplicarla al problema de si la gente debe dar o no dinero a los mendigos. Las personas que están comprometidas con un mundo socialmente más igualitario preferirían, quizás, vivir en un mundo donde no hubiera limosneros y en el que los servicios sociales proveyeran a todos de los recursos necesarios para vivir dignamente. La mendicidad plantea una cuestión interesante porque ilustra la tensión entre las demandas de equidad y la compasión. Sin duda, es perturbador que a uno le pidan dinero; es una clara evidencia de inequidad, de la asimetría que está presente en las ventajas y en la suerte. Sin embargo, en esas confrontaciones somos renuentes a aceptar la invitación a poner remedio a la inequidad. Cuando un mendigo se nos acerca, la expectativa habitual de distancia y respeto entre extraños es burlada. Nos vemos obligados a atestiguar las

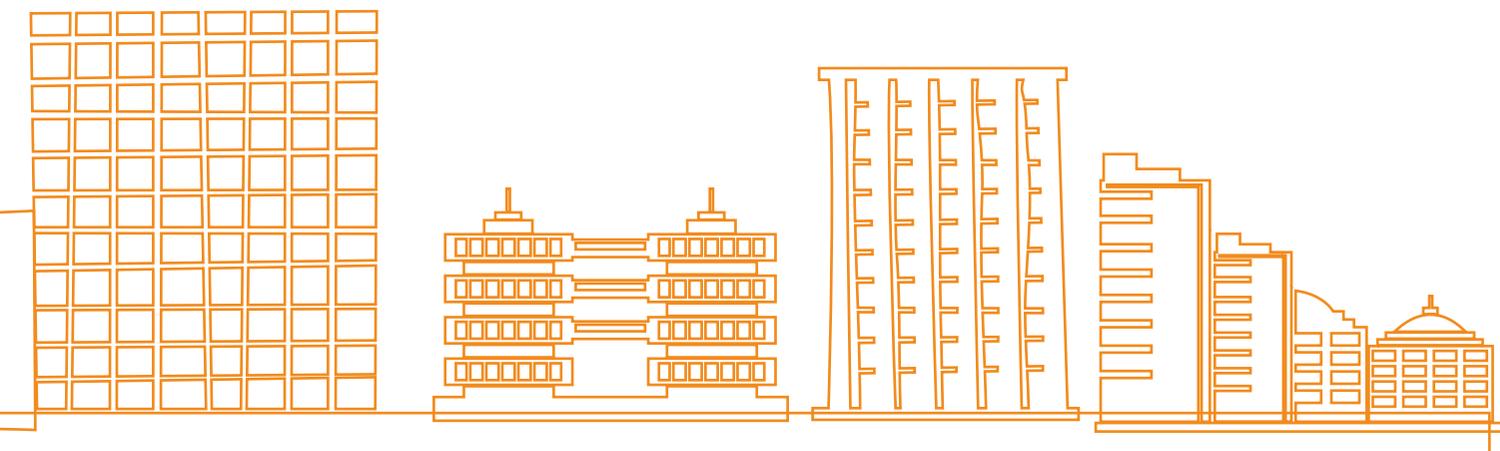
*Este artículo apareció en inglés en el libro *The egalitarian conscience. Essays in honour of G. A. Cohen*, editado por Christine Sypnowich, bajo el título "Begging", Oxford University Press, N. Y., 2009 (pp. 177-194).

adversidades y el sufrimiento, y a convertirnos en cómplices de relaciones de servilismo y degradación. La experiencia puede incitar compasión, disgusto, angustia e incomodidad. No sabemos con certeza en dónde radican nuestras obligaciones morales. Así, podría decirse que la mayoría de quienes vivimos y trabajamos en ciudades del mundo occidental nos enfrentamos casi todos los días, en pequeña escala, a un dilema ético cuya resolución está lejos de ser evidente.

Si bien en los medios de comunicación y en las conversaciones cotidianas, la mendicidad se discute ampliamente, este es un problema ético sobre el cual los filósofos se han pronunciado poco (por lo menos desde el ámbito de su competencia profesional). La idea de la caridad ha despertado algún tipo de interés filosófico, en gran medida dentro de un marco cristiano. Pero tener claro qué es la caridad no resolverá necesariamente los dilemas de la mendicidad; las especificidades de ésta podrían invalidar nuestros principios acerca de los donativos de caridad. La mendicidad tiene características particulares: en el mendigo, el sujeto de la potencial donación caritativa se encuentra, por un lado, próximo y apremiante y, por el otro, contingente e intrusivo. De este modo, ya sea que esté uno motivado o no a ser caritativo en términos abstractos, podría sentirse particularmente inclinado –o particularmente renuente– a dar algo al mendigo. El hecho de dar limosna o no darla irrumpe en un territorio ambivalente en términos morales.

A continuación, algunos ejemplos de los que he sido testigo:

1. Bill, un hombre vestido pobremente, de unos 35 años de edad, mendiga en una esquina de Oxford. Parece estar desequilibrado y, hecho un ovillo, se esconde



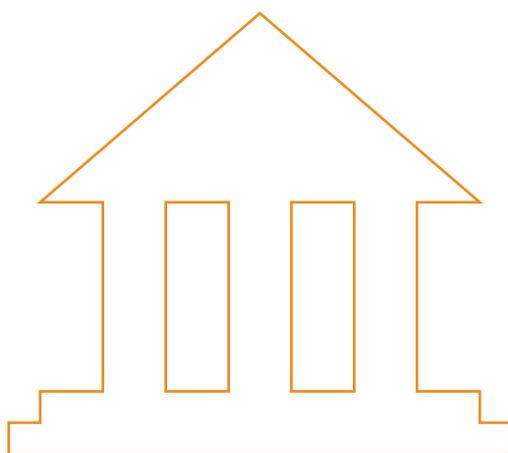
bajo una manta. Lo acompaña un perro joven. El último de una camada de cachorros (los otros ya se vendieron a los transeúntes).

2. Anna es una joven vestida a la moda, tiene cerca de 25 años, y detiene a turistas en París para contarles, en un mal inglés, que perdió su pasaporte y su dinero y que necesita regresar a Bosnia para cuidar a su madre enferma.
3. En Kingston, Ontario, Susan, una mujer de unos 25 años con apariencia de desdicha, mendiga por su cuenta y, en ocasiones, con alguien que parece ser un novio con quien pelea escandalosamente por cuestiones de dinero y alcohol.
4. Patrick es un hombre alegre, bien vestido, al parecer de unos 70 años. Se mantiene enfrente de un cajero automático en Kingston y sostiene una gorra de béisbol vuelta hacia arriba. En la temporada navideña se pone un gorro de Santa Claus.
5. Pierre es delgado, encorvado y sólo tiene una pierna. Aparenta 70 años de edad. Pide limosna frente a la Catedral de Notre Dame, en París.
6. María es una mujer de mediana edad que usa un pañuelo en la cabeza y mendiga en el metro de París. Sienta en su regazo a un niño de unos cinco años, cuyo cuerpo inerte y expresión vacía sugieren que está drogado.
7. Tony parece estar en los últimos años de la adolescencia. Es un “limpiaparabrisas” que realiza su actividad en una transitada intersección de Toronto. Cuando no está mendigando, a menudo parece efectuar transacciones con drogas.
8. Claude es un hombre pobremente vestido, pero sin impedimentos físicos, de

unos 40 años. Sube en los vagones del metro de París y allí se arrastra de rodillas de un asiento a otro pidiendo dinero.

9. “Tutankamón” realiza su acto frente al Museo d’Orsay. Él o ella es una persona de corta estatura, se cubre por entero con tela dorada y usa una máscara egipcia; permanece inmóvil sobre un taburete. Cuando alguna de las personas que hacen fila para entrar al museo arroja dinero al platón que coloca frente al taburete, Tutankamón cobra vida súbitamente y hace una reverencia de agradecimiento. Es muy popular entre los niños.

¿Estamos obligados a dar dinero en alguno de los casos anteriores o en todos ellos? ¿Qué tanto influye el contexto sobre los temas morales concernientes a la mendicidad o puede uno aducir principios generales en favor o en contra de dar dinero a los mendigos? En este capítulo, examino el fenómeno de la mendicidad así como el de la naturaleza y el poder de sus demandas morales, para determinar si se debe dar limosna a los mendigos.³⁴ Concluyo que, aunque existen argumentos sólidos que se basan en principios de justicia distributiva e igualdad ciudadana y que están en contra de acceder a las peticiones de los mendigos, persiste un reclamo humanitario a favor del acto de dar, un reclamo que debe abordarse caso por caso. Esta compleja respuesta es importante, no sólo para el tema que nos ocupa, sino también para los debates contemporáneos sobre el alcance de la justicia igualitaria y el grado hasta el cual la esfera de lo personal debe responder a los criterios de distribución igualitaria.



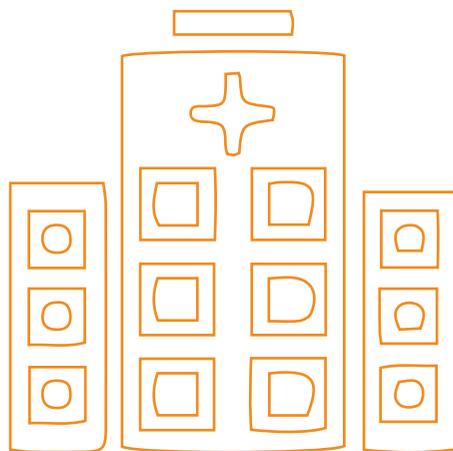
La justicia y la caridad

El problema de dar limosna o no a los mendigos carece de interés filosófico cuando el rico no tiene el deber general de ayudar a los *desfavorecidos*. Si los bienes no tuvieran que ser redistribuidos a través de instituciones coercitivas, como el Estado, tal como lo sostienen libertarios como Robert Nozick, dar limosna sería un asunto de predilección personal, siempre en el ámbito de lo supererogatorio: el acto más allá de la obligación moral.³⁵ No tiene caso investigar las particularidades de la mendicidad y su impacto en las obligaciones igualitarias si no hay, en primer término, obligaciones de igualdad. Por lo tanto, mi interés en el asunto de la mendicidad toma como premisa la validez de una idea de tener la obligación de contribuir a acuerdos sociales que ayuden a las personas desfavorecidas. Así, debemos comenzar por estipular, aunque sea de modo muy general, que aquellos que poseen recursos insuficientes tienen derecho a recibir algún tipo de asistencia.

La misma afirmación de principios de justicia social, sin embargo, podría socavar la obligación de dar a los mendigos, por dos razones: la primera, por las importantes diferencias entre los deberes de justicia y los deberes de caridad. Los deberes de justicia se pueden describir, de manera estándar, como “deberes perfectos”, específicos: “Tanto en relación con el contenido de lo que es requerido, como con respecto a la identidad del individuo que es objeto del deber”. Los deberes de caridad, en contraste, son indeterminados en cuanto al tipo y la cantidad de ayuda y también con respecto a quién recibe esa ayuda. No queda claro, empero, qué estatus podría

tener tal distinción. Los deberes imperfectos, como los deberes de caridad, podrían volverse perfectos si se crearan instituciones que especificaran e hicieran cumplir deberes de generosidad con otros (Buchanan 1987: 558, 570). Y, sin embargo, aun si tenemos la intención de cumplir con determinados deberes de caridad, es difícil aplicar esa determinación al deber de dar algo a los mendigos. Dar a los mendigos se sujetará inevitablemente a los caprichos del contexto.

Sea como sea, no queda claro si dar a los mendigos se puede considerar incluso como un deber imperfecto. Esto se debe, en parte, a la segunda razón por la cual existe tensión entre la justicia social y el acto de dar limosna. El compromiso de establecer y mantener acuerdos con instituciones sociales para que ayuden a las personas desfavorecidas puede, de hecho, ir en contra de la idea de comprometerse con dar algo a los mendigos. Si la justicia requiere que la riqueza sea redistribuida desde los más favorecidos hasta los menos favorecidos, esta es propiamente una responsabilidad social que el Estado debe administrar. El Estado es quien puede hacer mejor el trabajo de garantizar que todos los ciudadanos tengan un conjunto mínimo de recursos; la caridad, en particular el dar a los mendigos, es forzosamente adecuada para mitigar los problemas profundamente arraigados de la pobreza. Más aún, la caridad, según se argumenta, es un medio demasiado contingente para lograr mayor igualdad, pues depende de las impredecibles y quizá mal direccionadas simpatías de los individuos. A diferencia de una redistribución socializada, la caridad implica una relación paternalista entre los que dan y los que reciben, que parece ajena a las relaciones de justicia. Si sólo se trata de que haya mayor igualdad, quienes están en mala posición tienen derecho a los recursos: no deberían mendigar



para recibirlos. Así, igualitaristas como Rawls (1972) insisten en que las políticas de justicia, como su *principio de diferencia*, pertenecen a la esfera de lo público y se aplican a la “estructura básica de la sociedad”: se aplican a disposiciones institucionales, no a interacciones personales.

Sin embargo, el argumento en pro de la redistribución socializada está en contra de que la redistribución quede sólo en manos de las vicisitudes de la caridad privada, como los libertarios tienden a recomendar. Nos muestra que la redistribución socializada nunca puede “completarse” tan sólo con la caridad privada. Si la redistribución socializada, tal como está organizada en la actualidad, se queda corta en nuestras metas igualitarias, quizá esto se deba a que la justicia requiere, en realidad, que nosotros completemos con nuestros propios esfuerzos caritativos lo que el Estado de bienestar aporta, cuando tenemos los medios para hacerlo. Así, Cohen afirma: “¿Cómo puede uno negar, sin más preámbulos, que está obligado a privarse de los beneficios de los que disfruta como resultado de aquello que uno considera una injusticia, cuando uno puede privarse de sus beneficios de tal forma que beneficia a quienes sufren por esa injusticia?” (2000: 161).

El argumento de Cohen para personalizar la justicia social indica que dar a los mendigos es una forma obvia de cumplir con nuestras obligaciones igualitarias. Llamemos a esto la *tesis de la redistribución*. Si remediar la desigualdad es, en cierto sentido general, *prima facie* lo que la justicia requiere, podría deducirse que nosotros deberíamos remediar la desigualdad dando dinero a la gente que lo pide. Muchos ejemplos de los mendigos arriba mencionados muestran situaciones inequívocas en las que los menos favorecidos piden a los que son más

afortunados que compartan su riqueza con ellos. Muchos transeúntes tienen mayores ingresos que la persona que mendiga. Susan, la desdichada mujer que tiene un novio borracho; Bill, el andrajoso dueño de un perro; o Pierre, el lisiado de Notre Dame. ¿Quién podría negar que estas personas están en peores condiciones que la autora o los lectores de este ensayo? Ahí parece haber un motivo igualitario claro para dar dinero a un mendigo. Si utilizamos el criterio de Rawls del principio de la diferencia, la distribución desigual actual no beneficia a la persona manifiestamente desfavorecida y podría superarse por una distribución más equitativa, por muy burdos y fragmentarios que sean indefectiblemente los esfuerzos para buscar la igualdad mediante la limosna. Esto sugiere que, en igualdad de condiciones, debemos dar limosna a los mendigos. La tesis de la redistribución original, así, una respuesta afirmativa al problema de la mendicidad: en una sociedad desigual, uno tiene la obligación de remediar la desigualdad, y dar a los mendigos permite que la riqueza se redistribuya pasando del próspero al necesitado.

No hay duda de que dar a los mendigos, aunque sea una loable cuestión de principios, es un método deficiente de redistribución de la riqueza. Adolece de una inevitable arbitrariedad: ¿Por qué darle algo a esta persona en particular? ¿Qué tan necesitada está y qué tanto podría mitigar su necesidad mi donativo? ¿Por qué retribuir a esta persona por lo que después de todo resulta ser, como mínimo, cierto tipo de violación de las normas del paisaje urbano? ¿Por qué dar ahora y, en efecto, negar recursos a otros que tal vez estén más necesitados? No obstante, aun si la persona A que tenemos delante está menos nece-



sitada que las personas B y C, con quienes no nos encontramos, y aunque este encuentro sea indeseable, si la persona A parece ser menos rica que nosotros persiste un argumento en favor de la redistribución, por muy tenue que sea. De esta manera, la tesis de la redistribución se sostiene.

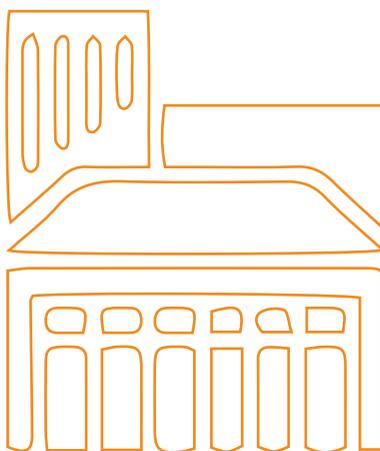
El mérito y la necesidad

Pese a todo, la tesis de la redistribución no es invulnerable. El debate igualitario se divide ante la cuestión de determinar si la redistribución de la riqueza es una obligación “sin compromiso”. Lo que se ha llamado “igualitarismo de la suerte” estipula que las desigualdades sólo merecen una mejoría si son el resultado de la mala suerte, entendida como lo opuesto de las malas decisiones. El bueno para nada, el vividor, el holgazán, no tienen derecho a los recursos del responsable, el ahorrativo y el industrial.³⁶ Según este criterio, muchos de los que mendigan en las calles tienen dudosos derechos.

Algunos analistas del fenómeno de la mendicidad callejera sostienen que un gran porcentaje de los mendigos son adictos a las drogas, que su pobreza es el resultado de sus adicciones y que todo el dinero que reciben lo usan para comprar más drogas. Al momento de redactar estas líneas, el gobierno británico de Blair aprobó una controvertida ley que vuelve ilegal la mendicidad, bajo el argumento de que muchos mendigos buscan fondos para mantener su adicción. Un editorial publicado en *The Observer* (2003) arremetió contra esta moción, considerándola una respuesta completamente desproporcionada ante las necesidades de un grupo vulnerable,

la cual viola los derechos de la libertad de expresión y de asociación.³⁷ Pero, aun si las personas tienen derecho a pedir limosna, eso no implica que tengamos la obligación de darles dinero. De hecho, los argumentos planteados para prohibir la mendicidad, aunque sean dudosos por su supuesta conclusión, tienen algún poder para considerar nuestros deberes con los mendigos. Así, el argumento de Blair sobre el mérito se pronuncia en contra de dar limosna a los mendigos, pero no a favor de proscribirlos. Nuestro ejemplo de Tony (el chico drogadicto que limpia parabrisas, no el señor Blair) podría distinguirse así como un caso no meritorio de ayuda.

Desde luego, se puede argumentar de manera plausible que la adicción a las drogas implica una compulsión, más que una elección, y que, entonces, la distinción entre la mala suerte y la mala decisión no se sostiene. No obstante, aún parece relevante la razón de ser de esta distinción: la redistribución de la riqueza debe cumplir otros criterios además de la mera necesidad. El problema no sólo radica en que la opinión de los filósofos políticos se divida en si la justicia distributiva debe considerar los méritos o el derecho. Con esto no se intenta abrir la cuestión de la plausibilidad del igualitarismo de la suerte. Más bien, debemos valorar si el caso de la mendicidad en particular plantea cuestiones de mérito de alguna índole. En nuestros encuentros con mendigos, nos interesa el mérito del suplicante, no los términos de cómo se volvió mendigo. Puede interesarnos también el modo en que mendiga. Surge así una *tesis del mérito*, no como una especie de igualitarismo de la suerte, sino como un criterio específico ante el fenómeno de la mendicidad. La tesis del mérito matiza la tesis igualitarista al pedir que ésta considere la naturaleza del mendigo, y si darle



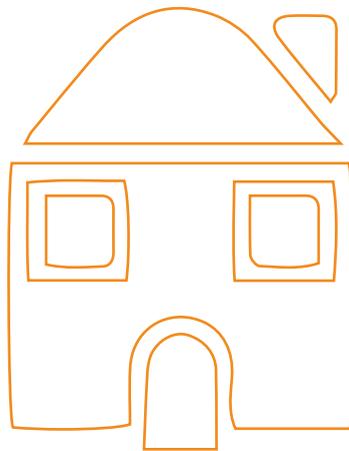
dinero podría significar, en algunos casos, apoyar una mala conducta de algún tipo, ya sea contra sus dependientes, contra aquellos a quienes suplica, o contra sí mismo si vive de manera autodestructiva.

Sin duda, la tesis del mérito será difícil de verificar, pero algunos de los casos que presentamos arrojan evidencia relevante. Los mendigos que cargan niños, posiblemente drogados, como en el caso de María, inspiran a la vez indignación moral y compasión, y parece justo atender la indignación y no darles dinero. En el metro de París, con mis niños privilegiados, sentí un horror particular al observar la miserable infancia del hijo de María, lo que realmente me quitó la voluntad de darle dinero. Lo mismo puede decirse de los mendigos que son agresivos o desagradables.

Tampoco se debería dar limosna a los mendigos que usan el engaño, pero, por supuesto, el problema con el engaño es que resulta difícil saber cuándo existe y cuándo no. Así, recuerdo el caso de Ana, la mendiga que hablaba de su mala suerte por el hecho de haber perdido su pasaporte. Pensé que debía darle algo si su historia era cierta, y nada si resultaba falsa. Sospeché lo segundo, pero no tenía medios para averiguarlo (no le di dinero). Parece justo aducir la tesis del mérito en un caso en que sospechamos que es un engaño, aun cuando no podamos confirmarlo; después de todo, si existe la obligación de dar limosna a los mendigos, no puede ser una obligación dársela a todos los mendigos que uno encuentra, y así los igualitaristas deben implementar algún tipo de criterio general para distinguir entre los diferentes candidatos.

Pero, ¿el criterio del desamparo se echa a perder sólo por las dificultades de la evidencia? Esta parece ser una imagen demasiado nítida cuando determinamos las obligaciones morales que dicta la tesis de la redistribución categorizando a los mendigos en merecedores y no merecedores, en valiosos y sin esperanza. La tesis del mérito adolece de una preocupación por el merecimiento que puede anular las consideraciones sobre la necesidad. Después de todo, las prácticas moralmente dudosas de los ejemplos antes mencionados no refutan el hecho de que los individuos en cuestión necesitan ayuda. Quizá la mejor manera de rebatir el criterio retrospectivo del igualitarismo de la suerte no sea con una actitud moralizante hacia el presente y la forma de mendigar, sino, en vez de eso, con un criterio panorámico. Llamemos a esto la *tesis de la eficacia*, la cual estipula que la tesis de la redistribución debe ser matizada con consideraciones respecto a la forma como se usarán las limosnas.

No necesitamos tener un criterio moralizante que excluya a los mendigos que hacen mal, como si el trabajo del peatón fuera clasificar el mérito moral de los diversos pordioseros. Tal vez sea mejor aplicar criterios que incluyan la justicia social en sí misma, según los cuales uno no les da a los mendigos si aparentemente darles recursos no producirá el efecto igualitario que uno desea; así, los hábitos autodestructivos del mendigo pueden indicar que la redistribución de riqueza es inútil. Bajo este criterio, se puede argumentar que la persona que vive para las drogas merece su suerte, aun si este estilo de vida no entra exactamente en la esfera de las decisiones, y aun si esto lo vuelve particularmente necesitado. De este modo, el criterio es prospectivo y no se relaciona con el mérito moral, sino con el uso efi-



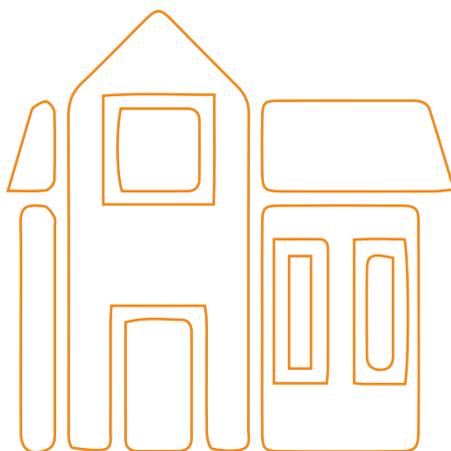
ciente de los recursos. Es un sencillo problema de eficacia, donde la presencia de drogas significa que el hombre o la mujer que pide limosna exagera la necesidad. Dar dinero a los adictos a las drogas no los proveerá de comida o techo, por el contrario les dará fondos para conseguir lo que los daña: más drogas. De la tesis de la eficacia se desprende así un argumento convincente en contra de dar a los mendigos cuando existan razones para creer que el dinero no producirá ningún bienestar. Los farsantes, igualmente, serían malos candidatos de acuerdo con la tesis de la eficacia: dar dinero a la gente que cuenta falsedades acerca de su mala suerte significaría dárselo a personas que no están realmente necesitadas y, por ende, no serviría para alcanzar los objetivos de la redistribución igualitaria.

Si usted es la persona próspera que se topa en la calle con la persona indigente, podrá pensar que tanto la tesis del mérito como la de la eficacia ofrecen una débil guía. La exigencia de que la redistribución cumpla con condiciones de impecabilidad o de eficacia está muy bien, en abstracto. Aunque sea rebatida con las tesis del mérito o la eficacia, la tesis de la redistribución conserva cierto peso. Cambiemos su nombre por *tesis de la necesidad*. La persona necesitada, como quiera que sea, está delante de usted, no menos necesitada por más cómplice que sea de su propia situación desventajosa, por más sospechoso que sea su relato sobre el origen de su necesidad, y por más insatisfactorio que sea el uso que pueda hacer de los fondos de que disponga. Negarse a dar limosna a esa persona parece perder de vista otras características que son específicas de lo que podríamos llamar la fenomenología de la mendicidad. Veamos algunas de esas características.

La degradación y el servilismo, la ciudadanía y la solidaridad

Avishai Margalit sostiene que una sociedad decente: “Combate las condiciones que constituyen una justificación para que las personas a su cargo se consideren a sí mismas humilladas”. La humillación es una lesión que el comportamiento de otros produce en el respeto que una persona siente hacia sí misma (Margalit 1996: 9-11). La pobreza es una forma de humillación, afirma Margalit, causada por la acción humana de terceras partes, aun cuando esa no sea la intención de los seres humanos; la pobreza puede ser causada por instituciones y por ciertas políticas (Margalit 226).³⁸ Así, Hershkoff y Cohen sostienen que la mendicidad es una forma de contrarrestar la humillación: “La mendicidad es una reafirmación del ser humano que yace bajo pensamientos e imágenes deshumanizantes” (1991: 896)³⁹. Quizás mendigar sea una manera de recolectar autoestima, en contraste con el simple estado de pobreza o en casos particulares de carencia de vivienda donde, como lo hace notar Waldron (1993a), ni siquiera se tiene la libertad de realizar funciones humanas básicas puesto que no se tiene acceso a propiedades para hacerlo. Dar a los mendigos es, de este modo, una forma de expresar la solidaridad social de los ciudadanos. Sin embargo, mendigar es, inevitablemente, un medio inadecuado para recabar dignidad porque implica precisamente dirigir la atención hacia la degradación de alguien.

El hecho mismo de que una persona esté mendigando indica que él o ella es menos afortunado que aquellos a quienes les pide. El infortunio no sólo es la desventaja material que dispara los principios liberales de justicia distributiva que se analizaron arriba. La mendicidad es un rasgo de rebajamiento de la vida, aunque sólo sea porque implica de alguna manera la



autohumillación. Bill, el andrajoso dueño del perro Tutankamón; Patrick con o sin su gorro de Santa Claus; la desdichada Susan con su novio borracho: todos ellos piden limosna desde una posición de degradación personal. Y el espectáculo de degradación parece exigir una respuesta humanitaria que no va bien con el caso del igualitarismo de la suerte, el cual insiste en los criterios de la ayuda gubernamental. ¿Cómo podemos hacer a un lado, sin más, el hecho crudo de que existe sufrimiento humano a fin de especificar el mérito de un mendigo en particular? Aunque pongamos en duda la historia que cuenta el suplicante o descubramos que él mismo ha sido el causante de sus infortunios o somos escépticos sobre el destino que le dará al dinero, él o ella seguirá siendo, pese a todo, una persona necesitada.

Bien podríamos pasar por alto la historia de un mendigo como Filch, personaje de *La ópera de los tres centavos*, de Brecht, quien declara cínicamente:

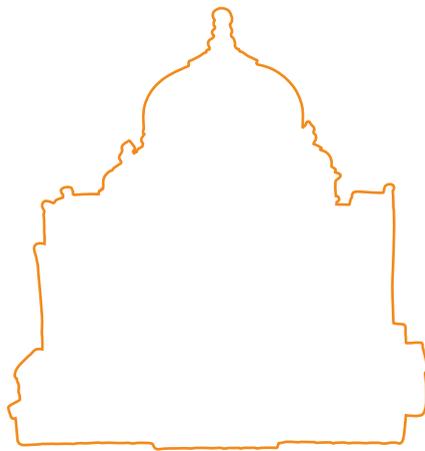
He bufoneado acerca de mi suerte desde niño. Madre borracha, padre jugador. Abandonado a mis propios medios a temprana edad, sin la mano tierna de una madre, me hundí cada vez más profundo en las arenas movedizas de la gran ciudad. Nunca conocí el cuidado de un padre o las bendiciones de un hogar feliz. Por eso ahora me ven así, carente de todo apoyo, presa de mis más bajos instintos. (Brecht 1979: 6.)

Filch es algo así como un estafador que, de manera oportunista, escoge las mercancías del almacén de atuendos para limosneros de Peacham para conseguir los atavíos de lo que

Peacham llama cínicamente: “Los tipos básicos de miseria, aquellos que más pueden tocar el corazón humano” (Brecht 8). Pese a ello, no deja de ser verdad que Filch mendiga porque carece de recursos y oportunidades. Está necesitado de cualquier manera, y la presencia o ausencia de rectitud moral parece ser irrelevante: “¿Qué mantiene viva a la humanidad?” Brecht responde: “La comida, es lo primero; la moral es lo siguiente”. Así:

Asegúrate de que quienes hoy padecen hambre tengan buenas porciones cuando destacemos el fiambre. (55-6)

El ejemplo de Claude, el mendigo postrado en el metro de París, ilustra el problema de la humillación. Su postura de autonegación en el metro resultaba ofensiva. De hecho, una pasajera le imploró a Claude que se pusiera de pie (inspirada, quiero pensarlo, por los ideales de la república francesa y su insistencia sobre la igualdad de todos los ciudadanos franceses). La mendicidad de este tipo implica una especie de violación de las normas de la igualdad ciudadana, la cual presupone el derecho de cada ciudadano al respeto propio y la dignidad humana.⁴⁰ Por supuesto, cuando Claude se puso de pie fue más insistente en sus súplicas. Fue algo así como convocar a la pasajera a demostrar su equidad social igualando, en alguna pequeña medida, sus recursos, lo cual hizo ella, y con bastante generosidad. Tras haber logrado que el servilismo de Claude fuera enmendado, ella le debía generosidad, posiblemente, ahora en los términos de la solidaridad entre ciudadanos, no por sentirse obligada a dar limosna porque su necesidad era tan forzosamente manifiesta que él estaba dispuesto a “rebajarse” a ese tipo de mendicidad.



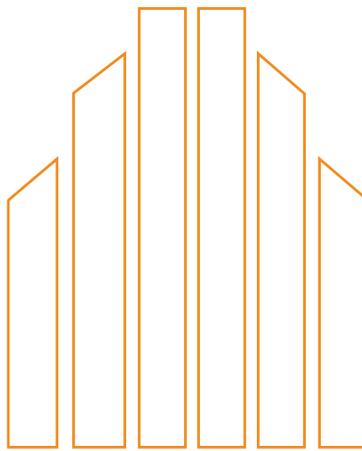
El hecho de que la práctica de la mendicidad conlleve la autodenigración emerge así como una razón para negarse a acceder a las peticiones del mendigo; la pasajera impuso una postura de respeto personal como condición para darle su donativo a Claude. Tutankamón también genera esta reacción. Porque su representación, aunque impresionante, presenta a una persona que simula ser una cosa, entreteniéndolo a los espectadores con una súbita evidencia de animación. Que los niños se diviertan mucho, y estén mucho mejor que el adulto suplicante metido en su incómodo disfraz, parece subrayar la relación distorsionada entre los compañeros humanos. Mientras Tutankamón se inclina una y otra y otra vez con cada moneda que arrojan en su sombrero, el ánimo de la multitud cambia del deleite a la vergüenza, consciente de su culpa al infligir cierto tipo de humillación. Es un espectáculo en el que quien abogue por la igualdad no desearía tomar parte. Sin embargo, como seguramente lo ha calculado Claude, mientras más “erguido” se muestre tanto menos convincente será su caso. Así, los mendigos que manifiestan que la mendicidad es una especie de trabajo que ellos realizan “de nueve a cinco”, mejor remunerado que muchos otros, quizás mitigan el problema de la humillación, pero a costa de socavar su pretensión de una escasez abyecta.

Por supuesto, la relación entre el mendigo y el transeúnte es compleja. Quizá este último, y no el primero, sea quien corre el riesgo de la humillación en estos encuentros. Es decir, los mendigos pueden hacer que los peatones, por su vulnerabilidad, sean sus presas, tratando de humillarlos para obligarlos a dar limosna; la mendicidad puede ser una forma de extorsión. Ciertamente, uno puede sentirse victimizado por los mendigos si estos son agresivos o si tra-

tan de confundir con historias falsas o ruegos persistentes. La descripción que hace Brecht de Filch ejemplifica la humillación de los ricos, quienes deben ser “atrapados” antes de ser caritativos. Así, el mendigo busca a veces “aprovecharse” del desprevenido y del crédulo. La perspectiva de este tipo de relación no es menos atractiva que la estereotipada del mendigo lastimero y el benefactor. “Humillar o ser humillado”, difícilmente puede considerarse como un ideal de la interacción humana entre ciudadanos. Finalmente, pues, lo que podríamos llamar la *tesis de la humillación*, que considera que la mendicidad implica relaciones humillantes entre personas, socava el argumento en favor de dar limosna en lugar de fortalecerlo.

En este contexto, vale la pena considerar lo que ha sido llamado la “paradoja de la caridad”. Esta surge porque, idealmente, la caridad se otorga sólo por motivaciones altruistas de hacer el bien a otros sin esperar recompensa. Como tal, sin embargo, sufre de una asimetría en la que quien da no obtiene ningún beneficio por su acto y el principio de reciprocidad en el dar y recibir se rompe. Se confirma la posición de inferioridad de quien recibe (Margalit 244-6).⁴¹ La idea de la paradoja de la caridad pasa por alto cuántos regalos solo producen en reciprocidad un sencillo gracias sin que el beneficiario incurra en ninguna humillación. Tal vez lo que realmente está en juego no es la reciprocidad, sino la capacidad de corresponder. Así, los regalos muy caros a menudo causan vergüenza, en parte porque el beneficiario no puede igualar tanta generosidad.

Podría parecer que los músicos y artistas callejeros que actúan en las esquinas con una gorra vuelta hacia arriba frente a ellos, eluden la paradoja de la caridad porque ofrecen algo a



cambio de la limosna. Tutankamón es, así, un ejemplo de artista callejero, más que de un mendigo. Pero su actuación es, ¡a fin de cuentas!, una expresión de gratitud por la limosna otorgada. Lo que confirma así la humillación del beneficiario de la caridad, en lugar de corregirla. El servilismo del acto de mendigar cobra mayor relieve por esa actuación y, precisamente, genera una justificada ambivalencia acerca de la moralidad de participar en una relación así.

Más aún, algunos comentaristas se han quejado de lo que podríamos llamar pseudosimetría, en donde lo que el mendigo ofrece no vale la pena o es explícitamente indeseable, es peor que la buena mendicidad a la antigua. Todos hemos encontrado mendigos sin talento musical que, no obstante, rascan un violín o aporrean tambores. Las súplicas de Tony, el limpiaparabrisas que lava con insistencia mis ventanillas, son quizá peores que una más llana y asimétrica petición de dinero. Lo mismo podría decirse de la gente que vende de puerta en puerta publicaciones de gente en estado de calle como *The Big Issue* británica.⁴² La opinión pública se divide ante si dar dinero en esos casos es mejor o peor que darlo incondicionalmente. En *The Guardian*, Liddle afirma contundente: “La idea de que seremos más felices regalando una de nuestras libras porque el pobre vagabundo ha tenido un duro día de trabajo, aunque eso represente una distribución casi completamente inútil, suena como una casa de trabajo para pobres.⁴³ Démosles de todos modos el dinero” (2002).⁴⁴ Lo mismo sucede en el caso de Claude. Él quizá esperaba que el extremo servilismo de su modo de mendigar fuera una especie de evidencia de mérito. Esto sólo muestra cuán ridícula puede ser la idea de ganar limosnas, como si el mendigo estuviera “trabajando” para ganar su propio dinero a través de

la autoabnegación (y así cumpliera con el criterio del igualitarista sobre las decisiones industriales ¡estropeadas por una brutal mala suerte!).

Uno siente humillación ante otros o por causa de ellos. Uno puede contribuir a su propia humillación, como lo ilustra la decisión de mendigar. De hecho, Margalit sostiene también que el individuo sufre humillación precisamente por la circunstancia de mendigar: “Mendigar por una limosna es humillante”. Sin embargo, lo que aquí es decisivo para nuestros propósitos es la reacción de los otros ante la autohumillación. ¿Debemos ignorarla o participar en ella? Dar dinero agrava, en algún sentido, la humillación: “El intento de mitigar la humillación fracasa aun cuando el que da la limosna actúe de buen corazón” (Margalit 231-2). Así, parece que quienes creen en la importancia de tener una “sociedad decente” podrían, por un lado, mostrar simpatía y generosidad hacia los mendigos para mitigar la humillación de la pobreza; pero, la tesis de la humillación sugiere que quizá, por otro lado, sea igualmente razonable negarse a participar en la humillación de la mendicidad, tanto si lo que está en juego es la humillación del mendigo o la de sí mismo.

Más allá de la mendicidad

La mendicidad es una lacra social y es razonable que el igualitarista no esté dispuesto a apoyarla o alentarla. Como señaló Frederick Engels, el mendigo es un “paria” expulsado de la sociedad, privado de su último jirón de autoestima. Y cuando la persona rica le da al mendigo, confirma el estatus del mendigo como un ser inferior: “El beneficiario es pisoteado



en el fango aún más profundamente de lo que lo estaba antes”. En *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Engels arremetió contra la burguesía por su actitud hacia los mendigos, citando una carta al editor firmada por “una dama” que condenó “esos espectáculos desagradables y repugnantes”. Sin embargo, el propio ideal socialista de Engels incluye cierta sensación de aversión por este método particular de mitigación de la pobreza. Por mucho que pudiera burlarse de que el burgués insiste ante los mendigos: “Deben prometer quedarse en sus oscuras guaridas y no molestar mi delicado sistema nervioso exhibiendo su miseria en público” (1845: 313-15), Engels ciertamente deseaba una sociedad donde la mendicidad ya no fuera manifiesta.

Uno de los argumentos en favor del Estado de bienestar es que elimina la necesidad de echar mano de tipos de redistribución desagradables, ya sea mendigar o, por ende, robar. Así lo expresa Waldron: “El Estado de bienestar es una manera de asegurar que nadie habrá de estar nunca en una necesidad tan degradante que lo orille a violar de algún modo las reglas, por lo demás vigentes, de la propiedad”. El bienestar social o la “caridad obligatoria” es la: “Aplicación de la tolerancia pasiva frente al rostro de una persona necesitada que toma recursos por sí misma” (1993b: 245-6). De este modo, el objetivo del igualitarista es una sociedad con un sistema de distribución de recursos justo, no sólo para asegurarse de que las necesidades individuales se satisfagan efectivamente, sino también para que los individuos no deban renunciar a sus propios intereses, búsquedas y privacidad para realizar por sí mismos “minirredistribuciones”.⁴⁵

El Estado de bienestar también posee la ventaja de la eficacia. Al hacer donaciones de caridad uno tiene siempre la incómoda inquietud de en qué medida nuestra contribución cambiará la situación. Esto puede implicar una preocupación por los beneficiarios parásitos, mientras otros no cumplen con sus obligaciones de caridad dejando que uno provea una ayuda que será inevitablemente insuficiente (Buchanan 1987: 565).⁴⁶ Incluso si otros colaboran, las contribuciones pueden ser insuficientes u orientarse mal. Estas preocupaciones se complican en el caso de dar limosna a los mendigos, pues nuestra contribución de “un dólar para una taza de café”, por ejemplo, no modificará significativamente las perspectivas del beneficiario. Es sólo una gota en el mar, por decirlo así. Es mejor tener un sistema de bienestar proporcionado por el Estado que asegure que la ayuda llegue a niveles satisfactorios y, cuando no sea así, tener instituciones de caridad que los ciudadanos mismos mantengan colectivamente con cierta confianza en relación con su eficacia.

De cualquier modo, el Estado de bienestar, como está actualmente organizado, no elimina la necesidad de mendigar. Muchos mendigos son incapaces de trabajar y mendigan para completar los inadecuados pagos sociales (Chiang 2003). Otros son enfermos mentales arrojados “a la comunidad” en la que son incapaces de valerse por sí mismos o de aprovechar por su cuenta los servicios públicos disponibles. Gente necesitada como Anna, a la deriva en París, si su historia es real: “Cayó a través de las grietas” del sistema y su necesidad de ayuda es notable. Resulta que los deberes de la justicia, al menos como los especifica el Estado de bienestar, son imperfectos después de todo, incapaces de especificar de manera apropiada a



los beneficiarios de su ayuda. Tales consideraciones indican que la justicia requiere obligaciones extra por parte de los igualitaristas.

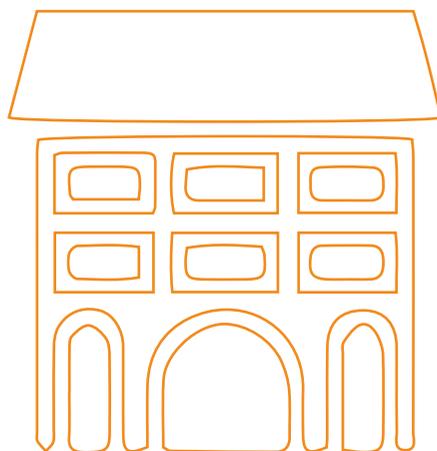
Estos deberes podrían ser los de orientar recursos y energía hacia tareas para mejorar el sistema de provisión de bienestar o podrían consistir en completar nuestras contribuciones al Estado de bienestar con donaciones de caridad (comedores públicos, bancos de alimentos). O quizás deberíamos aportar dinero a una categoría específica de individuos que no tienen ningún otro recurso; por ejemplo, los extranjeros abandonados, como Anna, si creemos lo que cuenta. Finalmente, sin embargo, el transeúnte igualitarista, feliz de firmar un generoso cheque en favor de la caridad, tiene una justificación para no querer participar en la interacción social que los mendigos generan. Dar limosna a los mendigos es una plaga social: implica complicidad en una relación humillante; no se puede destinar al alivio de una necesidad precisa y, por tanto, es de dudosa eficacia.

La mendicidad y la supererogación

Mi argumento, hasta aquí, ha ofrecido bases para rechazar el principio de que debemos dar limosna a los mendigos en aras de la justicia. Esto no equivale a imponer una distinción rígida entre justicia y caridad. Los deberes de justicia deben incluir, de hecho, deberes de caridad.⁴⁷ Los igualitaristas admiten que la prerrogativa personal puede limitar las demandas de justicia social, argumentando que nos podemos negar a dar contribuciones caritativas para así poder gastar en nosotros mismos o en los seres que amamos.⁴⁸ Si esto es así,

ciertamente es legítimo que alguien que detesta los encuentros con mendigos ejerza una prerrogativa personal y evite dar dinero, en particular si es, de hecho, un generoso donador de ayuda caritativa en otros contextos. Pero si la prerrogativa personal no puede “prevalecer” sobre los deberes de la justicia social,⁴⁹ aún quedan muchas razones que hemos aducido respecto al por qué los individuos no están obligados a dar limosna a los mendigos. Uno tiene derecho a ejercer una prerrogativa personal y cumplir con sus deberes caritativos de otras maneras. Aun si estamos convencidos de que los individuos más favorecidos están obligados a “complementar” las inadecuadas aportaciones igualitarias del Estado de bienestar, esto no significa que estemos obligados a dar a los mendigos. Hay demasiados factores que pesan contra la limosna a los mendigos como método de redistribución de la riqueza. La tesis de la redistribución es superada por tres tesis: el mérito, la eficacia y la humillación. En suma, el principio igualitario es extraño a la práctica de la mendicidad, tanto en términos de los requerimientos de la justicia social, como en cuanto a las relaciones no humillantes apropiadas para los ciudadanos.

¿Esto es todo lo que hay que decir al respecto? Sin duda queda aún un argumento a favor de dar a los mendigos que es necesario revisar filosóficamente. Volvamos a la idea de supererogación. Esta es una manera de describir actos morales que no son obligatorios: los actos supererogatorios son dignos de elogio, pero no es censurable que se omitan. Así, de acuerdo con la idea de la supererogación, hacemos el bien cuando damos limosna a los mendigos, aun cuando no estamos moralmente obligados a hacerlo. La supererogación, sin embargo,



describe mal el dilema que enfrentamos ante la cuestión de la mendicidad. No es que dar a los mendigos sea, aunque prosaicamente, “superbueno” en contraste con lo que simplemente es bueno. No es un acto que esté, sin más, por encima y más allá del llamado del deber. Más bien, dar a los mendigos es ambivalente como un bien *per se*. Hemos visto razones para pensar que dar a los mendigos es un acto básico de bondad humana que resulta obligatorio. Empero, también hemos visto razones para pensar que dar a los mendigos es potencialmente una forma de bondad equivocada, un mal; en efecto, en cierto sentido dar a los mendigos puede ser positivamente censurable.

Más aún, la supererogación se ha desplegado para trazar una línea entre la justicia y los “extras” morales que desembocan en un entendimiento muy mezquino de nuestros deberes de justicia. El argumento de Thomson a favor del aborto que dice que ayudar a otros en situaciones de vida o muerte es un asunto de mera elección personal (1974: 13), es un buen ejemplo de esa laxitud moral.⁵⁰ Sería contrario a nuestro firme entendimiento del principio igualitario, según el cual si vivimos en una sociedad desigual estamos obligados de hecho a ser generosos, a describir de esa manera el acto de dar a los mendigos. No obstante, enfrentamos el problema de que dar al mendigo puede no ser la mejor forma de aplicar una política de generosidad.

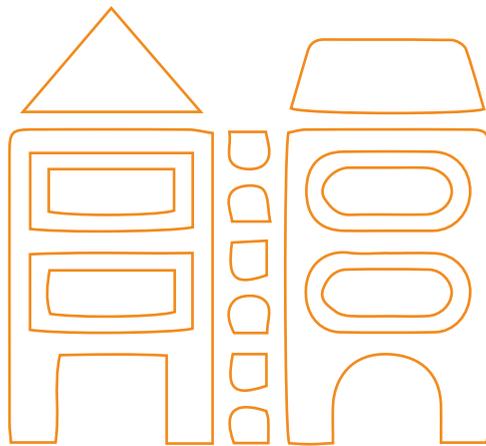
Podríamos dejar hasta aquí nuestra disquisición y concluir que no se debería dar nada a los mendigos. Sin embargo, es difícil negar que lo que hemos llamado fenomenología de la mendicidad entra en conflicto con esa conclusión. La manifestación de una persona necesitada que pide ayuda señala un reclamo moral de cierto tipo. El espectáculo del sufrimiento

humano ocasionado por el mendigo tiene una célebre personificación en *El rey Lear* (1975) de Shakespeare, cuando la huida de Lear por el páramo le da oportunidad de encontrarse con la miseria de sus súbditos más desafortunados y participar de ella. Los personajes de la obra están motivados tanto por la piedad como por la generosidad. El enceguecido Gloucester proclama ante el mendigo, quien resulta ser su hijo:

Toma esta bolsa, tú, a quien las plagas
del cielo han abatido. Mi desgracia te hace
más feliz. ¡Oh, cielos!, permitan que así sea
siempre. Que el hombre superfluo y saciado
que desatiende sus preceptos, que nada ve
porque no siente, sienta su poder sin tardanza.
Así, la distribución habrá de deshacer los excesos
Y cada hombre tendrá lo suficiente.
(*El rey Lear*, *ibid.* IV, i: 547, ll. 64-71)

Así, una redistribución se exige en particular en el caso del mendigo, cuya manifiesta falta de bienestar impone una respuesta de empatía. Ignatieff reflexiona sobre las lecciones que surgen de la obra y concluye que Lear nos enseña que: “La prueba del respeto humano está en los casos de vidas más difíciles, no en el de nuestro vecino, amigo o pariente, sino en el del extraño balbuceante” (1984: 42).

El llamado a los principios humanos básicos subsiste en la confrontación con las personas que mendigan por las calles de la ciudad. Desatender este llamado es cruel, aun



con el apoyo de un sólido principio igualitario. Además, ser insensible a los ruegos de los mendigos es una forma de lastimarnos a nosotros mismos. El igualitarismo exige no sólo adhesión a los principios de justicia, la formulación de una buena política y el desarrollo de sólidos argumentos, sino también que cultivemos una sensibilidad igualitaria. Lo que sirve de base y nutre las instituciones igualitarias no es únicamente la preocupación por otros o su cuidado, sino también una postura que permita el autodesarrollo o lo que comúnmente se conoce, en términos de Aristóteles, como el cultivo de las virtudes.⁵¹ Quién querría encontrarse a sí mismo ejerciendo una cruel indiferencia en repetidos encuentros con aquellos mendigos que Brecht tan bien describe:

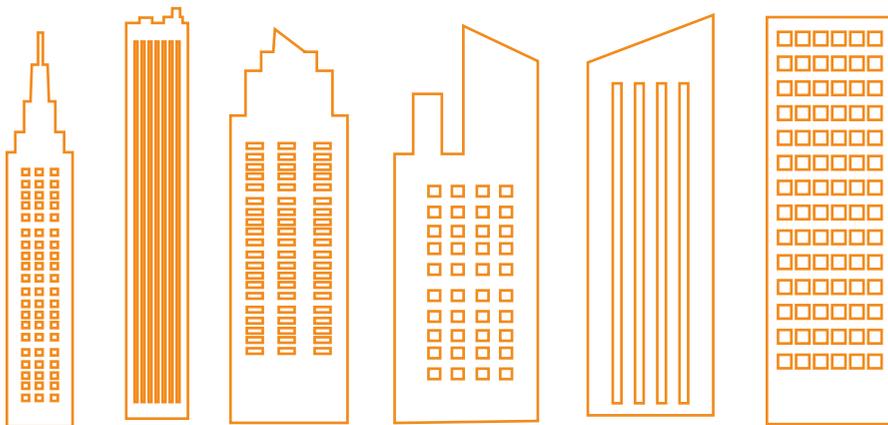
El hombre tiene el abominable don de ser capaz de atenuar sus sentimientos a voluntad, por así decirlo. Supongamos, por ejemplo, que un hombre ve a otro parado en la esquina, con un muñón en lugar de brazo; la primera vez quizá se impacte lo suficiente como para darle diez centavos, pero la segunda vez le dará sólo cinco, y si llega a verlo una tercera vez lo entregará a la policía sin siquiera pestañear. (1979: 5)

Por supuesto que cómo actuar con receptividad hacia quienes están necesitados dependerá en gran medida del contexto. Tal vez uno debería suspender la incredulidad al escuchar la historia de la mala suerte de Ana, por lo menos en una ocasión. De vez en cuando, los igualitaristas deberían mostrar compasión hacia aquellos que manifiestan miseria humana,

ponerse en los zapatos de Bill con su perro, de Susan con su novio borracho o del cojo Pierre. Se hace inevitable tener un enfoque particularista; no hay reglas rígidas ni rápidas.⁵² Entre los factores contextuales figuran las evaluaciones que uno haga del mendigo y los méritos de su llamado, así como las prerrogativas personales ordinarias del transeúnte, de inclinación, tiempo o energía. El deber de dar a los mendigos sigue siendo tenue y no necesita ser encasillado en una base sistemática o rutinaria.

Conclusión

El problema de mendigar arroja luz sobre varios temas del debate igualitario. El incremento de la mendicidad en las calles de sociedades prósperas con sistemas de bienestar social plantea de forma acuciante la demanda de personalizar la justicia. Vivimos en sociedades que poseen formas persistentes de desventaja y, por ello, la caridad desempeña un papel importante en las políticas y principios del igualitarismo. En la práctica, las experiencias humanas reales de encuentros con mendigos ponen en duda la plausibilidad de preocuparse por el mérito en el igualitarismo de la suerte; las malas decisiones quedan de lado cuando se les confronta con la necesidad palpable. El problema de la mendicidad también muestra que hay dificultades al utilizar la supererogación en un marco igualitario. Dar a los mendigos tiene aspectos de obligación moral y de falla moral mal servida por el concepto del acto moral no obligatorio. El asunto de mendigar destaca la importancia no sólo de la distribución de recursos, sino también el de las relaciones sociales no humillantes entre ciudadanos iguales en el arsenal de los



principios igualitarios. Finalmente, la fenomenología de la mendicidad demuestra la importancia de desarrollar una sensibilidad igualitaria en nuestro trato con los menos favorecidos, aun cuando un principio abstracto dicte un curso diferente.

Dar o no dar a los mendigos sigue siendo un dilema moral. Hay mucho que el igualitarista puede hacer, además de pagar impuestos al Estado de bienestar, para que su sociedad sea más equitativa. Entregar donativos para la caridad es un complemento importante de las inadecuadas políticas igualitarias de los Estados benefactores en sociedades contemporáneas que se caracterizan tanto por la opulencia como por la penuria. También se puede ofrecer voluntariamente el tiempo personal a grupos de servicio público y a organizaciones políticamente igualitarias. No obstante, dar a los mendigos es una forma deficiente de rectificación igualitaria. Tanto los argumentos de la justicia social como los de la dignidad del ciudadano apuntan en contra de una política de generosidad con los mendigos. Sin embargo, persiste la duda de si sería una violación de la norma fundamental de humanidad rechazar simplemente a los mendigos, repulsar a la persona vestida con andrajos, en situación manifiestamente peor que la nuestra, que nos dice: “¿Me da una moneda?”



Traducción del inglés: Carlos González.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, E., "What Is the Point of Equality?", *Ethics*, 1999, p. 109.
- Brecht, B., *The Threepenny Opera*. Bertolt Brecht Collected Plays, vol. 2. Londres: Methuen, 1979.
- Buchanan, A., "Justice and Charity", *Ethics*, 1987, p. 97.
- Chiang, J., "The Life of a Panhandler: One Man Gives Us a Glimpse", Kingston, Whig Standard, 27 de diciembre de 2003.
- Cohen, G. A., "Incentives, Inequality and Community", en G. B. Peterson (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 13. Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 2003.
- *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2000.
- Dworkin, R., *Sovereign Virtue*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.
- Engels, F., *The Condition of the Working Class in England*, 1845.
- Estlund, D., "Liberalism, Equality, and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls", *Journal of Political Philosophy*, 1998, p. 6 (1).
- Heath, J., *The Efficient Society*, Toronto, Canadá: Viking, 2001.
- H. Hershkoff y G. A. Cohen, "Begging to Differ: The First Amendment and the Right to Beg", *Harvard Law Review*, 2001, p. 104.
- Hooker, B. y M. Little (eds.), *Moral Particularism*, Oxford: Clarendon Press, 2000.
- Ignatieff, M., *The Needs of Strangers*, Londres: Chatto & Windus, 1984.
- Liddle, R., "Who Reads the Big Issue?", *The Guardian*, 3 de julio de 2002.
- MacIntyre, A., *After Virtue*, Londres: Duckworth, 1981.
- Margalit, A., *The Decent Society*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- Nozick, R., *Anarchy, State, and Utopia*, Nueva York: Basic Books, 1974.
- Observer, The*, "It Beggars Belief-Support, not Arrest, is the Answer", 9 de marzo de 2003.

- Orwell, G., *Down and Out in Paris and London*, Londres: Secker & Warburg, 1949.
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972.
- Shakespeare, William, *King Lear*, en M. H. Abrams (ed.), *The Norton Anthology of English Literature*, Nueva York: W. W. Norton, 1975.
- Sypnowich, C., "Justice, Community and the Antinomies of Feminist Theory", *Political Theory*, 1993, p. 21(3).
- , "The Use and Abuse of Equality", *Literary Review of Canada*, noviembre de 2001.
- Thomson, J. J., "A Defence of Abortion", en M. Cohen, T. Nagel y T. Scanlon (eds.), *The Rights and Wrongs of Abortion*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974.
- Titmuss, R., *Essays on the Welfare State*, Londres: Unwin, 1950.
- Waldron, J. (ed.), "Homelessness and the Issue of Freedom", en *Liberal Rights: Collected Papers 1981-1991*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993a.
- , "Welfare and Images of Charity", en *Liberal Rights: Collected Papers 1981-1991*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993b.
- Walzer, M., *Spheres of Justice*, Nueva York: Basic Books, 1983.