

## ***The Village*, un mirada desde el Derecho<sup>1</sup>**

Miguel Angel Ramiro Avilés  
Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas"  
Universidad Carlos III de Madrid

### *1. Introducción*

El tiempo y el espacio que se han dedicado en el pensamiento utópico a tratar la relevancia que tienen determinadas instituciones sociales como el derecho, la economía o la religión son más amplios de lo que pudiera parecer a primera vista. La crítica de esas instituciones ha sido una constante en el pensamiento utópico no sólo desde que Tomás Moro escribiese y publicase en 1516 su *Utopía* sino también desde esas obras grecolatinas y medievales que adelantándose a la invención de la palabra ya imaginaban sociedades gobernadas por mujeres, como *Asamblea de Mujeres* de Aristófanes, o lugares en los que reinaba la mayor de las abundancias materiales, como el poema anónimo *La Tierra de Cucaña* (Vid. Ramiro Avilés, *Utopía y Derecho*).

Una comunidad intencional<sup>2</sup> como la que M. Night Shyamalan representa en la película *The Village* plantea toda una serie de cuestiones que afectan a dichas instituciones y que son muy interesantes para los estudios utópicos pues abren una nueva dimensión en dichos estudios. En *The Village* nos encontramos ante una comunidad utópica intencional, esto es, ante «un grupo de cinco o más adultos y sus hijos, si los hubiera, que provienen de más de un núcleo familiar y que han escogido vivir juntos para realizar los valores que comparten», cuyas implicaciones político-jurídicas deben analizarse tanto desde el interior de la propia comunidad como desde el exterior de la misma (Sargent 14-15). A ese análisis voy a dedicar los dos epígrafes que componen este trabajo, el cual concluiré con una breve reflexión sobre el sentido que pueden tener este tipo de experimentos sociales.

### *2. Desde el interior*

El análisis de las implicaciones político-jurídicas desde el interior focaliza la mirada sobre los valores, los planes de vida o los proyectos de florecimiento humano que las personas que forman las comunidades intencionales tratan de realizar. Esos valores, planes o proyectos que comparten las personas que viven en el interior de la comunidad constituyen la clave de bóveda de dichas comunidades porque es el elemento que les identifica como grupo y que les va a diferenciar del resto. El plan de vida elegido va a tener un carácter ideológico, en el sentido de ser una mirada parcial, subjetiva e interesada sobre la realidad pues sólo va destacar o resaltar los perfiles negativos de la misma, y además va a incluir un programa de acción que permitirá recorrer el camino que conduce desde la teoría a la práctica (Kumar 18). Por otro lado, esos valores, planes de vida o proyectos de florecimiento humano hacen visible el multiculturalismo endógeno que está

---

<sup>1</sup> Una versión más amplia de este trabajo se recoge con el título "Paternalismo jurídico y moralismo legal en una sociedad multicultural: el caso de las comunidades intencionales (a propósito de *The Village*)" en el libro *Derechos Fundamentales, Valores y Multiculturalismo*, ed. F.J. Ansuategui, Madrid: Dykinson, 2005, 111-151.

<sup>2</sup> Utilizaré indistintamente la denominación "comunidad intencional" y "comunidad utópica intencional" (Sargisson y Sargent 2).

presente en las sociedades postindustriales, lo cual acentúa que se trata de colectivos de personas que tienen en activo todos sus derechos civiles y políticos y que, en uso de esos derechos, han decidido llevar a cabo un modo de vida diferente.

Ese nuevo plan de vida que propone una comunidad intencional va a suponer toda una serie de cambios en tres ámbitos principales: (i) el político, (ii) el económico y (iii) el sexual (Kanter 3-8). En el *ámbito político* una comunidad utópica intencional aboga por el cambio de las estructuras de gobierno. Estos experimentos suponen una profundización de los valores de la democracia (directa), una paulatina eliminación de las normas jurídicas (anomia), una amplificación de la solidaridad y la cooperación entre los miembros de la sociedad, una defensa del valor de la diversidad, y un desarrollo real y efectivo de la igualdad entre todos los miembros de la comunidad intencional. Así, por ejemplo, en la mayoría de las comunidades intencionales neozelandesas las decisiones se adoptan por consenso y no por mayoría de votos. Como señalan Lucy Sargisson y Lyman Tower Sargent, «el proceso de decisión a través del consenso se propone capacitar a las personas a tratar y a vivir con el conflicto, a negociar desacuerdos y a encontrar soluciones colectivas» (164).

En el *ámbito económico* las comunidades utópicas intencionales son muy críticas con el sistema capitalista de propiedad, producción, distribución y consumo de los bienes, y proponen una alternativa. Así en muchas de ellas, las personas conviven en un mismo sitio, el dinero ganado por realizar trabajos en el exterior se pone en común y en algunas comunidades utópicas el dinero *abstracto* ha sido sustituido por otra unidad de cambio o de medida tangible (horas de trabajo, servicios prestados a la comunidad). Como señalan Benjamin Zablocki y Rosabeth Kanter, las personas que se adhieren a una comunidad utópica intencional no están de acuerdo con el valor del mercado y proponen otras fuentes de valor (281). En estas comunidades intencionales se pretende establecer un sistema económico basado en compartir las cosas y las tareas de forma igualitaria, evitándose el individualismo posesivo y la aparición de *free-riders* (Kanter 42). Como señalan Sargisson y Sargent, en las comunidades intencionales neozelandesas «es posible ser a la vez la persona que corta el pastel y la persona que escoge» (165).

En el *ámbito sexual* los cambios también pueden llegar a ser drásticos en temas básicos como el de la familia o en el papel de la mujer en la comunidad intencional. Algunos de los cambios que acaecen en el ámbito sexual son los que más reticencia pueden llegar a despertar fuera de la comunidad intencional. ¿Qué es una familia en una comunidad utópica intencional? La definición del concepto de familia puede no corresponder a nuestra concepción sino que es posible encontrar que cada comunidad utópica tiene la suya propia. Así, por ejemplo, en algunas comunidades intencionales la familia, siguiendo con la tradición más clásica del pensamiento utópico, está compuesta por un mínimo y un máximo de miembros, con independencia de los lazos de sangre que existan entre ellos. La familia pasa a ser una entidad artificial. En otras comunidades utópicas intencionales la familia puede fundarse a través del matrimonio entre personas del mismo sexo. Por lo que se refiere al papel de la mujer en la comunidad intencional, las alteraciones en la estructura familiar facilitan la integración y la asunción de mayores responsabilidades en el proceso de toma de decisiones (Conover 459). Junto a estos dos temas siempre aparece un tema espinoso, pero minoritario, como es el de las conductas sexuales más permisivas que existen en algunas comunidades intencionales (amor libre, relaciones poliamorosas, sexo comunal...). Una de las marcas distintas de algunos movimientos ha sido precisamente esa relajación de las costumbres sexuales como prueba de oposición a la moral más conservadora del grupo social mayoritario.

Fijémonos, ahora, en cómo estos cambios se reflejan en la comunidad intencional representada en *The Village*. Pues bien, los cambios en los ámbitos político, económico y sexual, vistos desde una óptica general, se deben a que en la película se narra cómo vive una comunidad de personas en la segunda mitad del siglo XIX en el medio rural norteamericano, en medio de los bosques, aunque en realidad esa comunidad de personas está localizada temporalmente en el siglo XXI. Si bien es cierto que el estilo de vida que llevan es el propio de aquellas comunidades rurales, esto se debe a un acuerdo expreso e intencionado de *los fundadores* de esa comunidad por el cual, en un momento determinado de sus vidas (a principios o mediados de los años ochenta del siglo veinte) y por una serie de motivos personales (normalmente el asesinato de un ser querido), han decidido voluntariamente apartarse de la sociedad, constituyendo desde ese instante una comunidad intencional.

En un primer momento, entraron en la comunidad solamente los adultos y posteriormente, una vez constituidos y aislados, fue cuando comenzaron a tener descendencia, es decir, todas las personas que no son *los fundadores* nacieron cuando el grupo ya estaba aislado pues ninguna de ellas muestra recuerdos o improntas de otra forma de vida, de otra casa, ropa o ambiente durante su infancia o adolescencia. La intencionalidad que existe en la construcción de la comunidad determina que una parte de la población (los descendientes de *los fundadores*) desconozca la existencia de otro estilo de vida y que, por lo tanto, realmente reproduzcan la vida y los sentimientos y comportamientos *idealizados* de las personas que habitaban en las comunidades rurales norteamericanas en la segunda mitad del siglo XIX, mientras que en el caso de los fundadores cabría pensarse que, como los actores, sólo están representando un papel.

Los constructores de esta comunidad intencional recorren el camino inverso al que se muestra en el pensamiento político contractualista pues están huyendo de la sociedad civil para retornar al estado de naturaleza, caracterizado como una etapa de inocencia y bondad casi prelapsaria. La comunidad intencional descrita en *The Village* encuadraría perfectamente en una visión acerca del futuro en la que, según Joyce O. Hertzler, las personas «miran atrás y se lamentan por aquello que han sido» y consideran que sólo retornando a la vida del pasado puede la sociedad redimirse (257-58). Así, el *arcadismo* es la principal característica que define al plan de vida que quiere desarrollar esta comunidad intencional, esto es, se pretende reconstruir un lugar en el que todas las personas, y en especial su descendencia, vivan siempre felices y alejadas de la violencia, del consumo compulsivo, de la artificialidad, del dinero y de la avaricia.

El pueblo que han construido representa la Arcadia feliz al haberse recuperado la mítica e idealizada inocencia de una época histórica menos tecnificada, más sencilla y, por lo tanto, considerada mejor, más plena y real. Este arcadismo supone ensalzar el primitivismo social, político, tecnológico y jurídico (Lovejoy y Boas 14-15), lo cual se observa «como una ventaja, una parte de su libertad respecto de los 'beneficios' de la civilización» (Davis 27). El primitivismo de esta comunidad supone la demolición de la vida moderna, la destrucción sistemática de equipamientos, maquinaria, desarrollos técnicos, estándares monetarios, y todos los valores que los acompañan (Eurich 40). Obviamente, el arcadismo determina que la comunidad intencional recreada en la película sea una comunidad rural que vive en casas de piedra o madera, sin luz eléctrica ni agua corriente o teléfono, que ha abolido el dinero y que se dedica fundamentalmente a la agricultura y a la ganadería de subsistencia. La necesidad de mantener su aislamiento no permite la existencia de grandes instalaciones que emitan excesivo humo. En esta comunidad se cumplen las características que Zablocki y Kanter consideran distintivas de las comunidades

rurales: «la buena disposición de los pioneros a tolerar lo que muchas personas considerarían una dieta de simple subsistencia sumamente monótona, de apañárselas con pocas comodidades y sin artilugios que faciliten los trabajos, de vestir ropa de segunda mano o hecha en casa, de admitir un tipo de sistema económico agrario de subsistencia» (290-91). Su énfasis en el primitivismo llega al extremo de no permitir al médico disponer de medicamentos, que posiblemente habrían podido salvar la vida del niño con cuyo entierro comienza la película.

Por último, el retorno a la vida primitiva implica, como se observa en la película, que se mantengan una relaciones sociales menos complicadas y que las personas hayan reducido su nivel de exigencias. Se confía en que el ser humano recuperará su naturaleza benévola, cooperativa, solidaria y, por tal motivo, la comunidad intencional estará habitada por personas moderadas que tienen necesidades también moderadas. Las imágenes ideales que se presentan muestran la existencia de unas personas más felices y satisfechas, tanto en sus necesidades como en sus aspiraciones, al llevar una vida menos compleja. Las condiciones de vida han transformado la naturaleza humana. En esta comunidad nadie en su sano juicio dañará a nadie. Sólo un *loco*, un inadaptado, puede hacerlo, como de hecho ocurre cuando Noah Percy ataca a Lucius Hunt.

Las instituciones políticas de gobierno de las personas y administración de las cosas así como el número de normas jurídicas también han reducido considerablemente su presencia en la sociedad. La forma de gobierno que tiene esta comunidad intencional no es democrática, tal y como tradicionalmente se entiende este concepto, pues no se identifica un *demos* cuyos integrantes tengan reconocido el derecho a la participación política sino que se basa en la existencia de un Consejo de Mayores, suponemos que formado paritariamente por hombres y mujeres, que discute y resuelve los temas de todo tipo que afectan a la comunidad. También aparece reflejada en la película que la comunidad intencional tiene una Asamblea en la que se reúnen todos sus miembros para tratar asuntos comunitarios, aunque no se aclara qué funcionalidad tiene, y en otra de las escenas uno de los habitantes ejerce lo que vendría a ser el derecho de petición y audiencia ante el Consejo de Mayores.

Por otro lado, no conviene olvidar que en esta comunidad se pueden observar algunos aspectos sociales y políticos negativos pues sólo está compuesta por personas caucásicas y sólo existe un modelo de familia.<sup>3</sup> La diversidad cultural no parece, por lo tanto, que esté muy presente en el interior de la comunidad intencional pero dicho sacrificio se hace a cambio de estabilidad social (Hall 690).

### 3. Desde el exterior

Por otra parte, el análisis de las implicaciones político-jurídicas desde el exterior focaliza la mirada sobre el tipo de reconocimiento jurídico que deben tener esos valores, planes de vida o proyectos de florecimiento humano. Este análisis está condicionado por dos cuestiones previas. La primera es, como ya he señalado, el hecho de que estemos ante el multiculturalismo endógeno. La segunda es que, como reconocen Sargisson y Sargent, las comunidades intencionales suelen aislarse/separarse de la sociedad para implementar su modo de vida o proyecto de florecimiento humano, pues un contacto excesivo con la sociedad puede dificultar su realización (1).

---

<sup>3</sup> Sargisson y Sargent afirman que en la mayoría de las comunidades intencionales neozelandesas que han visitado y estudiado los habitantes eran de piel *blanca* aunque procedían de diversas culturas (163).

Como era de esperar las personas que forma parte de las comunidades intencionales van a exigir que dichos cambios tengan pleno reconocimiento por parte del Estado o bien que simplemente se les tolere. El problema precisamente reside en que en muchos casos el Estado ni los reconocerá ni tolerará sino que los prohibirá interviniendo de ese modo en la vida de las personas a través de normas jurídicas que, en el mejor de los casos, aplicarán el principio del daño o serán paternalistas y, en el peor de ellos, moralistas.

Los comportamientos que legítimamente se pueden prohibir son aquellos que conforme al principio del daño 'afectan a terceros'. John Stuart Mill en *Sobre la Libertad* elaboró este principio de la afectación a terceras personas como elemento normativo a la hora de establecer cuándo el Estado podía o no limitar los comportamientos. Si no podía limitarlos, al no afectar a terceras personas, debía respetarlos, legalizarlos y reconocerlos (Mill 94). En este punto Joel Feinberg resulta extremadamente esclarecedor cuando interpreta el principio milliano del daño y sostiene que sólo en el caso de que se produzca un *harm as a wrong* se justifica la intervención normativa del Estado pues se produce una violación de los derechos de otra persona (vol. 1, 33-64, 105-25).<sup>4</sup>

Los problemas surgen cuando el grupo social dominante quiere imponer sus valores en la sociedad y el mejor instrumento con el que va a contar para realizar esta tarea es el Derecho ya que se refuerza su carácter obligatorio con la imposición forzosa (*enforcement*). La pregunta que se plantea es si una comunidad que comparte ciertas convicciones morales acerca de lo bueno o de lo malo, de lo beneficioso o de lo perjudicial, está legitimada para imponerlas mediante la fuerza organizada del Derecho a otras personas o grupos que no las comparten y con los que no se identifican. Esta pregunta nos conduce al estudio de los límites de la acción estatal: ¿hasta dónde puede llegar el Estado con sus normas jurídicas?; ¿qué comportamientos pueden imponerse o restringirse?; ¿qué comportamientos no pueden reconocerse ni tolerarse?

La respuesta a esos interrogantes puede llegar a suponer una intromisión ilegítima del Estado en la vida de las personas, en sus dimensiones más íntimas e identificativas. El Estado no se limita a prohibir comportamientos que afectan a terceras personas sino que, en ocasiones, impone a una persona un comportamiento porque va a ser beneficioso para ella (paternalismo) o criminaliza conductas atendiendo exclusivamente a su carácter inmoral o pecaminoso (moralismo), limitando de esa forma la diversidad cultural.

En el caso de las normas paternalistas no todo está perdido porque a través de la figura del *incompetente básico* es posible legitimar la intervención normativa basada en el bienestar del sujeto destinatario de la misma. Como apunta Dennis Thompson, «la justificación del paternalismo implica la identificación de alguna deficiencia pasible de ser descrita independientemente del fin o del bien que la persona escoge» (232). La tarea de determinar cuándo una persona puede ser considerada incompetente es extremadamente difícil porque debemos ser conscientes de que «si bien algunos adultos están siempre incapacitados para ejercer su libertad, todos lo están, en algún

---

<sup>4</sup> El test contrafactual para establecer cuando ha habido un daño normativo es el siguiente: «A actúa (en un sentido suficientemente amplio como para incluir omisiones y secuencias prolongadas de actividad) de una manera tal que es defectuosa o incorrecta en relación a los riesgos que crea a B, ya sea con la intención de producir las consecuencias que son lógicas, u otras que son adversas de modo parecido, ya sea con negligencia o imprudencia en relación a dichas consecuencias; y actuando de esta manera el comportamiento de A no es defendible, esto es, ni excusable ni justificable; y la acción de A es la causa del efecto adverso en un interés propio de B ('condición dañosa'), lo cual también supone una violación de los derechos de B, y el interés de B se encuentra en una condición peor que en la que habría estado si A no hubiera actuado como lo hizo» (Feinberg vol. 4, 26).

momento» (Thompson 223). Una posible solución al problema sería considerar que puede considerarse como incompetente básica a aquella persona que no evalúa suficientemente los riesgos de la actividad en la que está inmersa, o que es incapaz de salvaguardar aquellos bienes que considera valiosos, o que no es capaz de saber qué es lo que más le conviene atendiendo a sus intereses. Esto es, no es capaz de enfrentarse racionalmente o con una alta probabilidad de éxito a ciertos desafíos o problemas que va a encontrarse en algún momento a lo largo de su vida (Garzón Valdés 165). O dicho de otra forma, una persona ha de ser considerada como incompetente básica para tomar decisiones acerca de un determinado asunto si es *ignorante, compulsiva o carece de razón* (Murphy 468; Ramiro Avilés, "A vueltas con el paternalismo" 232-50). Si bien la justificación de las medidas paternalista es una tarea ardua, no es imposible; de ahí que sea posible encontrar un punto de equilibrio (aunque sea inestable) entre el paternalismo y el plan de vida que identifica a una comunidad intencional.

Mayores problemas tendremos con el moralismo porque no actúa por el bien de un sujeto concreto sino de la sociedad *qua* sociedad y las posibilidades de justificarlo se desvanecen por el hecho de que limita las opciones de vida en casos que afectan a la privacidad e intimidad de las personas (Dworkin 55-72; Ramiro Avilés, "A vueltas con el moralismo" 73-80). El moralismo plantea su postura mediante tres preguntas: (i) ¿tiene derecho la sociedad a pronunciarse en materia de moral o la moralidad es un asunto meramente privado?; (ii) si la sociedad tiene ese derecho, ¿está autorizada a usar el Derecho para imponer su criterio?; y (iii) si puede hacerlo, ¿debe usar el Derecho en todos los casos o sólo en algunos? (Devlin 7-8). Las respuestas a los interrogantes son: (i) la moralidad no es un asunto meramente privado sino que la sociedad tiene derecho a pronunciarse en materia de moral ya que es una comunidad de ideas políticas y morales que señalan cómo deberían comportarse sus miembros; (ii) si la sociedad tiene el derecho anterior, entonces la sociedad sí puede usar el Derecho para preservar la moralidad de la misma forma en que lo usa para proteger todo aquello que es necesario para su existencia; (iii) no se pueden poner límites teóricos –sino prácticos– a la potestad del Estado de legislar contra la inmoralidad (Devlin 8-20).

La siguiente cuestión por dilucidar es quién establece lo que es lícito o ilícito, moral o inmoral. La respuesta que ofrece uno de los autores moralistas más destacados, Patrick Devlin, es el *hombre del autobús de Clapham*, esto es, la persona razonable (que no racional), es quien debe establecer según su recto entender y sentimiento qué comportamientos deben estar prohibidos por afectar a terceras personas o por afectar a la integridad de la sociedad (Devlin 15). Lo inmoral, a efectos de traducirlo en normas jurídicas, es lo que se presume que cualquier persona razonable considerará como inmoral; y como la inmoralidad, según Devlin, puede afectar a la identidad de la sociedad, el Derecho encuentra de ese modo el fundamento de su actuación. El *hombre del autobús de Clapham* sería capaz, haciendo uso de su recto entender y de su sentimiento, de prohibir todo aquello que realizado en una comunidad intencional le repugnase, le diese asco o considerase de mal gusto. No se pararía a pensar si afecta a terceras personas, si las personas involucradas son adultas y han consentido, si el lugar era público o privado.

A pesar de lo inaceptable de su tesis, es lógico que Devlin tuviera miedo porque, como señalan Zablocki y Kanter, la aparición de planes de vida o proyectos de florecimiento humano en comunidades intencionales es «un fenómeno asociado con la ruptura de una tradición cultural global y ocurre antes de la aparición de una nueva cultura» (282). Por ello las comunidades intencionales y los modos de vida y comportamientos que representan han recibido en innumerables ocasiones una respuesta de rechazo por parte de las personas que no son

miembros. Es cierto que su existencia en ocasiones ha despertado el interés incluso de aquellas personas que no tienen intención de unirse a ellas, pero también es cierto que su simple existencia en ocasiones ha tocado una fibra sensible de nuestro subconsciente que ha generado una hostilidad irracional hacia las mismas (Shenker 5).

En *The Village* podemos comprobar perfectamente cualquiera de esas limitaciones y su posible afectación a la identidad o permanencia del grupo. En primer lugar tenemos el caso de la agresión que sufre Lucius Hunt a manos de Noah Percy. Obviamente nos encontramos ante un supuesto en el que la afectación a terceros es clara y, por lo tanto, la comunidad intencional no podría alegrar que se trata de una costumbre que la identifica y singulariza como tal. Creo que nadie podría cuestionar la inadmisibilidad de las agresiones físicas o psíquicas, la práctica del homicidio o del asesinato como un elemento cultural. Las autoridades de *la ciudad* podrían intervenir legítimamente en dicha comunidad con el fin de juzgar y castigar al agresor en la forma establecida por la ley de *la ciudad*. La muerte accidental del agresor soluciona el problema al que se hubieran tenido que enfrentar. Ese problema que se ha evitado consistiría en saber, entre otras cosas, qué tipo de sanción le correspondería a Noah Percy o quién le sancionaría. Pero, ¿qué ocurre con otros delitos o faltas menores? Eso es algo de lo que no tenemos noticia.

También tenemos el caso del padre que pierde a su hijo porque en la comunidad no hay medicamentos. Podría considerarse que dicha omisión ha supuesto una afectación relevante a terceras personas y, por lo tanto, podríamos considerar justificado castigar, cuanto menos, al padre que ha dejado morir a su hijo al no proporcionarle la asistencia sanitaria adecuada. Pero, ¿cambiaría en algo nuestra postura si la falta de medicamentos se debiese a que las personas que forman esta comunidad mantuviesen que los medicamentos son más nocivos que beneficiosos para el cuerpo humano y que ellos confían en la medicina natural?

Por último, nos encontramos con que a una parte de las personas que viven en la comunidad de *The Village* se les niega la posibilidad de conocer qué hay más allá del Bosque de Covington. Desconocen que existe otro mundo, otras alternativas de vida. ¿Está siendo, por tal motivo, limitada su libertad? Antes de contestar téngase en cuenta que si a esas personas (niños y adolescentes) se les muestra el *MacWorld*, ¿no supondría introducir un factor poderoso de desestabilización para acabar con ese tipo de comunidad intencional? La práctica cotidiana de las comunidades intencionales enseña que nadie está tan aislado del exterior como se muestra en *The Village* y que mucha gente ha salido de las comunidades pero sólo una mínima parte vuelve, con lo que ello supone para la permanencia del grupo<sup>5</sup>.

Todas y cada una de estas preguntas debe hacernos ver que en algún sitio debe establecerse la frontera entre las malas razones aceptables y las malas razones inaceptables para justificar la decisión de establecer una medida normativa paternalista o moralista.

#### 4. Conclusión

Una comunidad intencional supone la materialización de una serie de anhelos y deseos expresados tanto en obras teóricas como en obras literarias que pertenecen o están en la órbita del pensamiento utópico. Son espacios donde la gente intenta ciertas alternativas al modelo

---

<sup>5</sup> Por el contrario en el reportaje publicado en la revista *EP[S]* el 17 de abril de 2005 sobre la comunidad Amish, firmado por Ariel Level y publicado originalmente en *The Sunday Times Magazine*, se afirma que la tasa de retorno en esa comunidad es del 90%.

social, económico y político existente y trata de vivir sus sueños. En estas comunidades podemos encontrar vías alternativas de considerar los problemas o las cuestiones sociales, políticas, económicas más candentes que de un modo u otro nos afectan. Son lugares en los que se concibe y realiza como posible lo considerado muchas veces como imposible; son lugares en los que se ponen en práctica nuevas formas de hacer las cosas hasta ese momento inexploradas. Como señala Rosabeth Kanter, «como grupos experimentales, innovan con nuevas formas de organización social, de manera imaginativa construyen su propio tipo de ser colectivo, y se esfuerzan por alcanzar formas de relación humana diferentes y más cercanas» (Kanter 213). En definitiva, constituyen experimentos sociales de los que, en algunos casos, podemos aprender mucho.

La discusión que aquí he presentado trata de mostrar que las comunidades utópicas intencionales forman parte de la interculturalidad y con su existencia plantean un reto a la sociedad al cuestionar los principios de homogeneidad social o de identidad colectiva, planteando un modo de vida alternativo que se quiere que sea reconocido por el Derecho o, cuanto menos, tolerado.

No obstante lo anterior, y con independencia del hecho que nuestra capacidad de aprendizaje está bastante limitada, creo que, incluso en las sociedades donde se realiza una ética pública no excluyente, la pluralidad social admitida tiene límites (*vid.* Peces-Barba Martínez). Si bien es cierto que en dichas sociedades se permite que haya grupos sociales diferentes, existen una serie de límites infranqueables ya sea porque se considera que afecta a terceras personas; ya sea porque se atenta contra los fundamentos del sistema social; ya sea porque se considere que está justificada la imposición paternalista de un determinado comportamiento o actividad; ya sea porque se considere que ciertos comportamientos ponen en peligro la identidad de la sociedad al sobrepasar las normas de la moral social mayoritaria. Obviamente estas limitaciones afectan a la propia realidad de las comunidades intencionales porque el Estado no va a dejar que los valores, planes o proyectos sean demasiado diferentes. Pero si no lo son, ¿cómo podrían llegar a ser atractivas para las personas?, ¿cómo podrían constituir un plan de vida o proyecto de florecimiento humano original?

## **Bibliografía**

Conover, Patrick W. "An Analysis of Communes and Intentional Communities with Particular Attention to Sexual and Gender Relations." *The Family Coordinator* 24.4 (1975): 453-64.

Davis, James Colin, "Science and Utopia: the History of a Dilemma." *Nineteen Eighty-Four: Science between Utopia and Dystopia*. Ed. Everett Mendelsohn y Helga Nowotny. Dordrecht: Reidel, 1984. 21-48.

Devlin, Patrick. *The Enforcement of Morals*. London: Oxford UP, 1965.

Dworkin, Ronald. "Lord Devlin and the Enforcement of Morals." *Morality and the Law*. Ed. Richard A. Wasserstrom. Belmont: Wadsworth, 1971. 55-72.

Eurich, Nell. *Science in Utopia: A Mighty Design*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1967.

Feinberg, Joel. *The Moral Limits of the Criminal Law*. Vol. 1: *Harm to Others*. New York: Oxford UP, 1987.

Feinberg, Joel. *The Moral Limits of the Criminal Law*. Vol. 4: *Harmless Wrongdoing*. New York: Oxford UP, 1990.

Garzón Valdés, Ernesto. "¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?" *Doxa* 5 (1988): 155-73.

Hall, John R. "Social Organization and Pathways of Commitment: Types of Communal Groups, Rational Choice Theory, and the Kanter Thesis." *American Sociological Review* 53.5 (1998): 679-92.

Hertzler, Joyce Oramel. *The History of Utopian Thought*. New York: Cooper Square, 1965.

Kanter, Rosabeth Moss. *Commitment and Community: Communes and Utopias in Sociological Perspective*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1972.

Kumar, Krishan. "Utopian Thought and Communal Practice: Robert Owen and the Owenite Communities." *Utopian Thought and Communal Experience*. Ed. Dennis Hardy and Lorna Davidson. Enfield: Middlesex Polytechnic, 1989. 16-36.

Lovejoy, Arthur Oncken y Boas, George. *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Baltimore: Johns Hopkins, 1965.

Mill, John Stuart. *Sobre la Libertad*. Trad. Pablo de Azcárate y Natalia Rodríguez Salmones. Madrid: Alianza, 1997.

Murphy, Jeffrie G. "Incompetence and Paternalism." *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 60 (1974): 465-86.

Peces-Barba Martínez, Gregorio. *Ética, Poder y Derecho. Reflexiones ante el fin de siglo*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1995.

Ramiro Avilés, Miguel A. "A vueltas con el moralismo." H.L.A. Hart, *Derecho, Libertad y Moralidad*. Trad. y ed. M.A. Ramiro Avilés. Madrid: Dykinson, 2006. 9-88

---. "A vueltas con el paternalismo jurídico." *Derechos y Libertades* 15 (2006): 211-56.

---. *Utopía y Derecho. El sistema jurídico en las sociedades ideales*. Madrid: Marcial Pons, 2002.

Sargent, Lyman Tower. "The Three Faces of Utopianism Revisited." *Utopian Studies* 5.1 (1994): 1-37.

Sargisson, Lucy y Lyman Tower Sargent. *Living in Utopia: New Zealand's Intentional Communities*. Aldershot: Ashgate, 2004.

Shenker, Barry. *Intentional Communities: Ideology and Alienation in Communal Societies*. London: Routledge & Kegan Paul, 1986.

*Mediazioni*, Reflections on M. Night Shyamalan's *The Village*, edited by Raffaella Baccolini and Ira Torresi, DOI 10.1473/media66 ([www.mediazionionline.it](http://www.mediazionionline.it))

Thompson, Dennis. *La ética política y el ejercicio de cargos públicos*. Trad. Gabriela. Ventureira. Barcelona: Gedisa, 1999.

Zablocki, Benjamin D. y Rosabeth M. Kanter. "The Differentiation of Life-Styles." *Annual Review of Sociology* 2 (1976): 269-98.