

Filosofía moral, exclusión social y legitimidad del castigo estatal*

Moral philosophy, social exclusion, and the legitimacy of state punishment

Carlos Castellví Monserrat

Doctor en Derecho

Profesor Lector, Universidad de Barcelona (España)

carloscastellvi@ub.edu

<https://orcid.org/0000-0002-9309-7838>

Fecha de recepción: 25/04/2023.

Fecha de aceptación: 27/09/2023.

Resumen

En la filosofía moral se emplean varios argumentos que niegan la legitimidad de un reproche por motivos que no guardan relación con su objeto (qué se reprocha) o su destinatario (a quién se reprocha), sino con su emisor (quién reprocha). Así, la objeción de la hipocresía niega la legitimidad de un sujeto para censurar la clase de conductas que él realiza habitualmente (“tu quoque”). La objeción de la comunidad hace lo propio cuestionando que entre dos personas exista un determinado vínculo (“esto no es asunto tuyo”). La objeción de la complicidad niega que la persona corresponsable de una conducta pueda reprocharla legítimamente (“tú también estás implicado”). Este artículo pretende determinar si dichas objeciones pueden emplearse para cuestionar la legitimidad de algunas penas: concretamente, las impuestas a los excluidos sociales. Primero, se descarta la objeción de la hipocresía debido a la falta de correspondencia entre las políticas estatales y los delitos de los excluidos. Luego, se rechaza la objeción de la comunidad por su incapacidad para captar la dimensión criminógena de la exclusión social. Finalmente, se concluye que la objeción de la complicidad sí puede deslegitimar (parcialmente) el castigo de los delitos favorecidos por las políticas excluyentes de un Estado.

Palabras clave: hipocresía, comunidad, ciudadanía, complicidad, corresponsabilidad, exclusión.

Abstract

Some arguments from moral philosophy deny the legitimacy of a censure on grounds that are not related to its object (what is being blamed) or its addressee (who is being blamed), but to

* Esta publicación se ha elaborado en el marco del proyecto de investigación “Repensando el modelo de sanciones penales: de la entropía a la ordenación sistemática de las respuestas frente al delito (REPENSANCIONES)” (referencia SI3/PJI/2021-00222, IIPP: Daniel Rodríguez Horcajo y Gonzalo J. Basso), financiado por la Consejería de Ciencia, Universidades e Innovación de la Comunidad de Madrid (V-PRICIT) y la Universidad Autónoma de Madrid a través de la Convocatoria 2021 de ayudas a Proyectos de I+D para jóvenes investigadores de la Universidad Autónoma de Madrid. Agradezco profundamente a Nicolás Cantard, Javier Cigüela, Silvia Fernández, Íñigo Ortiz de Urbina y Leopoldo Puente sus valiosas observaciones y críticas a una versión inicial de este trabajo. También quiero dar las gracias a los dos evaluadores anónimos por sus comentarios y recomendaciones.

the subject who expresses it (who is blaming). Thus, the objection of hypocrisy denies the legitimacy of a subject to censure the kind of conduct he habitually performs ("tu quoque"). The community objection does the same by questioning the existence of a certain bond between two subjects ("this is none of your business"). The complicity objection denies that the person co-responsible for a conduct can legitimately blame it ("you are also implicated"). This article aims to determine whether these objections can be used to question the legitimacy of certain punishments: specifically, those imposed on the socially excluded. First, I dismiss the objection of hypocrisy because of the lack of correspondence between state policies and the crimes of the excluded. Then, I reject the community objection because of its inability to apprehend the criminogenic dimension of social exclusion. Finally, this article concludes that the complicity objection can (partially) challenge the legitimacy of a state to punish crimes favored by its exclusionary policies.

Keywords: hypocrisy, community, citizenship, complicity, co-responsibility, exclusion.

Introducción

¿Es legítimo que el Estado castigue a los excluidos sociales que delinquen? En los últimos años, varios autores han respondido, con más o menos matices, que no resulta legítimo.¹ Para ello, han esgrimido distintos argumentos que no se centran en las capacidades de los excluidos (su culpabilidad) o la incorrección de sus actos (su injusto), sino en las condiciones que debe reunir el Estado para imponer legítimamente una pena. Es decir, en las denominadas “precondiciones de la responsabilidad penal”.²

Este artículo pretende dotar de contenido a dichas (pre)condiciones mediante tres categorías propias de la filosofía moral: la “objeción de la hipocresía”, la “objeción de la comunidad” y la “objeción de la complicidad”.³ Dichas objeciones se emplean en las relaciones interpersonales para negar la legitimidad de un reproche por motivos que no guardan relación con su objeto (qué se reprocha) o su destinatario (a quién se reprocha), sino con el sujeto que lo formula (quién reprocha). De esta forma, en lugar de negar que un acto sea reprochable —esto es, que sea incorrecto y atribuible a una persona capaz—, niegan que pueda ser legítimamente reprochado *por alguien*.

Tal y como se pondrá de manifiesto, las tres objeciones mencionadas fundamentan y delimitan la ilegitimidad de un reproche de modo distinto. Es decir, cada una de ellas responde de una forma distinta a las preguntas de ¿por qué alguien no puede reprochar legítimamente algo reprochable? y ¿cuándo alguien no puede reprochar legítimamente algo reprochable? Teniendo en cuenta que dichas objeciones se emplearán para dotar de contenido a las precondiciones de la responsabilidad penal —esto es, a las condiciones que debe cumplir

¹ Destacan, RIVERA LÓPEZ (2015), *passim*; BEADE (2017), *passim*; SILVA SÁNCHEZ (2018), *passim*; CIGÜELA SOLA (2019), *passim*; FUZIGER (2020), *passim*; LORCA FERRECCIO (2021), *passim*; OROZCO LÓPEZ (2022), *passim*; PÉREZ CEPEDA (2022), *passim*. En la doctrina anglosajona, TADROS (2009), *passim*; DUFF (2010), *passim*; WATSON (2015), *passim*; HOWARD (2016), *passim*; EWING (2018), *passim*.

² DUFF (2015), p. 73. Emplean denominaciones similares, SILVA SÁNCHEZ (2018), p. 107; CIGÜELA SOLA (2019), p. 170.

³ Sobre el fundamento y el contenido de dichas objeciones, CASTELLVÍ MONSERRAT (2020), pp. 363-391.

el Estado para reprochar legítimamente un delito—, la fundamentación y delimitación de las tres objeciones (hipocresía, comunidad y complicidad) ofrecerá tres respuestas distintas a las preguntas de ¿por qué el Estado no puede censurar legítimamente un delito? y ¿cuándo el Estado no puede censurar legítimamente un delito? En la medida en que dichas respuestas incluyan (alguno de) los delitos que cometen los excluidos sociales, podrá cuestionarse la legitimidad de su castigo.

1. La objeción de la hipocresía

1.1. La objeción de la hipocresía en la filosofía moral

La objeción de la hipocresía niega la legitimidad de un sujeto para reprochar a otros la misma clase de conductas que él realiza habitualmente. Su expresión informal es “tú también” (“tu quoque”),⁴ “mira quien habla”,⁵ o “y tú más”.⁶ El siguiente ejemplo ilustra el contenido de esta objeción: A llega tarde a una reunión con su grupo de amigos y, nada más tomar asiento, B, el miembro más impuntual del grupo (el que siempre llega tarde), le reprocha indignado su retraso, ante lo cual A le contesta enfadado “mira quien habla, tú llegas tarde a la mayoría de nuestros encuentros”. Adviértase que, con su respuesta, A no cuestiona que su retraso sea reprochable, sino, únicamente, que pueda ser legítimamente reprochado por B. En efecto, aunque otro amigo que se tome en serio la puntualidad pueda formular esa misma censura sin problemas, los retrasos previos de B niegan su legitimidad para reprochar la impuntualidad ajena.⁷

⁴ COHEN (2007), p. 99.

⁵ CIGÜELA SOLA (2019), p. 224.

⁶ SILVA SÁNCHEZ (2018), p. 93.

⁷ PUENTE RODRÍGUEZ (2023a), p. 370, se sirve de este mismo ejemplo para mostrar que, más allá de la responsabilidad moral, la objeción de la hipocresía no funciona. Para ello, afirma que “si el ejemplo se modifica ligeramente y se introduce el hecho de que entre los amigos tienen el acuerdo de que el que llega tarde paga la cena y el incumplidor crónico siempre ha asumido el pago tal y como le correspondía, la respuesta cambia un poco. ¿No podría acaso, después de tantas cenas pagadas, exigir que para un día que no es él el que debe pagar se cumpla lo convenido (como siempre)? El ejemplo original nos acerca claramente al ámbito de la moralidad, pero este pequeño cambio en su supuesto lo «juridifica» y pone, precisamente, en tensión las conclusiones obtenidas”. Sin embargo, creo que el (contra)ejemplo de Puente Rodríguez no “juridifica” el reproche, sino que lo convierte en una tasa. Así, la razón por la que el incumplidor crónico puede exigir que se pague lo convenido sin problema alguno es que, al hacerlo, no está reprochando nada. Desde el momento en que se pone precio al “llegar tarde”, dicha conducta deja de ser incorrecta (obviamente, siempre que luego se pague la cena). Precisamente por ello, al reclamar lo convenido, el incumplidor crónico no está reprochando una conducta reprochable, sino exigiendo la contraprestación correspondiente al tiempo que se ha invertido en la espera. Este es el motivo por el que, en el (contra)ejemplo planteado, la objeción de la hipocresía no funciona: porque dicha objeción solamente niega la legitimidad de un sujeto *para reprochar* (y no para exigir lo debido). Ciertamente, Puente Rodríguez podría impugnar esta conclusión planteando la pregunta de ¿por qué algo incorrecto (llegar tarde) deja de serlo cuando se le pone precio (pagar la cena)? Mi respuesta sería que, en ocasiones, el dinero transforma las relaciones sociales en las que interviene. SANDEL (2013), p. 55, lo explica a través de un caso que, por sus similitudes con ejemplo discutido, vale la pena transcribir: “Las guarderías se enfrentaban a un problema familiar: los padres a veces llegaban tarde a recoger a sus hijos, y una cuidadora debía permanecer con ellos hasta que llegasen los padres que se retrasaban. Para solucionar este problema, las guarderías les impusieron una multa por recogerlos tarde. ¿Qué sucedió? Las recogidas con retraso aumentaron. (...) ¿Qué había ocurrido? La introducción de un pago cambió las normas. Antes, los padres que llegaban tarde se sentían culpables; estaban causando molestias a las cuidadoras. Después, los padres consideraron la espera como un servicio por el cual estaban dispuestos a pagar”. En todo caso, aunque la responsabilidad penal puede plasmarse

¿Por qué quien realiza una clase de conducta habitualmente no tiene legitimidad para reprochársela a los demás? La objeción de la hipocresía se fundamenta en la falta de coherencia que expresa un sujeto cuando reprocha a otro el incumplimiento de una norma que no se aplica a sí mismo.⁸ Lo relevante de esta objeción no es tanto que el hipócrita haya realizado actos similares a los que reprocha, sino lo que muestran esos actos: su falta de compromiso con los valores que reivindica mediante su censura.⁹ Lo objetable del hipócrita es que, mediante su reproche, da a entender que le importan unos determinados valores que no se corresponden con la forma en que se comporta.¹⁰ En este sentido, cuando el amigo impuntual le reprocha a otro que haya llegado tarde está reivindicando el valor de la puntualidad: implícitamente está diciendo “me importa la puntualidad”. Precisamente por ello, sus retrasos previos cuestionan la coherencia de su reproche: en tanto que dichos retrasos desmienten su compromiso con el valor “puntualidad”, la censura que formula resulta contradictoria. Al fin y al cabo, da a entender que le importa un valor que, a la hora de actuar, él mismo no tiene en cuenta.

De acuerdo con lo anterior, ¿cuándo resulta ilegítimo (por hipócrita) un reproche? Obviamente, el alcance de la objeción de la hipocresía depende del grado de correspondencia que se exija entre aquello que se reprocha y aquello que realiza habitualmente el sujeto que formula el reproche. La parábola bíblica de la mujer adúltera plantea una versión de esta objeción con su máximo alcance posible: “el que esté libre de pecado, que tire la primera piedra”. Aquí, se niega la legitimidad para reprochar a todo aquel que haya realizado algo reprochable.¹¹ De este modo, la correspondencia que se exige entre aquello que se reprocha y la conducta previa de quien formula el reproche es mínima: se reduce simplemente a su condición de “algo reprochable” (un pecado). Así, por ejemplo, quien ha mentado no podría reprochar a quien ha matado, pues ambos habrían realizado algo censurable. En el otro extremo, una versión de esta objeción con un alcance mínimo exigiría que quien emite la censura hubiera realizado exactamente la misma clase de conducta que reprocha. Aquí, la

en la exigencia de dinero (una multa), dicha exigencia no convierte a la pena en una tasa (como sucede en los ejemplos de Puente Rodríguez o Sandel). Al contrario de lo que ocurre con la decisión de “llegar tarde y pagar”, la decisión de “delinquir y asumir la pena” es incorrecta y, por tanto, no merece ser respetada. Así, por ejemplo, si un policía se encuentra con alguien que está a punto de disparar a otro y, al verlo, le dice “déjame apretar el gatillo, pues estoy dispuesto a asumir la pena del homicidio consumado”, la reacción del policía no consistiría en esperar y asegurarse que después cumpla dicha pena, sino en abalanzarse sobre él e impedir que pueda ejecutar su decisión. Obviamente, el (contra)ejemplo inicial puede modificarse para que también ocurra algo así (de modo que la decisión de “llegar tarde y pagar” se considere incorrecta y, por tanto, no merezca ser respetada). Así, el propio PUENTE RODRÍGUEZ (2023a), p. 370, nota 61, afirma que, si el amigo puntual tiene “derecho a tratar de evitar la espera por mucho que luego vaya a ser «compensado», parece que hablamos de una conducta (la de la impuntualidad) indebida y que el pago de la cena no es, entonces, un precio, sino una sanción”. En efecto, la exigencia de “pagar una cena” se parece más a una sanción que a un precio cuando los amigos tienen derecho a impedir que los demás lleguen tarde (por ejemplo, “metiéndoles prisa”). Pero creo que, en ese caso, la objeción de la hipocresía vuelve a funcionar (o, al menos, resulta más plausible con respecto a una versión alternativa en la que no existe un derecho a evitar la espera si luego se paga lo convenido). En este sentido, cuanto más censura transmita una determinada exigencia (por ejemplo, pagar por “hacer esperar”) más viable será oponerse a ella mediante la objeción de la hipocresía. Y ello muestra que la viabilidad de dicha objeción no depende de que la responsabilidad se “juridifique” (o formalice), sino de que implique (en mayor o en menor medida) un reproche.

⁸ LORCA FERRECCIO (2017), p. 151.

⁹ TODD (2019), p. 362.

¹⁰ MATHESON (2018), p. 1202.

¹¹ DUFF (2010), p. 127.

correspondencia requerida sería la máxima posible: quien favorece que otro mate no estaría inhabilitado para reprochar a alguien que haya matado, pues “favorecer que otro mate” no es exactamente lo mismo que “matar”.¹² En cualquier caso, ni la primera versión (máxima) ni la segunda (mínima) parecen demasiado convincentes. Lo que menoscaba la legitimidad del hipócrita es su falta de compromiso con los valores que reivindica mediante su censura. Cuando los valores afectados por su conducta no tienen nada que ver con aquellos que fundamentan su reproche —por ejemplo, cuando el mentiroso censura al homicida— su legitimidad permanece intacta (alguien puede estar comprometido con el valor de la vida, aunque no lo esté con el de la sinceridad).¹³ En cambio, cuando el valor afectado por su conducta es exactamente el mismo que fundamenta su censura —por ejemplo, cuando quien “favorece que otro mate” reprende a alguien que “mata”— su legitimidad queda socavada del todo, aunque las dos conductas no sean completamente idénticas. A partir de aquí, cuanto mayor sea la correspondencia entre los valores menoscabados por su conducta previa y la que censura, mayor fuerza tendrá la objeción de la hipocresía y, por tanto, menor legitimidad su reproche.¹⁴ Y viceversa.

Algunos autores han sugerido que la objeción de la hipocresía también podría aplicarse contra aquellas personas que, a pesar de no haber realizado ninguna acción similar a la que reprochan, sí que la hubieran llevado a cabo de encontrarse en la misma situación que el sujeto reprochado (“tú hubieras hecho lo mismo”).¹⁵ Al fin y al cabo, quien emite el reproche estaría reivindicando unos valores con los que, en realidad, no está comprometido. La única diferencia entre quien ha realizado el mismo acto que reprocha y quien lo hubiera realizado de tener ocasión sería una mera cuestión de suerte circunstancial.¹⁶ Esta modalidad de hipocresía ha sido denominada por algunos “hipocresía subjuntiva” (*subjunctive hypocrisy*) o “tu quoque contrafáctico” (*counterfactual tu quoque*).¹⁷

Obviamente, esta clase de hipocresía subjuntiva o contrafáctica no puede equipararse sin más a la hipocresía de quien ha realizado efectivamente los mismos actos que reprocha. En este sentido, el compromiso con los valores que fundamentan un reproche se expresa mediante las acciones que uno lleva a cabo. En la medida que no consideremos igual que alguien haya realizado algo reprochable a que alguien esté dispuesto a realizar algo reprochable —aunque la diferencia entre lo uno y lo otro pueda ser una mera cuestión de suerte— tampoco debemos equiparar la legitimidad para reprochar de quien ha realizado los mismos actos que censura a la de quien (hipotéticamente) los hubiera realizado de tener ocasión.¹⁸

En todo caso, el fundamento de la objeción de la hipocresía, si se desarrolla coherentemente, no solo afecta a quienes realizan habitualmente una determinada clase de conductas (“tú haces lo mismo”), sino, también, a quienes no reprochan habitualmente esa clase de

¹² MCKENNA (2018), p. 664.

¹³ MATRAVERS (2006), p. 325; EWING (2018), p. 47.

¹⁴ LORCA FERRECCIO (2017), p. 153.

¹⁵ RIVERA LÓPEZ (2017), p. 346; LORCA FERRECCIO (2017), p. 151, nota 23; TODD (2019), p. 14.

¹⁶ RIVERA LÓPEZ (2017), p. 347; TODD (2019), p. 17.

¹⁷ RIVERA LÓPEZ (2017), p. 346.

¹⁸ En contra, RIVERA LÓPEZ (2017), p. 348, afirmando que la suerte circunstancial no afecta del mismo modo a una cosa y a la otra.

conductas (“los demás hacen lo mismo y tú no te quejas”).¹⁹ Así, en el ejemplo inicial, si el retraso de A es reprochado por C, cuando C nunca se había quejado por las constantes impuntualidades de B, es probable que A le responda “tanto no te importará la puntualidad si cuando llegan tarde los demás nunca te quejas”. En estos supuestos de “reproche selectivo” se aprecia la misma contradicción que niega la legitimidad del hipócrita: por un lado, el reproche reivindica la importancia de un determinado valor y, por el otro, la conducta previa de quien lo formula muestra que, para él, dicho valor no es importante. La única diferencia entre el hipócrita y quien reprocha selectivamente es la clase de conducta previa que los caracteriza. Es decir, la clase de conducta previa que desmiente su compromiso con el valor reivindicado al reprochar. En este sentido, el hipócrita contradice dicho valor realizando (él mismo) la misma clase de conductas que censura. Quien reprocha selectivamente, en cambio, contradice el valor en cuestión no reprochando (a otros) la misma clase de conductas que censura. Obviamente, el reproche del primero resulta, por regla general, más incoherente que el reproche del segundo —pues realizar una conducta dice más sobre alguien que no reprochar una conducta— pero, en todo caso, la razón que deslegitima su reproche es exactamente la misma: la falta de compromiso (que muestran sus actos) con los valores reivindicados al reprochar.²⁰ Al fin y al cabo, ambos reprochan a un tercero el incumplimiento de una norma que, o bien no se aplican a sí mismos, o bien no aplican a los demás.²¹

Por último, ¿quién puede esgrimir la objeción de la hipocresía? Pues bien, dicha objeción tiene, de acuerdo con la nomenclatura propuesta por Tadros, naturaleza no relacional:²² cualquier sujeto puede esgrimirla frente al hipócrita. Quien emplea esta objeción afirma: “tú no puedes reprocharle esta clase de conductas a nadie”. En este sentido, la objeción de la hipocresía puede ser empleada, tanto por quien se ha visto agraviado por las conductas previas del hipócrita, como por un tercero ajeno a las mismas.²³ Así, por ejemplo, un mentiroso compulsivo no puede censurar legítimamente las mentiras de otro, aunque ese otro no haya sufrido sus mentiras. Su falta de compromiso con los valores que fundamentan el reproche —por ejemplo, con la sinceridad— lo inhabilita para reprocharle a cualquiera esa clase de conductas.²⁴ En cambio, su legitimidad para reprochar otra clase de acciones —que afectan a valores distintos— permanece intacta. Así, la persona que emplea la objeción de la hipocresía contra un sujeto que ha realizado acciones similares a la suya (o que sistemáticamente no ha reprochado las de los demás) deberá aceptar la censura de ese mismo sujeto cuando vaya referida a otra clase de conductas distintas.

¹⁹ FRITZ y MILLER (2018), p. 123

²⁰ Esta clase de reproche selectivo también admitiría una versión subjuntiva o contrafáctica: la de quien no se ha encontrado antes con la clase de conducta reprochada, pero, de haberlo hecho, no la habría reprochado (“si otro hubiera hecho lo mismo tú no habrías reaccionado así”). Obviamente, una objeción de estas características tendría mucha menos fuerza: al igual que la hipocresía subjuntiva o contrafáctica no puede equipararse a la hipocresía de quien ha realizado los mismos actos que reprocha (aunque la diferencia entre lo uno y lo otro sea cuestión de suerte), la versión del subjuntiva o contrafáctica reproche selectivo tampoco puede asimilarse a los casos en que alguien se encuentra habitualmente ante una conducta reprochable y, pudiendo hacerlo, omite formular un reproche (aunque, de nuevo, la diferencia entre lo uno y lo otro pueda ser una cuestión de suerte).

²¹ FRITZ (2019), p. 317.

²² TADROS (2009), p. 395. Emplea una terminología similar, HOLROYD (2010), p. 12.

²³ SCANLON (2008), p. 176.

²⁴ RIVERA LÓPEZ (2015), p. 175.

1.2. Hipocresía, derecho penal y exclusión social

Emplear la objeción de la hipocresía en el derecho penal supone exigir una determinada (pre)condición al Estado para castigar legítimamente un delito. En particular, la de no contradecir con sus actos la importancia del bien jurídico protegido. Ello se producirá, o bien cuando el Estado realice habitualmente la misma clase de actos que sanciona, o bien cuando no castigue habitualmente esa clase de actos.

¿Puede ser un hipócrita el Estado que castiga a los excluidos sociales que delinquen? Algunos autores han afirmado que sí.²⁵ Así, por ejemplo, Beade ha sostenido que existen “obligaciones que corresponden al Estado en general y a los gobiernos en particular, vinculados con la provisión de bienestar e igualdad para todos los ciudadanos. Si el Estado no satisface esas condiciones previas sería hipócrita en castigar a grupos desaventajados que viven en circunstancias injustas creadas por él”.²⁶ De acuerdo con dicho autor, el Estado “se encuentra fuera de la legalidad al incumplir con la satisfacción de necesidades básicas” y, precisamente por ello, castigar a (algunos de) los excluidos sociales resultaría ilegítimo por hipócrita.

Sin embargo, en mi opinión, cuestionar la legitimidad del Estado para sancionar a los excluidos sociales mediante la objeción de la hipocresía resulta inviable. El motivo es simple: la objeción de la hipocresía requiere una determinada correspondencia entre las conductas que se censuran y las que ha llevado a cabo quien formula el reproche. Dicha correspondencia no existe —o solo existe en un nivel muy abstracto²⁷— entre los delitos que pueden cometer los excluidos sociales y las políticas excluyentes promovidas por un Estado.²⁸ El bien jurídico que se reivindica al sancionar, por ejemplo, un hurto o un delito de tráfico de drogas, poco tiene que ver con el valor que puede infringir el Estado mediante el diseño de políticas públicas que favorecen la exclusión de algunos segmentos de la población. En todo caso, la eventual correspondencia que pudiera haber entre ambos sería tan genérica —probablemente debería referirse a un concepto tan vago como el respeto a la igualdad²⁹ o la equidad³⁰— que también podría hacerse extensible a otras infracciones penales que nada tienen que ver con la exclusión social (delitos fiscales, societarios o contra la administración pública). De este modo, la objeción de la hipocresía tendría un alcance tan amplio que, *de facto*, cualquier incumplimiento del Estado negaría su legitimidad para castigar cualquier delito. Así, tal y como ocurre en la parábola de la mujer adúltera, únicamente los Estados sin incumplimientos (pecados) tendrían legitimidad para castigar (tirar la primera piedra). Ante el resto, el delincuente podría decirle al Estado “si incumples tu parte, no estás legitimado a exigir que los demás cumplan la suya”.³¹

²⁵ BEADE (2017), p. 147; SILVA SÁNCHEZ (2018), p. 93; CIGÜELA SOLA (2019), p. 224.

²⁶ BEADE (2017), p. 147.

²⁷ MATRAVERS (2006), p. 327.

²⁸ Muy claro, CIGÜELA SOLA (2023), *passim*.

²⁹ HOLROYD (2010), p. 12.

³⁰ MATRAVERS (2006), p. 327.

³¹ PUENTE RODRÍGUEZ (2021), p. 257, nota 73, oponiéndose a lo que él denomina “contaminación de la imputación por el incumplimiento del sujeto que imputa” mediante la siguiente reducción al absurdo: “el autor del delito, al haber incumplido su parte con la comisión de este, no se hallaría legitimado para reivindicar el trato justo que el Estado debiera administrarle. El Estado, siguiendo el paralelismo, tendría el deber de tratar al

En todo caso, este problema de “sobreinclusión de delitos” no se produciría en los casos de reproche selectivo. Es decir, no se produciría cuando el Estado omite sistemáticamente perseguir los delitos que luego reprocha a los excluidos sociales. Aquí, la pérdida de legitimidad del Estado no afectaría a todas las infracciones (o a casi todas), sino, únicamente, a aquellas que no se persiguen habitualmente. Después de todo, omitir sistemáticamente la persecución de un determinado delito solo cuestiona el compromiso del Estado con el bien jurídico protegido por dicho delito (y no con otros bienes jurídicos). Por ello, esta variante de la objeción de la hipocresía únicamente negaría la legitimidad del Estado para castigar a excluidos sociales por aquellos delitos que no se persiguen de forma sistemática (e injustificada³²). Tal y como indica Cigüela Sola, la respuesta del excluido ante esta clase de reproches sería “¿cómo me juzgas a mí, si miraste para otro lado con todos los demás?”.³³ Yo añadiría: “tanto no te importará este bien jurídico si nunca lo proteges frente a los demás”.

No obstante, aunque esta argumentación resulta más idónea que la anterior para cuestionar el castigo de los excluidos sociales, desde mi punto de vista, tampoco puede cumplir dicho propósito satisfactoriamente. El motivo es el siguiente: pese a que esta variante de la objeción de la hipocresía no produce una “sobreinclusión de delitos”, sí que genera una “sobreinclusión de sujetos”. Me explico: si se admitiera que la omisión de perseguir sistemáticamente determinados delitos socava la legitimidad del Estado para castigarlos —por poner de relieve su falta de compromiso con los bienes jurídicos afectados— dicha falta de legitimidad afectaría, no solo a los excluidos sociales, sino a toda la población.³⁴ Los delincuentes ordinarios e, incluso, los privilegiados, también se verían beneficiados por ella. Al fin y al cabo, la objeción de la hipocresía (en cualquiera de sus variantes) tiene naturaleza no relacional: cualquiera puede esgrimirla frente al hipócrita. Así, por ejemplo, si un excluido social pudiera negar la legitimidad del Estado para castigarlo por un delito de tráfico de drogas poniendo en duda su compromiso con el bien jurídico “salud pública” —por ejemplo,

sujeto dentro de las pautas legal y constitucionalmente establecidas. Sin embargo, si no lo hiciera el individuo «no podría quejarse» (¿no podría, por ejemplo, recurrir una condena en primera instancia por la indebida aplicación de una agravante?). Al fin y al cabo, si fue el primero en incumplir, ¿quién es él para quejarse?”. No obstante, dejando de lado que su crítica solo afecta a una versión especialmente amplia de la objeción de la hipocresía (cualquier incumplimiento niega la legitimidad de cualquier reproche), el ejemplo de Puente Rodríguez equipara indebidamente “queja” con “reproche”. La objeción de la hipocresía (al igual que el resto de las objeciones) niega la legitimidad de un sujeto (por ejemplo, el Estado) para reprochar un acto (por ejemplo, un delito), pero, en todo caso, no cuestiona en absoluto su legitimidad para responder de otro modo al incumplimiento ajeno (por ejemplo, exigiendo la reparación del daño causado, el decomiso de los beneficios, etc.). Por ello, el sujeto que, en el ejemplo de Puente Rodríguez, resulta indebidamente condenado en primera instancia con una agravante, sí podría recurrir dicha condena, pues, aunque un recurso pueda ser interpretado como una “queja”, en ningún caso puede ser entendido como un “reproche”. En la reducción al absurdo planteada, lo único que el sujeto condenado no podría hacer legítimamente sería, en su caso, reprochar la prevaricación del juez (aunque, en realidad, ese reproche no le correspondería efectuarlo a él, sino al Estado). En todo caso, no creo que PUENTE RODRÍGUEZ (2023a), p. 371, nota 66, tenga razón cuando, al hilo de lo anterior, afirma que un reproche sin castigo es, en el ámbito jurídico, una mera “queja”. En el mundo del derecho, lo más parecido a un reproche sin castigo es una sanción de apercibimiento y, desde luego, dicha sanción nada tiene que ver con la queja que implica un recurso judicial.

³¹ FRITZ (2019), p. 322.

³² FRITZ (2019), p. 322.

³³ CIGÜELA SOLA (2019), p. 226.

³⁴ FRITZ (2019), p. 322.

debido a su permisividad con la venta de estupefacientes— cualquier sujeto que traficara con drogas también podría hacerlo.³⁵ En este sentido, la objeción de la hipocresía no es un buen argumento para cuestionar la legitimidad del castigo de los excluidos sociales, sencillamente, porque su alcance no puede circunscribirse a los excluidos sociales.³⁶ Si dicha objeción puede tener algún ámbito de aplicación en el derecho penal, será otro distinto.³⁷

2. La objeción de la comunidad

2.1. La objeción de la comunidad en la filosofía moral

La objeción de la comunidad niega que entre dos personas exista el vínculo necesario para reprochar legítimamente una conducta. Su presupuesto es que todo reproche presupone un vínculo previo entre quien lo formula y quien lo recibe.³⁸ Cuando alguien carece de dicho vínculo y, sin embargo, reprocha una conducta, suele recibir como respuesta: “esto no es asunto tuyo”.³⁹ Así, por ejemplo, si el retraso de A no es reprochado por alguno de sus amigos, sino por D, un tercero extraño al grupo que pasaba por allí, lo más probable es que A le conteste: “a ti no tengo que darte explicaciones”.⁴⁰ Después de todo, entre A y D no existe la clase de relación (de amistad) que parece presuponer ese reproche. En este sentido, D no pertenece a la comunidad (de amigos) que puede responsabilizar a A por su retraso.

En general, las relaciones que se generan en cualquier comunidad están regidas por alguna noción de reciprocidad.⁴¹ Un sujeto pertenece a una comunidad —por ejemplo, de amigos— en tanto que reconozca a sus miembros como titulares de una serie de derechos y obligaciones hacia él que, al mismo tiempo, él tiene hacia ellos.⁴² La negación de esa reciprocidad puede erosionar las relaciones que vertebran una comunidad y, en última instancia, cuestionar su propia existencia.⁴³ Obviamente, ello repercutirá en la legitimidad de sus miembros para reprochar ciertas conductas. Así, por ejemplo, si E se distancia del grupo de amigos

³⁵ HOLROYD (2010), p. 12; RIVERA LÓPEZ (2015), p. 175; WATSON (2015), p. 178; EWING (2018), p. 47.

³⁶ No obstante, CIGÜELA SOLA (2019), p. 266, emplea el argumento de la “persecución selectiva” limitando su alcance a los excluidos: “por ejemplo, en una redada anti-droga, cuando los policías sólo hayan registrado a las personas de color”. Sin embargo, creo que, en un supuesto de estas características, no se pone en duda el compromiso del Estado con la “salud pública” (lo cual debería afectar a cualquier traficante de drogas), sino que, simplemente, se vulnera un derecho fundamental. Al fin y al cabo, todo registro corporal implica una restricción del derecho a la intimidad y, por tanto, si no está justificado (porque su motivación era racista) su realización debería comportar la nulidad de las pruebas obtenidas. De este modo, no se cuestionaría la legitimidad del Estado para castigar, sino, únicamente, la licitud de las pruebas que acreditan el delito.

³⁷ Así, por ejemplo, el de Estados que no persiguen sistemáticamente el falso testimonio (o el cohecho) y, sin justificación alguna (y sin que ello suponga un cambio de tendencia), castigan por dicho delito a una concreta persona (excluida o no). Adviértase que, en estos casos, no se trataría de fundamentar un error de prohibición (“como todo el mundo lo hacía pensaba que estaba permitido”), sino de cuestionar la coherencia del Estado (“aunque supiera que estaba prohibido, tu reproche es incoherente con la tolerancia que muestras a esta clase de conductas”).

³⁸ DUFF (2018), p. 778.

³⁹ DUFF (2010), p. 125; KING (2015), p. 17; TODD (2019), p. 348.

⁴⁰ Empleando un ejemplo parecido, BEADE (2017), p. 143.

⁴¹ DUFF (2018), p. 782.

⁴² En sentido similar, SILVA SÁNCHEZ (2018), p. 24.

⁴³ TADROS (2009), p. 398.

—rechazando sus invitaciones, desatendiendo sus compromisos, etc.— luego no estará en condiciones de reprochar una conducta que solamente sea asunto de esa comunidad —como que uno de sus miembros haga esperar a los demás— pues habrá dejado de pertenecer a ella (“ya no somos amigos, no actúes ahora como si lo fueras”). Al igual que el tercero que, desde el principio, era ajeno al grupo, E ya no podrá efectuar legítimamente reproches que presuponen un determinado vínculo de amistad. Lo mismo ocurrirá con otra clase de comunidades. Por ejemplo, las familiares. Así, el incumplimiento reiterado de los deberes básicos de un padre hacia su hijo —llevarlo al colegio, preocuparse por su alimentación, salud, etc.— puede motivar que, posteriormente, el hijo niegue al padre la posibilidad de hacerle responder por determinadas conductas⁴⁴. En particular, por aquellas conductas que son un asunto exclusivo de la comunidad familiar. De este modo, si el padre le formula un reproche al hijo por no acudir a la boda de su hermano, el hijo podrá contestarle, simplemente, que eso ya no es asunto suyo. Aunque la ausencia del hijo en la boda de su hermano sea censurable —y pueda ser legítimamente censurada por su hermano o incluso por su madre— la ruptura del vínculo paterno-filial puede negar la pertenencia del padre a la comunidad familiar que está legitimada para efectuar esta clase de reproches.

En este punto, conviene realizar una aclaración. La objeción de la comunidad (al igual que el resto de las objeciones) niega la legitimidad de un sujeto para reprochar algo que, no obstante, sigue siendo reprochable. Es decir, que sigue siendo incorrecto y que, por tanto, puede ser legítimamente reprochado por otros sujetos distintos (que sí tengan el vínculo necesario para hacerlo). Esto, sin embargo, no es lo que ocurre en el ejemplo que emplea Rivera López para ilustrar esta objeción: “un padre que ha maltratado de diversas formas a su hijo durante su crianza no puede luego reprocharle por no ocuparse de él en su vejez”.⁴⁵ En dicho ejemplo, la ruptura del vínculo paterno-filial niega directamente que el hijo tenga el deber de ocuparse del padre. Al fin y al cabo, dicho deber suele circunscribirse a los miembros de la comunidad familiar (a la que el padre ya no pertenece). Por ello, en este supuesto, no se cuestiona la legitimidad del padre para reprochar algo reprochable (como sí ocurría cuando el hijo no acudía a la boda de su hermano), sino que, directamente, se cuestiona que algo sea reprochable (por el padre o por cualquiera). En este sentido, la respuesta del hijo ante un eventual reproche del padre no sería “esto no ya es asunto tuyo”, sino más bien “dado que no me has tratado como un padre, ahora no puedes esperar que te trate como un hijo”. Dicha respuesta presupone que la conducta del hijo no es incorrecta y que, por tanto, no puede ser legítimamente censurada por nadie (ni por la madre, ni por los hermanos, ni por ningún otro miembro de la comunidad familiar). Precisamente por ello, aunque esta respuesta guarda evidentes similitudes con la objeción de la comunidad (en el sentido de que viene motivada por la ruptura de un determinado vínculo) no tiene la estructura propia de la objeción de la comunidad (que se caracteriza por negar la legitimidad de alguien para censurar algo censurable).

2.2. Ciudadanía, derecho penal y exclusión social

El argumento más empleado por la doctrina para cuestionar el castigo de los excluidos se corresponde, en esencia, con la objeción de la comunidad: si el Estado no ha tratado a los

⁴⁴ GARGARELLA (2016), p. 135.

⁴⁵ RIVERA LÓPEZ (2015), p. 174.

excluidos sociales como ciudadanos, no puede castigarlos como ciudadanos.⁴⁶ Este argumento presupone que, para ser legítimamente sancionado por determinados delitos, no basta con que alguien tenga la cualidad de “persona” —presupuesto imprescindible para afirmar la concurrencia de un delito—, sino que, además, debe tener la de “ciudadano”.⁴⁷ Esta última cualidad se predicaría de todas aquellas personas que posean un determinado vínculo político con el Estado. Dicho vínculo fundamentaría y, a su vez, limitaría la legitimidad del Estado para castigar ciertos delitos. Por ello, la ruptura o deterioro del vínculo de ciudadanía comportaría un menoscabo de la legitimidad del Estado para imponer a alguien una pena como ciudadano. Este sería, precisamente, el caso de los excluidos sociales.

¿Qué fundamenta el vínculo de ciudadanía y, por tanto, la legitimidad del Estado para castigar a sus ciudadanos? Ante esta pregunta se han ofrecido, básicamente, dos respuestas diferentes.⁴⁸ La primera vendría dada por la idea de *autoleislación*: la legitimidad del Estado para sancionar a un sujeto por el incumplimiento de una norma provendría de “la posibilidad de tomar parte, como ciudadano, en el procedimiento democrático en el cual se establece y se revisa la validez de la norma”.⁴⁹ De este modo, el vínculo de ciudadanía se fundamentaría en la democracia. Una persona sería un ciudadano en tanto que, además de ser destinatario de normas, tuviera también el rol de autor potencial de las mismas.⁵⁰ Es decir, en la medida en que tuviera oportunidad de ejercitar sus derechos de participación para refrendarlas o proponer otras distintas. La segunda respuesta, en cambio, fundamentaría el vínculo de ciudadanía en la idea de *protección*: la legitimidad del Estado para castigar a una persona por el incumplimiento de una norma provendría de la protección que ofrece esa misma norma al infractor.⁵¹ Desde esta perspectiva, el Estado solo podría “calificar como sujetos de responsabilidad —dirigiéndoles un juicio de reproche sobre su conducta— a aquellos sujetos que simultáneamente quepa calificar como sujetos de protección”.⁵² Así, un ciudadano sería aquella persona que se encuentra vinculada a un ordenamiento jurídico en virtud de la protección —negativa y positiva⁵³— que este le brinda.

Con independencia de si se opta por una u otra respuesta para fundamentar el vínculo de ciudadanía, la exclusión social que padecen determinadas personas puede cuestionar su estatus de ciudadanos. Ya sea por la falta de oportunidades de pronunciarse y adoptar una postura crítica respecto de la norma cuya infracción se le imputa (por haber vivido en condiciones de marginalidad, no haber sido escolarizado, etc.),⁵⁴ o por no haberse beneficiado de la protección (material) que el Estado debería haberles garantizado para “seguir hablando de una vida en común —comunidad— en la que tienen lugar relaciones jurídicas entre ciudadanos”,⁵⁵ su exclusión repercutiría directamente en la legitimidad del Estado para castigarlos. Ahora bien, según muchos autores, dicho déficit de legitimidad no

⁴⁶ DUFF (2017), p. 782.

⁴⁷ CIGÜELA SOLA (2019), p. 175.

⁴⁸ Con muchos más matices, CIGÜELA SOLA (2019), p. 253.

⁴⁹ MAÑALICH RAFFO (2005), p. 75.

⁵⁰ CIGÜELA SOLA (2019), p. 181.

⁵¹ CIGÜELA SOLA (2019), p. 206.

⁵² SILVA SÁNCHEZ (2013), p. 724.

⁵³ SILVA SÁNCHEZ (2018), pp. 76 y 79.

⁵⁴ CIGÜELA SOLA (2019), p. 191.

⁵⁵ SILVA SÁNCHEZ (2018), p. 80.

afectaría de igual modo a todas las clases de delitos que puede realizar un excluido social.⁵⁶ A estos efectos, Cigüela Sola distingue entre dos tipos de obligaciones penales: “por un lado, deberes conectados a la noción de dignidad humana o de personalidad, como el respeto a la integridad física y psíquica de los individuos, a la vida, la libertad sexual, etc.; y, por otro lado, deberes conectados con la noción de ciudadanía, donde podríamos incluir toda una serie de delitos que tienen que ver con la propiedad, con el orden y la salud pública o con la seguridad ciudadana”.⁵⁷ La pérdida de legitimidad del Estado para sancionar a los excluidos sociales quedaría circunscrita a la infracción de obligaciones penales vinculadas a la noción de ciudadanía —que, en esencia, se corresponden con las conductas *mala quia prohibita*⁵⁸— pues “el propio Estado ha dinamitado el vínculo político que fundamenta dichos deberes”.⁵⁹ En cambio, respecto a la infracción de deberes vinculados a la noción de dignidad —esto es, el núcleo de las conductas *mala in se*— los excluidos aún podrían ser legítimamente castigados. De acuerdo con Silva Sánchez, dicho castigo se impondría en virtud “de un juicio vicarial, que el Estado realiza en nombre de toda la comunidad humana”.⁶⁰ En este último caso, el excluido no sería sancionado como ciudadano, sino como persona.

Pues bien, antes de esbozar algunas críticas a este planteamiento, conviene realizar una aclaración. En ocasiones, los argumentos expuestos no cuestionan que el Estado pueda castigar legítimamente determinadas conductas delictivas de los excluidos sociales, sino que, directamente, cuestionan el carácter delictivo de algunas de sus conductas.⁶¹ Así, por ejemplo, Silva Sánchez, sostiene que el deber general de socorro o el deber de impedir determinados delitos “no pueden considerarse infringidos por sujetos a quienes el mismo Estado deniega la mínima protección positiva”.⁶² Según dicho autor, el excluido social carecería del deber penal de socorrer al conciudadano, simplemente, “porque no es conciudadano de nadie”.⁶³ Adviértase que, de este modo, la categoría de “deberes penales conectados con la noción de ciudadanía” se vuelve un poco confusa, pues se desdobra en dos grupos de delitos: aquellos que ni siquiera pueden ser cometidos por un excluido social (por ejemplo, la omisión del deber de socorro) y los que, simplemente, no pueden ser legítimamente castigados por el Estado (hurtos, tráfico de drogas, etc.). En el primer grupo, la ruptura del vínculo de ciudadanía haría que la conducta del excluido no sea censurable (como ocurría con el hijo que no cuidaba al padre maltratador). En el segundo, en cambio, la ruptura de dicho vínculo no cuestionaría el carácter censurable de la conducta del excluido, sino, únicamente, la legitimidad del Estado para censurarla (como sucedía con el padre ausente que reprochaba al hijo su ausencia en la boda del hermano). En todo caso, lo que aquí interesa destacar es que la objeción de la comunidad solamente resulta aplicable al segundo grupo de “deberes penales conectados con la noción de ciudadanía”. Es decir, a aquellos delitos que pueden cometer los excluidos, pero no puede castigar legítimamente el Estado.

⁵⁶ SHELBY (2007), p. 151; GREEN (2010), p. 67; SILVA SÁNCHEZ (2018), p. 68; CIGÜELA SOLA (2019), p. 197.

⁵⁷ CIGÜELA SOLA (2019), p. 197.

⁵⁸ Con matices, SILVA SÁNCHEZ (2018), p. 68.

⁵⁹ CIGÜELA SOLA (2019), p. 199.

⁶⁰ SILVA SÁNCHEZ (2018), p. 111.

⁶¹ SHELBY (2007), p. 145; GREEN (2010), p. 55.

⁶² SILVA SÁNCHEZ (2018), p. 102.

⁶³ SILVA SÁNCHEZ (2018), p. 103.

Una vez aclarado esto último, deben formularse algunas críticas al planteamiento expuesto. En primer lugar, creo que no es posible justificar que la pérdida de legitimidad del Estado para castigar a los excluidos afecte a los delitos conectados con la noción de ciudadanía (los *mala quia prohibita*) y no a los delitos conectados con la noción de dignidad (los *mala in se*). Sobre todo, si en esta última categoría se incluyen, en general, delitos violentos o intimidatorios contra las personas (por ejemplo, homicidios, robos e, incluso, coacciones). En mi opinión, no resulta convincente afirmar que, ante estos delitos, el Estado no pierde su legitimidad porque realiza un juicio vicarial y, por tanto, “actúa en representación de la comunidad humana universal –como comunidad pre-política– y por delegación implícita de esta”.⁶⁴ Obviamente, el excluido sigue perteneciendo a la “comunidad humana” (aunque ya no pertenezca a la “comunidad de ciudadanos”) y, en consecuencia, dicha comunidad puede formularle legítimamente un reproche como persona (aunque no como ciudadano). Ahora bien, los delitos que son un asunto de dicha comunidad (o que el Estado puede reprochar por delegación de ella) deberían ser los propios de la jurisdicción universal. Es decir, aquellos delitos que un Estado puede castigar aunque carezca de cualquier clase de vínculo con su autor. Solamente dichos delitos pueden generar responsabilidad ante un Estado desvinculado del autor y, por tanto, solamente dichos delitos deberían generar una responsabilidad independiente del vínculo de ciudadanía (y de su ruptura). Teniendo en cuenta que la mayoría de los *mala in se* no son susceptibles de persecución universal, emplear dicha categoría para limitar la relevancia de la ciudadanía (y de su exclusión) me parece inadecuado.⁶⁵ Un Estado no puede castigar a cualquier extranjero que cometa un robo con intimidación en otro país y, por ello, no puede afirmarse que el vínculo de ciudadanía (y su ruptura) es irrelevante para sancionar dicho delito.⁶⁶

⁶⁴ SILVA SÁNCHEZ (2021), p. 1376.

⁶⁵ SILVA SÁNCHEZ (2018), p. 68, nota 150, considera que los *mala in se* no son susceptibles de persecución universal debido a “razones de práctica judicial o de eficiencia; no conceptuales”. Sin embargo, desde mi punto de vista, no resulta evidente que perseguir universalmente un robo con intimidación sea legítimo (y que, simplemente, no se haga por razones prácticas).

⁶⁶ Recientemente, CIGÜELA SOLA (2023), *passim*, ha ofrecido una fundamentación sobre la (relevancia de la) distinción entre *mala in se* y *mala quia prohibita* que puede superar la objeción expuesta en el texto (pues no presupone juicio vicarial alguno). De acuerdo con dicho autor, “el castigo puede ser algo legítimo en tanto debido al propio delincente, a la comunidad política y a las víctimas”. De este modo, la ruptura del vínculo de ciudadanía solo afectaría a una de las (tres) fuentes de legitimidad del castigo (la que guarda relación con el propio delincente). En consecuencia, los déficits de legitimidad derivados de la exclusión social podrían llegar a ser compensados, o bien por la necesidad de reafirmar la vigencia de la norma infringida (es decir, por la legitimidad que emana de la propia comunidad política), o bien por el reconocimiento y la protección que le son debidos a quienes han sufrido las consecuencias del delito (es decir, por la legitimidad que procede de las víctimas). Así, en última instancia, la legitimidad para castigar a un excluido dependería de una ponderación. Y dicha ponderación tendería a legitimar el castigo de los excluidos que realizan *mala in se* (pues la vigencia de las normas infringidas por dichos delitos debe reafirmarse en mayor medida y, además, siempre existen víctimas individualizables), mientras que el castigo de los excluidos que cometen *mala quia prohibita* acostumaría a quedar deslegitimado (dado que, por un lado, la necesidad de reafirmar dichas normas no es tan imperiosa y, por el otro, no suelen existir víctimas individualizables). De esta forma, aunque la argumentación de Cigüela Sola no restringe “*a priori* la relevancia de la legitimidad política a los delitos *mala quia prohibita*”, lo cierto es que los “resultados a los que se llegan son, con todo, similares, pues de la ponderación resultará también que, por lo general, el Estado mantendrá al menos un residuo de legitimidad frente al *mala in se*”.

En todo caso, con independencia de los delitos afectados por el vínculo de ciudadanía, me parece muy pertinente la crítica que dirige Puente Rodríguez al planteamiento expuesto: “El problema con el argumento de la comunidad es que podría ser de ida y vuelta: el Estado ya no podría reprochar al excluido, pero, entonces, ¡tampoco el excluido podría reprocharle a él! No podría, por ejemplo, reclamarle (salvo que se justifique en algo distinto a la mera pertenencia a la comunidad) que se satisfaga su derecho a la salud”.⁶⁷ En efecto, la objeción de la comunidad se basa en la reciprocidad y, por ello, tiene carácter bidireccional: negar que un sujeto tenga los derechos propios de una comunidad supone reconocer que, en el futuro, tampoco tendrá los deberes asociados a ella. Así, por ejemplo, el hijo que niega al padre su pertenencia a la comunidad familiar —negándose a cuidarlo o impugnando su legitimidad para reprochar asuntos familiares— luego no podrá exigirle un préstamo para comprar un piso (“dado que no me has tratado como un hijo, ahora no esperes que te trate como un padre”). Del mismo modo, negar que el Estado tenga el vínculo de ciudadanía necesario para castigar a un excluido supone reconocer que, en el futuro, el Estado tampoco deberá al excluido las mismas prestaciones que a un ciudadano. En este sentido, si se admite la fórmula “menos derechos garantizados (de menor calidad) = obligación política de menor intensidad = menor castigo”,⁶⁸ también deberá admitirse su inversión: “menor castigo = obligación política de menor intensidad = menos derechos garantizados (de menor calidad)”. Esto es, precisamente, lo que sucede con los extranjeros: la imposibilidad de castigarlos por determinados delitos (cometidos fuera del territorio nacional) comporta, simultáneamente, la negativa a garantizarles ciertos derechos (los propios de los ciudadanos).⁶⁹

⁶⁷ PUENTE RODRÍGUEZ (2023a), p. 371.

⁶⁸ COCA VILA e IRARRÁZAVAL ZALDÍVA (2023), p. 120.

⁶⁹ CIGÜELA SOLA (2023), apartado 2.1, se opone al argumento expuesto en el texto afirmando que “la objeción de la comunidad no expresa un «Estado, déjame en paz» (como ocurre en los ejemplos [propios de la filosofía moral]), sino un «Estado, primero garantiza mis derechos como ciudadano y luego hablamos de mis delitos». Frente a ello la respuesta del Estado no puede ser «vale, no te castigo, pero luego no me vengas a pedir asistencia». Sin embargo, quien esgrime su condición de extranjero para evitar ser enjuiciado no dice “Estado, garantiza mis derechos como ciudadano” (esto es, “otórgame la nacionalidad”), sino, precisamente, “Estado, déjame en paz” (es decir, “no me juzgues”). Y, aquí, la respuesta del Estado es, ni más ni menos, “vale, no te castigo, pero luego no me vengas a pedir asistencia”. Después de todo, el reconocimiento de que el Estado carece de jurisdicción sobre él (por ser extranjero) implica que tampoco debe garantizarle los derechos propios de un ciudadano. Precisamente por ello, no puedo estar de acuerdo con CIGÜELA SOLA (2023), nota 59, cuando sostiene que “de la fórmula «menos derechos (de menor calidad) garantizados = obligación política más débil = menos castigo», no puede pasarse a su inversa: «menos castigo = obligación política más débil = menos derechos (de menor calidad) garantizados» (...) porque lo primero –reconocimiento en forma de garantía de derechos– es precondition de lo segundo –obligación y castigo–, y no a la inversa”. Creo que el caso de los extranjeros pone de manifiesto que la relación entre derechos, obligaciones y castigos es bidireccional: sin derechos (de ciudadano) no hay castigo (de ciudadano), pero sin castigo (de ciudadano) tampoco hay derechos (de ciudadano). En este sentido, no solo lo primero (el reconocimiento de derechos) es precondition de segundo (la obligación y el castigo), sino que, al menos con respecto a la nacionalidad, lo segundo también es precondition de lo primero. Obviamente, el paralelismo entre extranjeros y excluidos sociales puede ser impugnado (y, en ese caso, sería posible afirmar que la relación entre derechos y castigo es distinta para unos y para otros). Así, por ejemplo, podría sostenerse que a los extranjeros se les niegan los derechos de ciudadanía de una forma justa y que, en cambio, a los excluidos sociales se les niegan dichos derechos de forma injusta. De este modo, tendría razón CIGÜELA SOLA (2023), apartado 2.1, cuando señala que, ante el excluido social, la respuesta del Estado no puede ser “vale, no te castigo, pero luego no me vengas a pedir asistencia”, pues, al contrario de lo que ocurre con los extranjeros, la negación de ese derecho sería injusta. En todo caso, si esto fuera así, no estoy seguro de que la noción de ciudadanía (o de comunidad) sea la más adecuada para captar las razones que impugnan la legitimidad del castigo estatal. Al fin y al cabo, dichas razones no tendrían tanto que

Finalmente, la razón que me lleva a rechazar el argumento de la ciudadanía es su incapacidad para captar la dimensión criminógena de la exclusión social. Adviértase que, desde la perspectiva de dicho argumento, resulta irrelevante la existencia de una conexión causal entre la exclusión padecida —que determina el menoscabo del vínculo de ciudadanía— y el delito cuya legitimidad para ser sancionado se pone en duda.⁷⁰ Es decir, que el dato acerca del potencial criminógeno de dicha exclusión es intrascendente para determinar si el Estado puede castigar legítimamente a alguien como ciudadano. Desde mi punto de vista, esto resulta contra-intuitivo. Creo que gran parte del rechazo que genera castigar a los excluidos tiene que ver con la conexión que existe entre la exclusión social y el delito. Es más, creo que los principales defensores del argumento de la ciudadanía comparten esto último. Así, por ejemplo, la conexión mencionada aparece explícitamente en Cigüela Sola cuando afirma que “la ilegitimidad del *ius puniendi* no se predica de todo lo que el sujeto menospreciado o excluido pueda hacer, sino tan sólo de aquello que haga como consecuencia de su falta de reconocimiento, y en especial para paliar, revertir o protestar por los efectos de esa exclusión”.⁷¹ De forma más sutil, Silva Sánchez también alude a dicha conexión cuando sostiene que un excluido solamente debería ser castigado de forma ordinaria —es decir, sin atenuación alguna— cuando cometa un delito que, entre otros requisitos, no guarde “ninguna relación con la pobreza que sufre”.⁷² Teniendo en cuenta que la objeción de la ciudadanía no puede explicar por qué resulta relevante una conexión de estas características, me parece imprescindible formular otro argumento que sí pueda dar cuenta de ello. Otro argumento que

ver con la ruptura del vínculo de ciudadanía (que también se produce cuando alguien renuncia a su nacionalidad), sino, más bien, con el carácter injusto de dicha ruptura.

⁷⁰ En el mismo sentido, IRARRÁZAVAL ZALDÍVA (2021), p. 243.

⁷¹ CIGÜELA SOLA (2019), p. 267. Justo antes (pp. 266-267) pone cuatro ejemplos: “(i) en primer lugar, encontraríamos aquellos comportamientos en los que el sujeto trata de proveerse a sí mismo de prestaciones que deberían ser garantizadas por el Estado (...) (ii) En segundo lugar, aquellos casos, no infrecuentes, en los que la propia conducta criminalizada está íntimamente ligada a la situación excluyente (...) (iii) En tercer lugar, allá donde la conducta que se pretende castigar tiene como objeto principal protestar precisamente contra los efectos de una discriminación ilegítima (...) (iv) Como también, por último, aquellos casos en los que el proceso persecutorio o acusatorio está contaminado por actuaciones discriminatorias, injustificadamente selectivas o contradictorias por parte de los representantes del Estado, o cuando los propios funcionarios públicos, por ejemplo las fuerzas policiales, han instigado la comisión del delito”. Pues bien, resulta interesante señalar que los cuatro ejemplos de Cigüela Sola presuponen que el Estado ha favorecido de algún modo el delito del excluido. Es decir, que los cuatro ejemplos exigen una conexión (que el argumento de la ciudadanía no puede explicar) entre el Estado y el delito del excluido. En los casos (i), (ii) y (iii) dicha conexión es evidente: en todos ellos, el Estado favorece la comisión de un delito mediante (i) la omisión de una prestación debida, (ii) la propia criminalización de la exclusión, (iii) la “provocación” de la protesta. El último caso (iv) es el que más dudas podría generar. Al menos, con respecto a las actuaciones policiales discriminatorias o selectivas (pues las “instigaciones policiales” son un caso claro de favorecimiento del delito por parte del Estado). No obstante, creo que los ejemplos ofrecidos por Cigüela Sola de “actuaciones policiales discriminatorias o selectivas” son, o bien casos en que se restringen derechos fundamentales (sobre ello, véase la nota 36), o bien casos en que el Estado favorece el delito. Esto último es lo que ocurre con el siguiente ejemplo de CIGÜELA SOLA (2019), p. 333: “si a un ciudadano de color se le detiene y cachea arbitrariamente 3 veces en un corto espacio de tiempo, sin que medie razón o sospecha legítima alguna, y a la cuarta ocasión aquél comete un delito de desacato a la autoridad, su responsabilidad será inexigible por parte de la instancia de imputación”. Adviértase que, en este caso, la actuación policial discriminatoria no ha descubierto una infracción previa (quizás, un delito de tráfico de drogas), sino que ha favorecido la comisión de un nuevo delito (la desobediencia). De este modo, aquí también puede apreciarse la conexión mencionada (que resulta contingente para el argumento de la ciudadanía) entre el Estado y el delito del excluido.

⁷² SILVA SÁNCHEZ (2018), p. 112.

integre la idea principal de la objeción de la ciudadanía —determinadas políticas excluyentes del Estado menoscaban su vínculo con quienes las padecen— pero que, al mismo tiempo, pueda fundamentar la exigencia de una conexión entre el Estado y el delito cuyo castigo resulta ilegítimo.⁷³

3. La objeción de la complicidad

3.1. La objeción de la complicidad en la filosofía moral

La objeción de la complicidad niega la legitimidad de un sujeto para reprochar una conducta en particular: aquella de la que él es corresponsable. La expresión informal de dicha objeción es: “tú también estás implicado”⁷⁴ o “no actúes como si no tuvieras nada que ver con ello”.⁷⁵ El siguiente relato contiene un ejemplo ilustrativo de esta objeción: el padre prohíbe al hijo jugar a la consola entre semana, pero, con el propósito de imponerle un castigo (y así privarle de una excursión a la que no quería acompañarle), decide conectar la consola al televisor con el juego favorito del hijo y, además, decirle que deberá dejarlo varias horas solo en casa. Minutos después, el padre vuelve precipitadamente (con el pretexto de haber olvidado algo) y, tras encontrar al hijo jugando, lo castiga sin excursión por infringir su prohibición.⁷⁶ Aquí, la conducta del hijo es censurable —la madre podría censurarla legítimamente— y, sin embargo, el padre no tendría legitimidad para reprocharla, precisamente, porque la ha favorecido. Si el hijo llega a enterarse de su artimaña, respondería indignado ante su reproche: “pero si hice justo lo que tu querías que hiciera”.⁷⁷

¿Por qué quien favorece una conducta no puede censurarla legítimamente? El motivo es, en esencia, el siguiente: un reproche no solo dice algo sobre los valores del sujeto que lo emite, sino también sobre la importancia que tiene, para él, la conducta reprochada.⁷⁸ En este sentido, reprochar una conducta supone otorgar un determinado grado de relevancia a la conducta reprochada (“me importa que hayas actuado de este modo”) que, en general, es incompatible con favorecerla voluntariamente (“si te importara no habrías favorecido que actuara de este modo”). Por eso resulta contradictorio que un mismo sujeto “favorezca una conducta” y “reproche esa conducta”: porque lo segundo expresa algo sobre ese sujeto —que se opone a la conducta reprochada— incompatible con lo primero. Así, en el ejemplo anterior, el padre está diciendo implícitamente mediante su reproche: “me importa que hayas jugado a la consola”, lo cual, obviamente, queda desmentido por el hecho de haberla conectado al televisor con el juego favorito del hijo.

⁷³ SILVA SÁNCHEZ (2018), p. 95, y CIGÜELA SOLA (2019), p. 225, no solo recurren al argumento de la ciudadanía para cuestionar la legitimidad del Estado, sino que también emplean la objeción de la complicidad. De este modo, pueden justificar la exigencia de una conexión entre el Estado y el delito del excluido (pues solo en dicho caso concurrirá simultáneamente el argumento de la ciudadanía y la objeción de la complicidad). Ahora bien, como trataré de mostrar a continuación, la práctica totalidad de las conclusiones a las que llegan ambos autores (véase algún matiz en la nota 85) puede fundamentarse empleando exclusivamente la objeción de la complicidad. Es decir, empleado un solo argumento (en vez de dos).

⁷⁴ COHEN (2007), p. 104; CIGÜELA SOLA (2019), p. 225.

⁷⁵ KING (2015), p. 9.

⁷⁶ Este relato es una versión resumida del que aparece en las páginas iniciales y finales de CASTELLVÍ MONSERRAT (2020), pp. 23 y 504.

⁷⁷ TADROS (2009), p. 399.

⁷⁸ En profundidad, CASTELLVÍ MONSERRAT (2020), pp. 377-388.

En todo caso, la objeción de la complicidad (al igual que el resto de las objeciones) no cuestiona que una determinada acción sea reprochable, sino la legitimidad del cómplice para reprocharla. Quien formula esta objeción no dice “tu comportamiento previo justifica mi conducta”, sino “tu comportamiento previo te impide reprochar mi conducta”. Por ello, si el padre del ejemplo anterior hubiera animado activamente a que el hijo juegue a la consola (en lugar de favorecerlo subrepticamente), el posterior reproche no sería contestado por el hijo con la objeción de la complicidad. En ese caso, el hijo podría afirmar que su conducta estaba permitida —o, al menos, que él pensaba que estaba permitida dada la actitud previa de su padre— y que, por tanto, no es reprochable (ni por su padre, ni por nadie).⁷⁹ Esto no es lo que sucede con la objeción de la complicidad: dicha objeción únicamente niega que una conducta sea reprochable por el cómplice, pero no por los demás. Por eso, cuando el padre favorece la conducta del hijo sin autorizarla, la madre todavía tendrá legitimidad para reprocharla (al menos, siempre que pueda desvincularse de la actuación previa del padre).

Un último apunte sobre esta objeción: quien favorece una conducta reprochable no siempre queda inhabilitado para reprocharla. En este sentido, la censura de una conducta será compatible con su favorecimiento cuando este persiga un objetivo legítimo de mayor importancia. Es decir, cuando dicho favorecimiento esté justificado. Así, por ejemplo, si el padre está jugando él mismo con la consola (y el juego favorito de su hijo) y, debido a una urgencia, abandona la casa para llevar a su mujer al hospital, el posterior incumplimiento del hijo podrá ser legítimamente reprochado por el padre. Aunque el padre supiera que su marcha precipitada aumentaba sensiblemente la probabilidad de que su hijo infringiera la prohibición de jugar a la consola, ante la eventual réplica del hijo “tanto no te importará que haya jugado a la consola si la dejaste encendida con mi juego favorito”, el padre podría contestarle “que me importe más llevar a tu madre al hospital no significa que no me importe lo suficiente que hayas jugado a la consola”. Así pues, la objeción de la complicidad no abarcará cualquier favorecimiento de una conducta reprochable, sino, únicamente, aquel que pueda considerarse injustificado.

3.2. El Estado como cómplice

Algunos autores niegan la legitimidad del Estado para castigar algunos delitos de los excluidos sociales a través de la objeción de la complicidad.⁸⁰ De acuerdo con este planteamiento, el castigo de los excluidos sociales sería ilegítimo cuando sus delitos sean, en alguna medida, corresponsabilidad del Estado. Dicha corresponsabilidad derivaría de aquellas políticas que favorecen la exclusión social y, a su vez, son criminógenas.⁸¹ El Estado, en tanto que cómplice, carecería de legitimidad para sancionar las infracciones de los excluidos sociales que él mismo ha favorecido mediante la creación de condiciones criminógenas.⁸² Así, por ejemplo, un Estado que promueve políticas que impiden o dificultan seriamente que un determinado colectivo pueda acceder a una vivienda digna vería

⁷⁹ Creo que este sería un supuesto de lo que PUENTE RODRÍGUEZ (2023a), p. 362, denomina, de forma muy gráfica, responsabilidad “repartida”. En cambio, la objeción de la complicidad constituye un caso de lo que este mismo autor designa como responsabilidad “compartida”.

⁸⁰ TADROS (2009), p. 404; WATSON (2015), p. 179; RIVERA LÓPEZ (2015), p. 175; BEADE (2017), p. 146; SILVA SÁNCHEZ (2018), p. 95; CIGÜELA SOLA (2019), p. 225.

⁸¹ TADROS (2009), p. 405; SEELMAN (2012), p. 220; WATSON (2015), p. 179.

⁸² SILVA SÁNCHEZ (2018), p. 94.

menoscabada su legitimidad para castigar un delito de usurpación de bienes inmuebles cometido por un miembro de dicho colectivo.⁸³

Adviértase que, para la objeción de la complicidad, la exclusión social solo resulta relevante en tanto que sea criminógena.⁸⁴ Es decir, en tanto que favorezca la comisión de delitos por parte de los excluidos sociales. Al contrario de lo que ocurre con el argumento de la ciudadanía —para el cual los efectos criminógenos de la exclusión social son irrelevantes— la objeción de la complicidad requiere acreditar que existe una conexión entre la acción del Estado y la infracción del excluido para negar la legitimidad de su castigo.⁸⁵ El Estado solamente podrá ser considerado cómplice del delito de un excluido social si dicho delito puede serle imputado en alguna medida. Por ello, para que esta objeción resulte viable será necesario, como mínimo, que el delito del excluido social se haya visto favorecido por alguna política del Estado con efectos criminógenos y, además, que dichos efectos fueran

⁸³ Emplea un ejemplo similar, BEADE (2017), p. 146.

⁸⁴ WATSON (2015), p. 179.

⁸⁵ Últimamente, CIGÜELA SOLA (2023), *passim*, ha tratado de identificar algunos supuestos en que no existe dicha conexión y, a pesar de ello, la legitimidad del Estado para sancionar a los excluidos sociales resulta cuestionable. Mediante dichos supuestos de “exclusión no criminógena” pretende poner de manifiesto que la objeción de la complicidad es infrainclusiva y debe complementarse con el argumento de la ciudadanía. Así, CIGÜELA SOLA (2023), apartado 2.3, se pregunta: “(i) ¿puede el Estado que excluye de la prestación sanitaria básica a los inmigrantes irregulares castigarles cuando cometen un atentado contra la autoridad? (ii) ¿y el que no garantiza la seguridad en un barrio, puede reclutar entre sus habitantes, bajo amenaza de pena, a delegados de mesas electorales? (iii) ¿qué sucede con las exclusiones sobrevenidas, esto es, aquellas que se producen entre la comisión del delito y la formulación del reproche? (iv) y las mujeres que viven en Estados que las consideran sometidas a la voluntad del marido (o del padre), ¿pueden ser castigadas por hurtar a un tercero?”. Pues bien, con respecto a la pregunta (i), creo que el Estado (solo) tendría problemas de legitimidad para sancionar a los inmigrantes que cometen un delito de atentado si su ejecución guarda alguna relación con la denegación (injusta) de la prestación sanitaria básica; por ejemplo, si la intervención policial se produce tras una negativa (injustificada) a darles un tratamiento médico que necesitan (o, quizás, en el marco de una protesta posterior). En cambio, si lo uno está desvinculado de lo otro, me parece que el Estado sí podría imponer legítimamente la pena correspondiente al delito de atentado. Con respecto a la pregunta (ii), es fácil identificar una relación entre vivir en un barrio inseguro y no acudir a una mesa electoral (al menos, si la mesa electoral se encuentra en el mismo barrio). En todo caso, si el motivo de la exclusión fuera otro (que no estuviera vinculado con la infracción), no descarto que dicha exclusión pudiera ser relevante a los efectos de imponer una pena por un delito electoral. Pero no porque el Estado carezca de legitimidad para reprochar algo reprochable (como ocurre con la objeción de la comunidad), sino porque el deber de acudir a una mesa electoral se asemeja a aquellos deberes que, según SILVA SÁNCHEZ (2018), p. 102, “no pueden considerarse infringidos por sujetos a quienes el mismo Estado deniega la mínima protección positiva”. Por otro lado, tengo dudas sobre la trascendencia de la exclusión sobrevenida (iii), pero me inclino a pensar que el momento relevante para valorar el vínculo entre el Estado y autor no es el del enjuiciamiento, sino el de la comisión del delito (al igual que el momento relevante para valorar la existencia de un vínculo familiar entre la víctima y el autor de un hurto —a los efectos de aplicar la excusa absolutoria de parentesco— no es el del enjuiciamiento, sino el de la comisión del hurto; precisamente por ello, un proceso de separación o divorcio iniciado con posterioridad a la comisión del hurto no permitirá dictar una sentencia condenatoria el día del enjuiciamiento). Finalmente, debo reconocer que un Estado que somete a las mujeres a la voluntad de sus maridos (iv) no tendría legitimidad para castigarlas por un hurto desconectado de la exclusión que padecen. Sin embargo, no estoy seguro de que un Estado así pueda imponer alguna clase de castigo que consideremos legítimo.

previsibles.⁸⁶ A partir de aquí, cuanto más estrecha sea la relación entre la acción del Estado y el delito del excluido, más fácil será cuestionar la legitimidad de su castigo.⁸⁷

Ciertamente, no resulta fácil determinar cuál es la acción del Estado y, por tanto, qué puede serle imputado a efectos de deslegitimar su castigo. En este sentido, tiene razón Puente Rodríguez cuando indica que “el Estado es una realidad compleja, que es representada por instituciones muy diferentes que no siempre empujan en una misma dirección”.⁸⁸ No obstante, desde mi punto de vista, esta dificultad no resulta, ni mucho menos, insuperable. Las personas jurídicas también constituyen realidades complejas y, en todo caso, el hecho de que puedan existir tensiones entre sus órganos internos no impide que sean consideradas corresponsables de algunas infracciones penales. En mi opinión, la misma “ficción de unidad” que permite responsabilizar a las personas jurídicas (a los efectos de imponer penas) también puede aplicarse al Estado (a los efectos de deslegitimar dichas penas). De este modo, lo relevante no sería la actuación de sus partes por separado, sino, más bien, su proyección conjunta. Así, ante la pregunta formulada por Puente Rodríguez de “¿quién es el Estado en un supuesto en el que un Ayuntamiento incumple flagrantemente sus deberes de protección social, pero la Comunidad Autónoma a la que pertenece cuenta con un programa de protección social modélico (o a la inversa)?”,⁸⁹ mi respuesta sería: el Estado es (o, mejor, al Estado se le puede atribuir) la combinación de una protección social insuficiente a nivel local con otra extraordinaria a nivel autonómico (o al revés). La valoración sobre el carácter excluyente (y criminógeno) de dicha protección social dependerá, por tanto, de ambos niveles. Es decir, dependerá de la protección social que un usuario (del municipio incumplidor) recibe conjuntamente de todas las instancias estatales.

Debe advertirse que la exigencia de una conexión entre el Estado y el delito implica que algunos excluidos sociales no puedan beneficiarse de la objeción de la complicidad: concretamente, aquellos que han sufrido las políticas excluyentes de otro Estado distinto al

⁸⁶ Obviamente, las políticas excluyentes de un Estado no tienen como objetivo promover la delincuencia de los excluidos. Tal y como indica EWING (2018), p. 49, aunque una determinada medida estatal favorezca la exclusión y, con ello, la criminalidad de los excluidos “rara vez será plausible suponer que el Estado pretende fomentar el crimen entre las víctimas de la injusticia social en el sentido de que subjetivamente lo desea o tiene como objetivo lograrlo”. Así, la relación subjetiva propia de la complicidad del Estado en los crímenes de los excluidos oscilaría, como máximo, entre el dolo eventual y la imprudencia. En el primer sentido, SILVA SÁNCHEZ (2018), p. 95. En el segundo, HOWARD (2016), p. 37. En cualquiera de los dos casos, ello supone condicionar la pérdida de legitimidad del Estado a que, como mínimo, los efectos criminógenos de sus políticas excluyentes fueran previsibles.

⁸⁷ Debe reconocerse que no es nada fácil establecer una conexión entre la acción del Estado y el delito de un excluido. Ahora bien, pese a reconocer esta dificultad, no comparto las siguientes palabras de LORCA FERRECCIO (2017), p. 155: “parece demasiado difícil construir una conexión causal entre la acción del Estado en relación a la injusticia económica y el delito del infractor, que pudiera satisfacer algún tipo de requisito de contribución material a la realización del injusto. Desde ya, el hecho de que la mayoría de las personas que son socialmente desaventajadas sí obedecen la ley penal, parece sugerir lo contrario”. Por supuesto, la exclusión social no lleva inevitablemente al delito, pues, en efecto, no todos los excluidos delinquen. Sin embargo, esto último no es necesario para afirmar que alguien ha realizado una “contribución material a la realización del injusto”. Así, por ejemplo, ofrecer dinero a una persona a cambio de que delinca no asegura nada —pues dicha persona puede rechazar la oferta— y, sin embargo, si acaba delinquiendo, la oferta constituirá, indudablemente, una “contribución material a la realización del injusto”.

⁸⁸ PUENTE RODRÍGUEZ (2023a), p. 373.

⁸⁹ PUENTE RODRÍGUEZ (2023a), p. 373.

que pretende sancionarles. Así, por ejemplo, un extranjero que transporta droga en un avión (y que nunca ha pisado territorio de destino), difícilmente podrá argumentar que el Estado donde aterriza es corresponsable del delito contra la salud pública que ha cometido. Al fin y al cabo, dicha corresponsabilidad no recaería sobre el Estado que lo sanciona, sino, en su caso, sobre el Estado de origen. Ello llevaría a un resultado aparentemente paradójico: que los excluidos extranjeros que hacen de “mulas” tengan menos razones para cuestionar la legitimidad de su castigo que los excluidos nacionales que hacen lo propio en sus mismas condiciones (pues el Estado que les juzga solo podría ser corresponsable de los delitos cometidos por los segundos). Lo anterior, sin embargo, no debe sorprender. Después de todo, la objeción de la complicidad (al igual que el resto de las objeciones) no trata de justificar la conducta de quien la esgrime, sino, únicamente, cuestionar la legitimidad de un determinado reproche: el que formula el (Estado) cómplice. En tanto que no consideremos que todos los Estados son responsables de lo que hacen sus vecinos (o, al menos, no consideremos que son responsables en la misma medida que sus vecinos), las políticas excluyentes de un Estado no harán que todos los demás sean cómplices de los delitos favorecidos por ellas. De este modo, un excluido extranjero que hace de “mula” no podrá impugnar la legitimidad de su castigo mediante objeción de la complicidad, sino, únicamente, sosteniendo la concurrencia de un estado de necesidad (debido a su condición de excluido) o negando la existencia de un vínculo de ciudadanía (debido a condición de extranjero). Lo primero, sin embargo, requiere que el favorecimiento del delito por parte del Estado de origen llegue hasta tal punto que no solo niegue su propia legitimidad para efectuar un reproche, sino que, debido a la situación de necesidad resultante, justifique la conducta del excluido (haciéndola irreprochable para cualquier Estado).⁹⁰ Lo segundo, en cambio, no requiere ninguna clase de favorecimiento del delito por parte del Estado de origen. Pero, claro, las consecuencias de que el excluido carezca del vínculo de ciudadanía deberán ser (únicamente) las que, con carácter general, se asocian a los extranjeros que delinquen. Desde esta perspectiva, nada diferenciaría al extranjero excluido que hace de “mula” del extranjero plenamente integrado que comete delitos durante sus vacaciones.

En todo caso, lo que no deberá atribuirse al Estado son las políticas criminógenas que él mismo haya intentado evitar. Es decir, aquellas que haya prohibido. En tanto que dichas políticas no cuenten con el “consentimiento” del Estado, no representarán su voluntad y, por tanto, tampoco podrán cuestionar su legitimidad para castigar. Así, al igual que la madre puede castigar legítimamente el incumplimiento del hijo si se desvincula de la actuación previa del padre —por ejemplo, reprochándosela—, el Estado también podrá sancionar los delitos favorecidos por sus funcionarios si logra desvincularse de dicho favorecimiento —por ejemplo, castigando a los funcionarios en cuestión—. ⁹¹ En ambos casos, la respuesta ante la objeción de la complicidad sería: “mi esfuerzo por evitar el favorecimiento de tu conducta muestra cómo me importa que hayas actuado de este modo”. En consecuencia, debo reconocer que Puente Rodríguez tiene razón cuando, llevando hasta sus últimas

⁹⁰ Sobre las dificultades para justificar esta clase de conductas, MARTÍNEZ ESCAMILLA (2006), pp. 517-557. Por el contrario, la jurisprudencia española se ha mostrado últimamente más favorable a apreciar una eximente por estado de necesidad en los delitos de usurpación de bienes inmuebles. Al respecto, COCA VILA (2022), *passim*.

⁹¹ Sobre la diferencia entre estos casos y aquellos en que los funcionarios vulneran derechos fundamentales, CASTELLVÍ MONSERRAT (2020), pp. 466-474.

consecuencias una tesis que he desarrollado en otro ámbito,⁹² sostiene que mi respuesta ante la siguiente cuestión debería ser afirmativa: “si el Estado castiga al político que malversa unos fondos destinados a fines sociales, ¿podría castigar a la persona que, por no recibir esos fondos se ve forzada a cometer un delito de estafa de fluido eléctrico?”⁹³

Una cuestión adicional: no toda política que genere (previsiblemente) efectos criminógenos pondrá en duda la legitimidad del Estado para castigar los delitos promovidos por ella. De lo contrario, dicha legitimidad podría verse cuestionada en relación con muchos delitos ajenos a un contexto de exclusión social. En este sentido, muchas políticas estatales tienen efectos criminógenos: subir los impuestos aumenta el riesgo de que las grandes fortunas lleven a cabo delitos fiscales;⁹⁴ reducir los sueldos de los funcionarios incrementa las posibilidades de que acepten sobornos; mejorar las condiciones laborales de los trabajadores hace más probable que los empresarios cometan delitos contra la seguridad social. Sostener que la legitimidad del Estado para sancionar esta clase de delitos se ve menoscabada en virtud de su complicidad resulta, a todas luces, absurdo. Al fin y al cabo, dichas políticas se encuentran justificadas. Por ello, aunque tengan efectos criminógenos, no menoscaban la legitimidad del Estado para castigar los delitos cuya comisión favorecen. Esto último solo ocurrirá cuando sus políticas criminógenas carezcan de justificación. Es decir, cuando el Estado favorezca de forma injustificada a los delitos que después pretende reprochar.

Lo anterior plantea inmediatamente la pregunta de: ¿cuándo una política criminógena (no) está justificada? Pues bien, la respuesta no es, ni mucho menos, evidente. Después de todo, la justificación de una política (criminógena o no) dependerá, en gran medida, de las distintas opiniones que tengan los miembros de una sociedad. Probablemente, las personas conservadoras consideren que subir los impuestos no está justificado (y que bajar los sueldos de los funcionarios sí lo está). Las personas progresistas, en cambio, tenderán a pensar lo contrario.⁹⁵ No obstante, dentro de la pluralidad de opiniones que caracteriza a nuestras sociedades —y teniendo en cuenta el marco axiológico que ofrecen los textos constitucionales— pueden alcanzarse consensos con respecto al carácter injustificado de determinadas políticas criminógenas. Sobre todo, con respecto al carácter injustificado de las políticas criminógenas que fomentan la exclusión social. Para ello, pueden emplearse algunos de los argumentos que trataban de fundamentar la ruptura del vínculo de ciudadanía. En especial, los vinculados a la idea de protección. Así, podrá convenirse que las políticas que niegan a determinados colectivos la protección (positiva y negativa) propia de los ciudadanos, en todo caso, no están justificadas. De este modo, si dichas políticas son, además, criminógenas, podrán cuestionar la legitimidad del Estado para castigar los delitos que se han visto favorecidas por ellas.

¿Cuánto cuestionarán dichas políticas la legitimidad del Estado para castigar los delitos favorecidos por ellas? Obviamente, a mayor corresponsabilidad, menor legitimidad (y

⁹² CASTELLVÍ MONSERRAT (2020), pp. 447-466, aludiendo al castigo de los policías que provocan delitos.

⁹³ PUENTE RODRÍGUEZ (2023a), p. 374. En todo caso, la legitimidad de dicho castigo quedaría condicionada a que la persona excluida no actúe en estado de necesidad. Esto es, a que la malversación no “fuerce” su delito, sino, únicamente, lo favorezca.

⁹⁴ HOWARD (2016), p. 32.

⁹⁵ En sentido similar, ROXIN y GRECO (2020), p. 1005.

viceversa). El máximo grado de corresponsabilidad negará completamente la legitimidad del Estado para castigar (y, por tanto, el delito favorecido deberá permanecer impune). Un grado de corresponsabilidad menor solo negará dicha legitimidad parcialmente (debiéndose sancionar el delito promovido de forma atenuada). Y, claro, un grado de corresponsabilidad insignificante no afectará para nada a la legitimidad en cuestión (castigándose entonces el delito sin ninguna atenuación). De todos modos, resulta evidente que, por sí misma, esta escala no aclara mucho las cosas. Ante ella, surge inmediatamente la pregunta de: ¿Cómo debe graduarse la corresponsabilidad del Estado? En mi opinión, el punto de referencia debe ser un supuesto que, en apariencia, no guarda ninguna relación con la exclusión social: el delito provocado. Desde hace muchos años, la jurisprudencia española (al igual que la estadounidense, la alemana, la inglesa, etc.⁹⁶) deja sin castigo los delitos incitados por la policía.⁹⁷ Así, por ejemplo, cuando un policía se hace pasar por un consumidor e instiga a que un tercero le venda drogas (que no poseía anteriormente), nuestros tribunales dejan impune el delito de tráfico de drogas resultante. Creo que, en estos casos, el grado de corresponsabilidad del Estado es el máximo posible. Precisamente por ello, la consecuencia es la impunidad. Teniendo en cuenta que las provocaciones policiales favorecen el delito de forma mucho más intensa (y directa) que las políticas excluyentes, el grado de corresponsabilidad estatal será sensiblemente inferior en el segundo caso y, por tanto, la legitimidad del Estado solo podrá negarse parcialmente. Así, al contrario de lo que ocurre con las incitaciones policiales, las políticas criminógenas de un Estado no podrán comportar la impunidad del excluido, sino, únicamente, la atenuación de su castigo.⁹⁸

Esto último resta relevancia a la distinción entre los delitos vinculados a la noción de dignidad (*mala in se*) y los conectados a la noción de ciudadanía (*mala quia prohibita*). En efecto, aunque dejar impune a un excluido que comete un *mala in se* resulta inaceptable —pues, tal y como indica Cigüela Sola, ello trasladaría su “resolución” al ámbito de las venganzas privadas⁹⁹—, atenuar su castigo me parece asumible (o, al menos, me parece igual de asumible que hacer lo propio con un *mala quia prohibita*). El riesgo de que dicha atenuación comporte una “reacción en cadena” —por ejemplo, que la desprotección penal favorezca que

⁹⁶ En CASTELLVÍ MONSERRAT (2020), pp. 83-162, se analiza y compara dicha jurisprudencia.

⁹⁷ La similitud entre esta clase de construcciones jurisprudenciales y la exclusión social (criminógena) ha sido advertida por múltiples autores. En este sentido, es sintomático que la versión estadounidense del delito provocado se denomine *Entrapment* y, precisamente, HOWARD (2016), p. 44, utilice el término *Structural Entrapment* para aludir al problema de legitimidad que genera la exclusión social. Véase también SEELMAN (2012), p. 220; DUFF (2015), p. 80; CIGÜELA SOLA (2019), p. 199; CASTELLVÍ MONSERRAT (2020), p. 392.

⁹⁸ Obviamente, dicha atenuación solo podrá aplicarse *de lege lata* en aquellos ordenamientos jurídicos que, o bien han previsto expresamente una atenuante vinculada a la exclusión social —véase al respecto FUZIGER (2020), pp. 362 y ss.—, o bien disponen de una atenuante analógica. En la doctrina española, se muestran favorables a aplicar esta última atenuante, CIGÜELA SOLA (2019), p. 345; PÉREZ CEPEDA (2022), p. 67; OLLÉ SESÉ (2022), p. 121. No obstante, tal y como indica PUENTE RODRÍGUEZ (2023b), p. 622, “no termina nunca de concretarse a qué resulta análoga la demandada circunstancia”. Es decir, que la doctrina citada no aclara con qué institución (y con qué precepto) se traza la analogía. Curiosamente, ha sido el propio Puente Rodríguez quien, pese a oponerse a aplicar dicha atenuante, ha identificado una posible base para la analogía: la atenuante de dilaciones indebidas. De acuerdo con el mentado autor, “el fundamento de las dilaciones indebidas (...) residía en la necesidad de compensar la causación de un daño indebido imputable al Estado. Si este daño merece compensación en las dilaciones indebidas cuando es posterior a la comisión del delito, mayores razones habría, creo, para proceder de tal modo cuando, como en el caso de la exclusión social, tal daño precede a su comisión y se conecta con ella”.

⁹⁹ CIGÜELA SOLA (2019), p. 262. También, OROZCO LÓPEZ (2022), p. 179.

la víctima cometa otro delito que, al ser corresponsabilidad del Estado, genere más desprotección penal— no difiere mucho entre los *mala in se* y los *mala quia prohibita*. Por ello, no creo que la corresponsabilidad del Estado en un caso y otro deba conllevar consecuencias distintas. Esto, sin embargo, no significa que la distinción entre *mala in se* y *mala quia prohibita* sea irrelevante. Aunque dicha distinción no sirva para delimitar las consecuencias de la corresponsabilidad estatal, sí resulta útil para delimitar la propia corresponsabilidad estatal. Esto es, para delimitar los delitos favorecidos (injustamente) por el Estado. En este sentido, conectar una política excluyente con un *mala quia prohibita* siempre será más sencillo que hacer lo propio con un *mala in se*.¹⁰⁰ Al fin y al cabo, “los deberes ciudadanos no se reconocen por intuición moral sino por el ejercicio efectivo de los derechos asociados a dicho estatus, mediados por procesos de socialización complejos”.¹⁰¹ En tanto que la exclusión social afecta especialmente a dichos procesos de socialización complejos, su conexión con los *mala quia prohibita* resultará, en todo caso, más fácil de determinar. En cambio, aunque la posibilidad de vincular un *mala in se* con la exclusión social no puede descartarse —pues esta favorece el recurso a métodos violentos como vía de resolución de conflictos—, establecer una relación lo uno y lo otro requerirá, como mínimo, un mayor esfuerzo.

Conclusión

La objeción de la complicidad está en mejores condiciones que el resto (hipocresía y comunidad) para deslegitimar el castigo de los excluidos. De acuerdo con dicha objeción, quien favorece injustificadamente una conducta no puede reprocharla legítimamente. De este modo, puede negarse parcialmente la legitimidad del Estado para castigar determinados delitos de los excluidos —aquellos que se hayan visto favorecidos por políticas criminógenas excluyentes— en la medida en que se cumplan dos condiciones: por un lado, que la objeción de la complicidad pueda aplicarse a un ente como el Estado y, por el otro, que sea posible acreditar una conexión entre alguna de sus políticas (criminógenas y excluyentes) y algún delito. Teniendo en cuenta que, desde hace años, la jurisprudencia (española y extranjera) niega completamente la legitimidad del Estado para castigar los delitos provocados por policías —es decir, los delitos favorecidos injustamente por representantes del Estado—, creo que la primera condición se cumple. La segunda, en cambio, me genera más dudas. Al fin y al cabo, no resulta nada fácil establecer una conexión entre el Estado, la exclusión que padece una persona y, finalmente, la comisión de un delito. Este problema, sin embargo, no es de carácter conceptual, sino práctico. Y, en todo caso, no es un problema insuperable.

Bibliografía citada

- BEADE, Gustavo (2017): “¿Quién tiene la culpa y quién puede culpar a quién?: un diálogo sobre la legitimidad del castigo en contextos de exclusión social”, en: *Isonomía* (N° 47), pp. 135-164.
- CASTELLVÍ MONSERRAT, Carlos (2020): *Provocar y castigar* (Valencia, Tirant lo Blanch).

¹⁰⁰ WATSON (2015), p. 184.

¹⁰¹ CIGÜELA SOLA (2019), p. 199.

- CIGÜELA SOLA, Javier (2019): Crimen y castigo del excluido social: sobre la ilegitimidad política de la pena (Valencia, Tirant lo Blanch).
- CIGÜELA SOLA, Javier (2023): “Exclusión social, delito y responsabilidad penal” (en prensa).
- COCA VILA, Ivó (2022): “Ocupación pacífica de vivienda en estado de necesidad. Una crítica desde los postulados democrático-legalistas”, en: OROZCO LÓPEZ, Hernán Darío; REYES ALVARADO, Yesid; RUIZ LÓPEZ, Carmen Eloísa (eds.), Libro Homenaje a Alfonso Reyes Echandía (Bogotá, Universidad Externado de Colombia), pp. 553-577.
- COCA VILA, Ivó; IRARRÁZAVAL ZALDÍVA, Cristián (2023): “Un Derecho penal de semi-ciudadanos”, en: COCA VILA (ed.), Pena y vínculo político (Barcelona, Atelier), pp. 93-139.
- COHEN, Gerald Allan (2007): “Tirar la primera piedra: ¿quién puede y quién no puede condenar a los terroristas?”, en: Derechos y libertades (Nº 17), pp. 89-113.
- DUFF, Antony (2010): “Blame, Moral Standing and the Legitimacy of the Criminal Trial”, en: Ratio (Nº 23), pp. 123-140.
- DUFF, Antony (2015): Sobre el castigo: por una justicia penal que hable el lenguaje de la comunidad (Buenos Aires, Siglo XXI).
- DUFF, Antony (2017): “Moral and Criminal Responsibility: Answering and Refusing to Answer”, en: SSRN, pp. 1-39.
- DUFF, Antony (2018): “Responsibility and Reciprocity”, en: Ethical Theory and Moral Practice (Nº 21), pp. 775-787.
- EWING, Ewing (2018): “Recent Work on Punishment and Criminogenic Disadvantage”, en: Law and Philosophy (Nº 37), pp. 29-68.
- FRITZ, Kyle (2019): “Hypocrisy, Inconsistency, and the Moral Standing of the State”, en: Criminal Law and Philosophy (Nº 13), pp. 309–327.
- FRITZ, Kyle; MILLER, Daniel (2018): “Hypocrisy and the Standing to Blame”, en: Pacific Philosophical Quarterly (Nº 99), pp. 118-139.
- FUZIGER, Rodrigo (2020): Del libre albedrío a la autodeterminación: hacia una nueva fundamentación de la responsabilidad jurídico-penal (Salamanca: Ratio Legis).
- GARGARELLA, Roberto (2016): Castigar al prójimo: Por una refundación democrática del Derecho penal (Buenos Aires, Siglo XXI).
- GREEN, Stuart (2010): “Hard Times, Hard Time: Retributive Justice for Unjustly Disadvantaged Offenders”, en: University of Chicago Legal Forum (Nº 1), pp. 43-71.
- HOLROYD, Jules (2010): “Punishment and Justice”, en: Social Theory and Practice (Nº 36), pp. 78-111.
- HOWARD, Jeffrey (2016): “Moral Subversion and Structural Entrapment”, en: Journal of Political Philosophy (Nº 24), pp. 24-46.
- IRARRÁZAVAL ZALDÍVA, Cristián (2021): “El vínculo de ciudadanía como límite a la aplicación extraterritorial del Derecho penal: una revisión crítica”, en: Indret (Nº 1), pp. 228-258.
- KING, Matt (2015): “Manipulation Arguments and the Standing to Blame”, en: Journal of Ethics and Social Philosophy (Nº 9), pp. 1-20.
- LORCA FERRECCIO, Rocío (2017): “¿Quién tiene la culpa y quién puede culpar a quién?: un diálogo sobre la legitimidad del castigo en contextos de exclusión social”, en: Isonomía (Nº 47), pp. 149-164.

- LORCA FERRECCIO, Rocío (2021): “Extrema pobreza y poder penal”, en: FERNÁNDEZ BLANCO, Carolina; PEREIRA FREDES, Esteban (eds.), *Derecho y pobreza* (Madrid, Marcial Pons), pp. 221-243.
- MAÑALICH RAFFO, Juan Pablo (2005): “Pena y ciudadanía”, en: *Revista de Estudios de la Justicia*, (N° 6), pp. 63-83.
- MARTÍNEZ ESCAMILLA, Margarita (2006): “Pobreza, estado de necesidad y prevención general: los “correos de la cocaína” y el Tribunal Supremo español”, en: *Cuadernos de Doctrina y Jurisprudencia Penal* (N° 20/21), pp. 513-557.
- MATHESON, Benjamin (2018): “Manipulators and Moral Standing”, en: *Philosophia* (N° 47), pp. 1197–1214.
- MATRAVERS, Matt (2006): “Who’s Still Standing? A Comment on Antony Duff’s Preconditions of Criminal Liability”, en: *Journal of Moral Philosophy* (N° 3), pp. 320-330.
- MCKENNA, Michael (2018): “Resisting Todd’s Moral-Standing Zygote Argument”, en: *The Philosophical Quarterly* (N° 68), pp. 657–678.
- OLLÉ SESÉ, Manuel (2022): “El acusado víctima de aporofobia: culpabilidad y proceso penal”, en: BENITO SÁNCHEZ, Demelsa; GIL NOBAJAS, María Soledad (coords.), *Alternativas político-criminales frente al Derecho penal de la aporofobia* (Valencia, Tirant lo Blanch), pp. 107-145.
- OROZCO LÓPEZ, Hernán Darío (2022): “Exclusión social, criminalidad y reacción estatal”, en: OROZCO LÓPEZ, Hernán Darío; REYES ALVARADO, Yesid; RUÍZ LÓPEZ, Carmen Eloísa (eds.), *Libro Homenaje a Alfonso Reyes Echandía* (Bogotá, Universidad Externado de Colombia), pp. 167-207.
- PÉREZ CEPEDA, Ana Isabel (2022): “Aporofobia y Derecho penal en el Estado Social”, en: BENITO SÁNCHEZ, Demelsa; GIL NOBAJAS, María Soledad (coords.), *Alternativas político-criminales frente al Derecho penal de la aporofobia* (Valencia, Tirant lo Blanch), pp. 41-74.
- PUENTE RODRÍGUEZ, Leopoldo (2021): *La peligrosidad del imputable y la imputabilidad del peligroso* (Madrid, Marcial Pons).
- PUENTE RODRÍGUEZ, Leopoldo (2023a): “Contra la atemperación (o supresión) del castigo penal del excluido”, en: *Indret* (N° 3), pp. 357-396.
- PUENTE RODRÍGUEZ, Leopoldo (2023b): “Puertas abiertas por el reconocimiento expreso de la atenuación por dilaciones indebidas: cuasiprescripción y exclusión social”, en: LASCURAÍN SÁNCHEZ, Juan Antonio; PEÑARANDA RAMOS, Enrique (coords.), *Liber amicorum en homenaje al Profesor Julio Díaz Maroto y Villarejo*, (Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Madrid), pp. 607-624.
- RIVERA LÓPEZ, Eduardo (2015): “Castigo penal, injusticia social y autoridad moral”, *Análisis filosófico* (N° 35), pp. 167-185.
- RIVERA LÓPEZ, Eduardo (2017), “The fragility of moral standing to blame”, en: *Ethical Perspectives* (N° 24), pp. 333-361.
- ROXIN, Claus; GRECO, Luis (2020): *Strafrecht Allgemeiner Teil. Band I* (München, C. H. Beck).
- SANDEL, Michael (2013): *Lo que el dinero no puede comprar* (Madrid, Debate).
- SCANLON, Thomas Michael (2008): *Moral Dimensions: permissibility, meaning, blame* (Cambridge, Harvard University Press).

- SEELMANN, Kurt (2012): “La dispersión de la responsabilidad como límite de la pena”, en: ROBLES PLANAS, Ricardo (ed.), *Límites al derecho penal: principios operativos en la fundamentación del castigo* (Barcelona, Atelier), pp. 213-224.
- SHELBY, Tommie (2007): “Justice, Deviance, and the Dark Ghetto”, en: *Philosophy & Public Affairs* (Nº 35), pp. 126-160.
- SILVA SÁNCHEZ, Jesús-María (2013): “Presupuestos socio-políticos de la atribución de responsabilidad penal”, en: FERNÁNDEZ TERUELO, Javier Gustavo; GONZÁLEZ TASCÓN, María Marta; VILLA SIEIRO, Sonia Victoria (eds.), *Estudios penales en homenaje al profesor Rodrigo Fabio Suárez Montes* (Oviedo, Constitutio Criminalis), pp. 715-726.
- SILVA SÁNCHEZ, Jesús-María (2018): *Malum passionis: Mitigar el dolor del Derecho penal* (Barcelona, Atelier).
- SILVA SÁNCHEZ, Jesús-María (2021): “El estigma como política pública. El reproche de la pena y las clases de delitos”, en: ABEL SOUTO, Miguel; BRAGE CENDÁN, Santiago; GUINARTE CEBADA, Gumersindo; MARTÍNEZ BUJÁN, Carlos; VÁZQUEZ-PORTOMEÑE SEIJAS, Fernando (eds.), *Estudios penales en homenaje al Profesor José Manuel Lorenzo Salgado* (Valencia, Tirant lo Blanch).
- TADROS, Victor (2009): “Poverty and criminal responsibility”, en: *Journal of Value Inquiry* (Nº 43), pp. 391-413.
- TODD, Patrick (2019): “A Unified Account of the Moral Standing to Blame”, en: *Noûs* (Nº 53), pp. 347-374.
- WATSON, Gary (2015): “A Moral Predicament in the Criminal Law”, en: *Inquiry* (Nº 58), pp. 168-188.