

5

**PATERNALISMO JURÍDICO Y MORALISMO
LEGAL EN UNA SOCIEDAD
MULTICULTURAL: EL CASO DE LAS
COMUNIDADES INTENCIONALES
(A PROPÓSITO DE *The Village*)**

Miguel Ángel Ramiro Avilés

1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo trata de presentar al lector cómo la cuestión del multiculturalismo puede analizarse desde la perspectiva de una comunidad intencional¹, como la que se representa en la película *The Village*, y cómo el proyecto de florecimiento humano con el que se identifica cada una de estas comunidades puede que no sea ni reconocido ni tolerado por el sistema jurídico-político

* El origen de este trabajo es una ponencia escrita para las Joint Sessions del *European Consortium for Political Research* que tuvieron lugar entre el 13 y el 17 de abril de 2004 en Uppsala (Suecia). Posteriormente ha sido presentado y discutido en el ciclo de conferencias *Derechos fundamentales y valores en un mundo multicultural* de la Universidad de Jaén, en el *29th Annual Meeting of the Society for Utopian Studies* que se celebró entre los días 7 a 10 de octubre de 2004 en Toronto (Canadá), y en las *II Jornadas de Reflexión sobre el Pensamiento Utópico* organizadas el 12 de abril de 2005 en la Universidad Carlos III de Madrid. Quisiera agradecer a todas aquellas personas que de una u otra forma me han hecho llegar sus comentarios críticos y que me han permitido enriquecer el texto. Javier Ansuátegui merece un especial reconocimiento por la infinita paciencia y buena amistad que ha demostrado ante mis continuos y habituales retrasos en la entrega del original.

¹ En este trabajo utilizaré indistintamente la denominación «comunidad intencional» y «comunidad utópica intencional» (SARGISSON, L. y SARGENT, L.T., *Living in Utopia. New Zealand's Intentional Communities*, Ashgate, Aldershot, 2004, pág. 2).

sino que es posible que en ciertas ocasiones resulte limitado con medidas normativas de corte paternalista y/o moralista que reflejan los valores del grupo dominante.

No voy a observar la sociedad multicultural desde el punto de vista ya ampliamente tratado de los migrantes no nacionales, sino desde la perspectiva de las comunidades utópicas intencionales. Se trata, como señala Javier de Lucas², de pluralidad cultural endógena. Ese dato modifica en cierta medida la perspectiva de la cuestión a debatir ya que con el enfoque de las comunidades utópicas intencionales no estoy haciendo referencia a personas que pueden o no estar regularizadas administrativamente, siendo este un dato que se usa para negarles jurídicamente los derechos más básicos, o a personas que han llegado a otro país por cuestiones económicas o políticas y que han traído unas costumbres o unos modos de comportamientos que se consideran ajenos a los «occidentales» y, se dice, a la cultura de los derechos humanos, siendo este otro de los argumentos utilizados para negarles el *reconocimiento*. En el caso de una comunidad utópica intencional hago referencia a colectivos de personas que son ciudadanos de pleno derecho de mi propio país, 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.

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 social, económico, 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

² Vid. DE LUCAS, J., «Sobre el papel del derecho y el contrato político en el proyecto intercultural», *Isonomía*, 19, 2003, pág. 47.

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»³. En definitiva, constituyen experimentos sociales de los que, en algunos casos, podemos aprender mucho.

2. ¿QUÉ ES UNA COMUNIDAD INTENCIONAL?

Una comunidad intencional supone la consecución de un *topos* para una propuesta de reforma política que siempre ha tenido esa carencia. Baste recordar que *utopía* es un neologismo creado por Tomás Moro en 1516 que se produce por la unión de *ou* o *eu* y *topos*, siendo su significado literal “el buen no lugar” o “el buen lugar que no existe”. Así la comunidad intencional supone que la sociedad imaginada por los utopistas se materializa, se hace realidad. En esa comunidad se proyectan «los anhelos más profundos, los sueños más nobles, las aspiraciones más altas» de las personas que la forman⁴. Si seguimos por esa pista, una comunidad intencional la forman, según Lyman Sargent, «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»⁵. Barry Shenker no establece un número concreto de personas sino que simplemente recalca que una comunidad intencional está formada por un grupo relativamente pequeño que ha creado un plan de vida completo que le permitirá alcanzar determinados fines⁶. Si bien no sabría a cual

³ KANTER, R.M., *Commitment and Community. Communes and Utopias in Sociological Perspective*, Harvard University Press, Cambridge, 1972, pág. 213.

⁴ Vid. KANTER, R.M., *Commitment and Community*, cit., pág. 1.

⁵ SARGENT, L.T., «The three faces of utopianism revisited», *Utopian Studies*, 5:1, 1994, págs. 14-15.

⁶ Vid. SHENKER, B., *Intentional Communities. Ideology and Alienation in Communal Societies*, Routledge & Kegan Paul, London, 1986, pág. 10.

de las dos posturas adscribirme porque, en mi opinión, no tiene mucho sentido establecer un número concreto de personas (¿por qué no cuatro adultos?), sí es cierto que deben provenir de más de un núcleo familiar. Una comunidad intencional no puede estar exclusivamente formada por miembros de una única familia pues se perdería uno de los elementos claves, su carácter artificial. Con independencia del número de personas que deben formarla, creo que la mayoría de los autores que tratan el tema de las comunidades intencionales aceptarían que toda comunidad intencional debe cumplir, en mayor o menor grado, con estos diez puntos, inspirados en los que señala Barry Shenker⁷: (1) la comunidad se funda mediante un acto consciente y deliberado; (2) la pertenencia es voluntaria y se manifiesta mediante un acto expreso y consciente, incluso si la persona ha nacido en el seno de la comunidad; (3) el grupo se ve a sí mismo como una entidad separada y diferente de su entorno y se relaciona como grupo con su entorno; (4) la comunidad es relativamente autónoma en cuanto al número de personas; (5) *compartir* es una parte importante de la ideología de la comunidad; (6) la comunidad tiene fines y necesidades colectivas y espera que los miembros trabajen para lograr su satisfacción; (7) la ideología de la comunidad exige que los fines y las necesidades, incluso si son de carácter individual, sólo puedan obtenerse de manera colectiva; (8) la comunidad, o el grupo de personas que señale la propia comunidad, es la fuente de la que emana toda autoridad; (9) el plan de vida de la comunidad se considera inherentemente bueno; (10) la existencia de la comunidad tiene un valor moral y un propósito que trascienden el período de tiempo en que una persona forma parte de ella.

La comunidad intencional hace manifiesta la utopía de una nueva forma de activismo político⁸. La existencia y desarrollo de las comunidades utópicas intencionales tiene un claro trasfon-

⁷ Ibidem.

⁸ Vid. RAMIRO AVILÉS, M.A., «La función y actualidad del pensamiento utópico (respuesta a Cristina Moreneo)», *Anuario de Filosofía del Derecho*, núm. 21, 2004, págs. 439-461.

do político pues el pensamiento utópico siempre ha tratado de canalizar de un modo no convencional la determinación del gobierno óptimo de la república⁹. En un primer momento fue a través de la literatura y a partir de la Ilustración, además de la literatura, también hará uso de la construcción de comunidades intencionales. Uniendo, si no lo estaba ya, teoría y práctica. La comunidad utópica intencional es otra forma más de hacer patentes las funciones crítica, compensatoria y terapéutica que puede encontrarse en un determinado tipo de pensamiento utópico¹⁰. En este sentido, en las comunidades intencionales se pone de manifiesto que la causa de los problemas está en las condiciones sociales que rodean a las personas, no en la naturaleza de las personas, por lo que es posible mejorar si se crea el ambiente social adecuado. Como señala Rosabeth Kanter, «este principio ha llevado a la fundación de comunidades utópicas, que son sociedades a pequeña escala, aisladas, en las que todos los aspectos del entorno pueden controlarse y manipularse»¹¹.

Esa desafección con la realidad que siempre está presente en el pensamiento utópico¹² puede materializarse de diversas formas ya que en el pensamiento utópico no hay un única solución para un mismo problema¹³. Así, el tipo de ordenación interna de cada comunidad utópica intencional determinará el tipo de ideología política y el modelo de sociedad ideal en el que puede adscribirse¹⁴. La mayor parte tendrán una tendencia innata tanto a abolir o reducir drásticamente el número de normas jurídicas y de obligaciones impuestas desde el exterior, cuanto a confiar en la bondad de la naturaleza hu-

⁹ Vid. RAMIRO AVILÉS, M.A., *Utopía y Derecho. El sistema jurídico en las sociedades ideales*, Marcial Pons, Madrid, 2002, pág. 51.

¹⁰ Vid. RAMIRO AVILÉS, M.A., *Utopía y Derecho*, cit., pág. 79.

¹¹ KANTER, R.M., *Commitment and Community*, cit., pág. 33.

¹² Vid. DAVIS, J.C., *Utopía y la sociedad ideal. Estudio sobre la literatura utópica inglesa 1516-1700*, trad. J.J. Utrilla, FCE, México, 1985, pág. 14.

¹³ Vid. RAMIRO AVILÉS, M.A., «La función y actualidad del pensamiento utópico (respuesta a Cristina Moreneo)», cit.

¹⁴ Vid. RAMIRO AVILÉS, M.A., «Ideología y Utopía: Una aproximación

mana y en el autocontrol. No obstante la anomia y el optimismo antropológico, la necesidad de mantener cierto orden o estabilidad, y la necesidad de garantizar su permanencia en el tiempo determinarán que sea necesario cierto control no formal de los comportamientos (opinión pública, vida transparente, cotilleo, autocrítica, mutua vigilancia), lo cual en algunos casos hace que la limitación de la libertad o la intromisión en la vida de las personas puede que incluso sea mayor que si existe un sistema conocido de normas jurídicas¹⁵. Como señala Shenker, toda comunidad intencional requiere mantener cierto orden y ello supone integrar en el sistema, regularizar y controlar comportamientos pero debe evitarse el exceso en cada uno de esos elementos pues pueden ser tan perjudiciales como la carencia¹⁶.

La historia de las comunidades intencionales puede remontarse hasta la Edad Media aunque su desarrollo más importante es a partir de la Revolución Francesa de 1789, momento en el cual la secularización de las ideas de progreso, razón y revolución permitieron concebir que un orden social completamente nuevo podía alcanzarse gracias al esfuerzo de la acción humana. La utopía deja de ser un objeto filosófico de contemplación para convertirse en el centro de la teoría social¹⁷. De igual forma se pronuncia Tony Weggemans cuando afirma que si bien la publicación en 1516 de *Utopía* es el punto álgido de la utopía literaria, no será hasta la Ilustración cuando casi todo intelectual parecía estar implicado en la construcción de una

a la conexión entre las ideologías políticas y los modelos de sociedad ideal», *Utopian Studies*, 16:3 2005 (en prensa).

¹⁵ Vid. KANTER, R.M., *Commitment and Community*, cit., pág. 231; GOODWIN, B., *Social Science and Utopia. Nineteenth-century models of social harmony*, The Harvester Press, Hassocks, 1978, pág. 111; RAMIRO AVILÉS, M.A., «The Law based Utopia», *The Philosophy of Utopia*, ed. B. Goodwin, Frank Cass, London, 2001, págs 225-248.

¹⁶ Vid. SHENKER, B., *Intentional Communities*, cit., pág. 18.

¹⁷ Vid. KUMAR, K., «Utopian thought and communal practice: Robert Owen and the owenite communities», *Utopian Thought and Communal Experience*, ed. D. Hardy and L. Davidson, Middlesex Polytechnic, 1989, pág. 19.

sociedad ideal¹⁸. Algunos de los ejemplos más representativos de dicha historia pasada y presente son los Shakers, los Amish, Oneida, Armonía, los Huterianos, Brook Farm, Icaria, el Kibbutz, Twin Oaks, Padanaram, L'Arche, Comunidad Alternativas, Riverside, Auroville, Yamagishi Toyosato, UFA-Fabrik, Fundación Findhorn, Los Horcones, Lothlorien y New Meadow Run¹⁹. Con independencia de este enfoque histórico, las comunidades intencionales son *históricas* ya que reciben influencia *de* la Historia e influyen *en* la Historia²⁰. Esto significa, en primer lugar, que los grupos de personas que intencionadamente deciden formar una comunidad están influidos por las condiciones sociales concretas de su sociedad. Su fundamento tiene unas profundas raíces en la realidad. Como señala Barry Shenker, el estudio de las comunidades intencionales como fenómeno histórico permite llegar a tener un conocimiento más profundo del contexto social, económico y político. En segundo lugar, las comunidades intencionales pueden lograr transformar la realidad influyendo en las prácticas y comportamientos de las personas que no forman parte de ella. Y de nuevo es Shenker quien reconoce que las comunidades intencionales pueden llegar a tener una aplicación directa en otros contextos²¹.

Atendiendo a la definición y a los diez rasgos que daba de comunidad utópica intencional, creo que puede afirmarse que una comunidad intencional no es igual que una comunidad de personas migrantes aunque pueden compartir ciertas semejanzas y pueden llegar a tener o plantear los mismos problemas. Por lo que respecta a las diferencias creo que pueden señalarse dos.

¹⁸ Vid. WEGGEMANS, T., «On the perspective for modern utopian thinking and its relevance for modern (Dutch) communes», *Utopian Thought and Communal Experience*, cit., pág. 44.

¹⁹ Vid. METCALF, B., *Shared visions, Shared lives. Communal Living around the Globe*, Findhorn Press, Findhorn, 1996; PITZER, D. E., *America's Communal Utopias*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1997; SARGISSON, L. y SARGENT, L.T., *Living in Utopia*, cit.

²⁰ Vid. RAMIRO AVILÉS, M.A., *Utopía y Derecho*, cit., pág. 97.

²¹ Vid. SHENKER, B., *Intentional Communities*, cit., pág. 4.

La primera se debe a que en la actualidad las personas que forman parte de o fundan una comunidad utópica intencional no huyen de la pobreza o de la persecución por razones ideológicas o religiosas, sino que, como regla general, son personas que están haciendo uso de los derechos fundamentales que tienen reconocidos en sus textos constitucionales, tales como la libertad ideológica o la libertad religiosa. La segunda diferencia la constituye el hecho que una comunidad utópica intencional es *artificial*, esto es, se forma intencionalmente, voluntariamente, a la sombra de un fin colectivo. Como señalan Benjamin Zablocki y Rosabeth Kanter, «el aspecto voluntario de los planes de vida es algo particularmente destacado»²². El compromiso debe entenderse como el acto «consciente, deliberado y voluntario que lleva a la identificación con la sociedad»²³. Las personas que forman parte de la comunidad intencional han escogido unirse a la misma y permanecer en ella voluntariamente, sin la existencia de coerción o de voluntades implícitas.

No obstante, también pueden señalarse dos semejanzas entre los colectivos de migrantes culturalmente diversos y una comunidad utópica intencional. La primera es que ambos casos constituyen una comunidad con unos valores diferentes respecto del grupo social mayoritario. La comunidad intencional al igual que las comunidades de personas migrantes plantea «el derecho a la propia identidad cultural» en el que lo importante «es la garantía de la diferencia y de que esa diferencia constituya

²² ZABLOCKI, B.D; KANTER, R.M., «The differentiation of life-styles», *Annual Review of Sociology*, 2, 1976, pág. 288.

²³ SHENKER, B., *Intentional Communities*, cit., pág. 98. KANTER, R.M., «Commitment and social organization: a study of commitment mechanism in utopian communities», *American Sociological Review*, 33:4, 1968, págs. 504-516 y KANTER, R.M., *Commitment and Community*, cit. págs. 76-125 señala que la forma en que puede manifestarse esa identificación con la sociedad es variable pues es posible encontrar mecanismos de compromiso continuo (el sacrificio y la inversión), mecanismos de compromiso cohesivos (la renuncia y la comunión) y mecanismos de compromiso a través del control (la mortificación y la entrega al líder).

igual punto de partida para participar en la vida pública, para construirla»²⁴. Su identidad cultural se construye sobre la base de un plan de vida o proyecto de florecimiento humano alternativo que sus miembros aceptan voluntariamente²⁵. La segunda semejanza es que el principal problema de ambas lo constituye el reconocimiento por el sistema jurídico-político. Esta exigencia se vuelve apremiante, como sostiene Charles Taylor, «debido a los supuestos nexos entre el reconocimiento y la identidad»²⁶. Esto supone que el sistema jurídico-político debe establecer una serie de normas jurídicas e instituciones políticas que permitan un régimen de reconocimiento recíproco entre iguales²⁷.

Por otro lado, si aplicase el esquema que propone Iris Marion Young, la comunidad utópica intencional sería un híbrido entre un *grupo social* y una *asociación* pues compartiría elementos definitorios de ambos. Según esta autora, un grupo social supone la existencia de una pluralidad de personas que mantienen «afinidad con otras personas»²⁸ a través de la cual se identifican y otras personas que no forman parte del grupo les identifica. En su opinión un grupo social tiene un sentido particular de la historia; de comprensión de las relaciones sociales y las posibilidades personales; y a ello se une que su modo de razonar, los valores que comparten y la forma de expresión se constituyen parcial o totalmente a través de la identidad del grupo. Un grupo social identifica a las personas que lo conforman no por un conjunto de atributos compartidos, como podría ser el color de ojos o la calle donde una persona vive, sino

²⁴ DE LUCAS, J., «Sobre el papel del derecho y el contrato político en el proyecto intercultural», cit., págs. 52-53.

²⁵ ZABLOCKI, B. D.; KANTER, R.M., «The differentiation of life-styles», cit., pág. 271.

²⁶ TAYLOR, C., *Multiculturalismo y la 'política del reconocimiento'*, trad. M. Utrilla, FCE, México, 2003, pág. 43.

²⁷ *Ibidem*, pág. 76.

²⁸ YOUNG, I.M., «Polity and group difference: a critique of the ideal of universal citizenship», *Ethics*, 99:2, 1989, pág. 259.

por un «sentido de identidad»²⁹. En su opinión lo que define a los negros americanos como un grupo social no es el color de su piel sino su estatus social y su historia común³⁰. Por su parte, una asociación es «un colectivo de personas que se unen voluntariamente»³¹. Iris Marion Young diferencia al grupo social y a la asociación no sólo por su origen artificial sino también porque cuando una persona decide formar parte de una asociación no utiliza ese dato para definir su identidad³².

En mi opinión, aun siendo cierto que es posible y necesario diferenciar el grupo social de la asociación, creo que alguno de los ejemplos que propone no son acertados ya que formar voluntariamente parte de una religión o de una comunidad utópica intencional –que es el caso que nos ocupa– sí se tiene en cuenta a la hora de definir la identidad personal de cada personal ya que compartes una historia común y tus valores se constituyen parcial o totalmente a través de la identidad del grupo.

El plan de vida o el proyecto de florecimiento humano que comparten los miembros de la comunidad constituye, en mi opinión, la clave de bóveda de estas comunidades porque es el elemento que les identifica como grupo y que les va a diferenciar del resto. Su plan de vida 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 práctica³³. Como señalan Lucy Sargisson y Lyman Sargent, las comunidades intencionales, al menos las neozelandesas, han desterrado la idea de perfección de su plan de vida y consideran más apropiada la idea de *utopía en proceso*, esto es, se trata de experimentos que tratan de construir aquello que los *fundadores*

²⁹ Ibidem, pág. 259.

³⁰ Ibidem, pág. 260.

³¹ Ibidem, pág. 260.

³² Ibidem, pág. 260.

³³ Vid. KUMAR, K., «Utopian thought and communal practice: Robert Owen and the owenite communities», cit., pág. 18.

creían que era una mejor vida no una vida perfecta; una vida mejor que la que tenían fuera de la comunidad y, a pesar de haber encontrado esta mejor vida, intentan hacer sus comunidades aún mejores³⁴. El utopismo que está presente en una parte importante de las comunidades intencionales no manifiesta, por lo tanto, el deseo de diseñar un ideal de sociedad completo, perfecto y cerrado sino que más bien manifiesta la infinita potencialidad o capacidad humana de crear un mundo mejor³⁵.

Ese nuevo plan de vida que propone una comunidad intencional va a suponer toda una serie de cambios en tres ámbitos principales: (1) el político, (2) el económico y (3) el sexual³⁶.

En el *ámbito político* una comunidad utópica intencional aboga por el cambio de las estructuras internas y externas 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 porque este segundo sistema crea ganadores y perdedores mientras que el consenso busca un acuerdo. Como señalan Lucy Sargisson y Lyman 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»³⁷. Dicho proceso de toma de decisiones aumenta el grado de compromiso de las personas con la comunidad porque *ata* a cada individuo a la decisión adoptada.

³⁴ Vid. SARGISSON, L. y SARGENT, L.T., *Living in Utopia*, cit., págs. 158 y 159.

³⁵ Vid. RAMIRO AVILÉS, M.A., «La función y actualidad del pensamiento utópico (respuesta a Cristina Moreneo)», cit..

³⁶ Vid. KANTER, R.M., *Commitment and Community*, cit., págs. 3-8.

³⁷ Vid. SARGISSON, L. y SARGENT, L.T., *Living in Utopia*, cit., pág. 164.

En el *ámbito económico* las comunidades utópicas intencional 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, todas 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 valor³⁸. En estas comunidades intencionales se pretende establecer un sistema económico basado en compartir las cosas y las tareas de forma igualitaria³⁹, evitándose el individualismo posesivo y la aparición de *free-riders*. En realidad, no se cuenta con la aparición de este problema clásico en los estudios económicos porque se considera que las personas que forman parte de la comunidad lo son voluntariamente, nadie les obliga y que, por lo tanto, no aparecerán ese tipo de comportamientos parasitarios. Se destierra la clásica idea de Bernard Mandeville en *La Fábula de las Abejas*, que inspira el sistema económico capitalista, según la cual de los vicios privados surgen virtudes públicas. Como señalan Lucy Sargisson y Lyman Sargent, en las comunidades intencionales neozelandesas «es posible ser a la vez la persona que corta el pastel y la persona que escoge»⁴⁰.

En el *ámbito sexual* los cambios también pueden llegar a ser drásticos en temas tan básicos como el de la familia⁴¹ 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 reti-

³⁸ Vid. ZABLOCKI, B.D y KANTER, R.M., «The differentiation of life-styles», cit., pág. 281.

³⁹ Vid. KANTER, R.M., *Commitment and Community*, cit., pág. 42.

⁴⁰ SARGISSON, L. y SARGENT, L.T., *Living in Utopia*, cit., pág. 165.

⁴¹ Vid. COLOMBO, A. y QUARTA, C. (eds), *Il destino della famiglia nell'utopia*, Edizioni Dedalo, Bari, 1991.

cencia pueden llegar a despertar fuera de la comunidad intencional. ¿Qué es una familia en una comunidad utópica intencional? La definición del concepto de familia no corresponde 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 decisiones⁴². 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, poligamia, sexo comunal...). Una de las marcas distintivas 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.

3. EL PATERNALISMO JURÍDICO Y EL MORALISMO LEGAL

Todos esos cambios van a exigir pleno *reconocimiento* por parte del Estado. El problema precisamente reside en que en muchos casos el Estado ni los reconocerá ni los tolerará sino que los prohibirá e intervendrá en la vida de las personas a través de normas jurídicas. ¿Deben estar sujetas a tributación esas

⁴² Vid. CONOVER, P.W., «An analysis of communes and intentional communities with particular attention to sex and gender relations», *The Family Coordinator*, 24:4, 1975, pág. 459.

unidades de cambio o de medida tangibles que posee una persona en una comunidad? ¿Debe permitirse que contraigan *matrimonio* dos personas del mismo sexo? El rechazo o el no reconocimiento de los comportamientos que definen el proyecto de florecimiento humano en muchos casos se argumentará con el *ius imperii* del Estado, como sería el caso concreto de la primera de las preguntas. En este trabajo no voy a tratar esta cuestión del *ius imperii* pues me llevaría por unos derroteros que excederían con mucho el objeto de mi reflexión. Me contento, por lo tanto, en centrar mi análisis en la segunda de las preguntas, esto es, en aquellas ocasiones en que están implicados el paternalismo jurídico y el moralismo legal.

El problema de reconocimiento jurídico-político de una buena parte de esos comportamientos se debe a que el Derecho no es, ni puede ser, neutral (como son las leyes de la naturaleza) porque necesariamente incorpora una serie de valores. Según Elías Díaz, toda legalidad siempre es expresión de una legitimidad, esto es, todo sistema jurídico siempre incorpora una idea de justicia: «todo sistema de legalidad, por de pronto, incorpora y realiza a través de sus normas un determinado sistema de legitimidad, un determinado sistema de valores e intereses, los que sean, buenos o malos, justos e injustos, según el punto de vista de cada cual. Puede decirse que no hay, pues, legalidad neutra y adiafora: detrás de todo Derecho y de todo Estado hay siempre una concepción del mundo, unos u otros valores y por supuesto que, vinculados a ellos, unos u otros intereses. En toda legalidad se encuentra ya una legitimidad: la incorporada en las normas, la que (por uno u otro procedimiento, democrático o no) ha logrado hacerse legitimidad legalizada»⁴³. Evidentemente esa perspectiva es meramente descriptiva pues con ella no se pretende afirmar que cualquier Derecho al incorporar siempre una legitimidad sea un ‘Derecho justo’ ya que para encontrarnos con un ‘Derecho justo’ debe re-

⁴³ DÍAZ, E., *De la maldad estatal y la soberanía popular*, Debate, Madrid, 1984, pág. 27.

alizarse una evaluación de la idea de la justicia que realizan las normas jurídicas, de los valores que éstas incorporan.

Si lo que deseo es que, en el momento actual, mi sistema jurídico-político sea lo más justo posible deberé adaptar mi criterio de legitimidad (*de origen y de ejercicio*) al criterio que surge del contractualismo y la Ilustración, el cual inspira la constitución del Estado liberal de Derecho y evoluciona hasta el Estado social de Derecho. Así, en nuestro ámbito geopolítico, la idea de legitimidad que incorpora el sistema de legalidad permite construir una ética pública, materializada en la Constitución, que a su vez posibilita la existencia de una pluralidad de éticas privadas. La ética pública constituye el marco de referencia legal pues trata de configurar una organización política donde cada uno puede establecer libremente sus planes de vida, mientras que las éticas privadas son esos planes de vida o proyectos de florecimiento humano de particulares o colectivos⁴⁴.

Evidentemente la ética pública no es meramente formal y procedimental sino que incorpora ciertos valores materiales pues pretende realizar la idea de dignidad humana, la libertad, la seguridad, la igualdad y la solidaridad⁴⁵. La ética pública crea con estos contenidos espacios de libertad donde cada uno puede desarrollar sin interferencias su ética privada. Lo relevante, por lo tanto, es que la ética pública, tal y como la concibe Gregorio Peces-Barba, permite la imparcialidad entre las opciones que admite al no priorizarse a unas sobre otras. Dicha imparcialidad no excluye que el Derecho prohíba ciertos comportamientos. Los comportamientos prohibidos más obvios son los que 'afectan a terceros'. John Stuart Mill en *Sobre la Libertad* elaboró este principio de la afectación a terceros como elemento normativo a la hora de establecer cuándo el Estado podía o no limitar los comportamientos de las personas. Si no podía limitarlo, al no afectar a terceras personas, debía respetarlo, legali-

⁴⁴ Vid. PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *Ética, Poder y Derecho. Reflexiones ante el fin de siglo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, pág. 75.

⁴⁵ *Ibidem*, pág. 76.

zarlo y reconocerlo. La formulación del principio del daño a terceras personas es como sigue: «El único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entrometa en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros es la propia protección. Que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás. Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente. Nadie puede ser obligado justificadamente a realizar o no realizar determinados actos, porque eso fuera mejor para él, porque le haría feliz, porque, en opinión de los demás, hacerlo sería más acertado o más justo»⁴⁶.

No obstante no terminan aquí los problemas porque una comunidad intencional podría plantear como elemento definitorio un plan de vida que podría llegar a ser considerado contrario a los postulados básicos de una sociedad liberal, sea el caso la desigualdad entre hombres y mujeres, planteándose en ese momento la necesidad de establecer unos límites razonables. Como reconoce Charles Taylor, «el liberalismo no puede atribuirse una completa neutralidad cultural. El liberalismo es también un credo combatiente. La variable tolerante que apruebo, así como sus formas más rígidas, tienen que establecer un límite. Habrá variaciones cuando se trate de aplicar la cédula de derechos, más no cuando se trate de la incitación al asesinato»⁴⁷.

Es aquí donde entran en juego el paternalismo jurídico, que consiste en imponer a una persona un comportamiento porque va ser mejor para ella, y el moralismo legal, que supone criminalizar conductas atendiendo exclusivamente a su carácter inmoral o pecaminoso, como posibles límites de la diversidad cultural. Aunque son conceptos próximos no conviene confundirlos. La distinción básica entre moralismo legal y paternalismo jurí-

⁴⁶ MILL, J.S., *Sobre la Libertad*, trads. P. de Azcárate y N. Rodríguez, Alianza, Madrid, 1997, pág. 94.

⁴⁷ TAYLOR, C., *Multiculturalismo y la 'política del reconocimiento'*, cit., pág. 93.

dico, según C.L. Ten, se puede resumir en tres puntos: (1) el paternalismo protege a los individuos de acciones autodañosas cuando son incompetentes, mientras que el moralismo supone interferir en el acto de un individuo incluso cuando ningún factor que afecta a la competencia está presente; (2) el paternalismo no sanciona la maldad moral de una persona, mientras que el moralismo tiene como objetivo número a la persona que viola la moralidad aceptada de la sociedad; (3) el paternalismo trata de proteger los intereses de las personas a las que se dirigen las medidas paternalistas, mientras que el moralismo apela a consideraciones más generales que tienen poco o nada que ver con los intereses de estas personas⁴⁸.

El grupo social dominante, que se considera investido de la verdad absoluta, va a querer imponer sus valores en la sociedad, pues para eso es mayoritario en un sistema democrático, 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 surge a continuación es si del hecho de que una comunidad comparta ciertas convicciones morales acerca de lo bueno o de lo malo, de lo beneficioso o de lo perjudicial, se deriva la autorización a imponerlas mediante la fuerza organizada del Derecho a otras personas o grupos de personas que no las comparten y con los que no se identifican. Si el Estado de Derecho (en su versión liberal o social) fuese capaz de aplicar correctamente el principio del daño, con todas sus consecuencias, entonces no habría ningún problema que tratar. El problema surge precisamente del hecho de que no se aplica de forma rigurosa y se produce la intromisión ilegítima del Estado en la vida de las personas, en sus dimensiones más íntimas e identificativas, alegando que el comportamiento afecta a intereses legítimos de terceras personas, al bienestar del propio sujeto o que repugna a la sociedad. Cuestiones tales como el uso de cualquier símbolo religioso ostentoso en la escuela o en el puesto de trabajo, la incompatibilidad en-

⁴⁸ Vid. TEN, C.L., «Paternalism and Morality», *Ratio*, 13, 1971, págs. 63-65.

tre el casco de seguridad en las motocicletas y los turbantes *sijs*, el rechazo de transfusiones de sangre, la ablación, el uso del *burka*, la interrupción voluntaria del embarazo, los actos eutanásicos de cualquier tipo, ciertas prácticas sexuales, la homosexualidad, el matrimonio entre personas del mismo sexo, la adopción de menores de edad por parte de esas parejas, la investigación con células troncales embrionarias y la clonación terapéutica o reproductiva son algunos de los temas que se despachan de un plumazo, prohibiendo o dificultando hasta hacer imposible su realización, sin la menor reflexión o discusión inteligible. Obviamente no todos esos casos deberían tener la misma respuesta por parte del Estado de Derecho pero creo que todos *se meten en el mismo saco* y reciben el mismo tratamiento.

Esto nos conduce a uno de los temas clásicos de la Filosofía del Derecho y la Filosofía Política como es el 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? Aplicando la tesis de Stuart Mill, cuando se vulnera el principio del daño entonces estará justificada la intervención estatal, fundamentalmente a través del Derecho Penal, aunque no deben excluirse de nuestra mirada otras ramas del Derecho y otros mecanismos jurídicos (menos costosos en términos de legitimidad). Soy consciente que la respuesta que ofrece John Stuart Mill no está exenta de problemas ya que el paso siguiente debe establecer (1) cuándo se viola el principio del daño, esto es, cuándo hay afectación a terceros y (2) quién determina cuándo se viola el principio del daño. Ambas cuestiones directamente afectan tanto al paternalismo jurídico como al moralismo legal pues la limitación de los comportamientos dependerá de la respuesta dada a cada interrogante.

En el paternalismo es importante determinar la figura del *incompetente básico* para justificar correctamente la intervención por el bien del sujeto pues sólo él puede ser el destinatario de la medida normativa. 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»⁴⁹. Me fijaré, por lo tanto, en el *cómo* y no en el *qué*. La dificultad a la hora de determinar la incompetencia surge del hecho de que en un sistema político liberal la plena competencia se presupone a todo agente moral. Todos somos igualmente competentes para entender y evitar los principales peligros. No obstante, este presupuesto debe ponderarse adecuadamente porque ciertas personas, en ciertas circunstancias, tienen limitada dicha capacidad. Esto se debe a que «la creciente complejidad de la sociedad moderna y el mayor conocimiento de la psiquis humana aportan nuevas razones para poner en duda la capacidad de los individuos en cuanto a ejercer la libertad en su propio beneficio»⁵⁰. Por lo tanto, la tarea de determinar cuándo una persona puede ser considerada incompetente se observa como necesaria pero también como extremadamente difícil porque debemos ser conscientes de que «si bien algunos adultos están siempre incapacitados para ejercer su libertad, todos los están, en algún momento»⁵¹.

Pues bien, creo que puede considerarse como incompetente básico 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 vida⁵². 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, compulsivo o carece de razón*⁵³.

⁴⁹ THOMPSON, D., «Poder paternalista», ID., *La Ética Política y el Ejercicio de Cargos Públicos*, Gedisa, Barcelona, 1999, pág. 232.

⁵⁰ Ibidem, págs. 223-224.

⁵¹ Ibidem, pág. 223.

⁵² Vid. GARZÓN VALDÉS, E., «¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?», *Doxa*, 5, 1988, pág. 165.

⁵³ MURPHY, J.G., «Incompetence and Paternalism», *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophy*, 60, 1974, pág. 468.

La justificación y legitimidad de las medidas paternalista es una tarea ardua pero no imposible, y hasta John Stuart Mill puede considerarse un autor favorable a ciertas manifestaciones del paternalismo pues admitía que cuando las personas que van a realizar un determinado comportamiento no son verdaderamente autónomas, entonces cabe la adopción de medidas paternalistas que tengan como finalidad recuperar dicha autonomía⁵⁴. Como afirma John Hodson, «la posición de Mill incluye (1) la afirmación de que hay una clase de personas respecto de las cuales las intervenciones paternalistas nunca pueden estar justificadas, y (2) la afirmación que hay una clase de personas respecto de las cuales las intervenciones paternalistas pueden estar justificadas»⁵⁵.

Por todo ello creo que es posible encontrar un punto de equilibrio (aunque sea inestable) entre el paternalismo y el plan de vida que identifica a una comunidad intencional. Salvo que la persona que forma parte de una comunidad intencional demuestre falta de información, se demuestre que está sometida a presiones o que carece de razón, el Estado no podrá interferir paternalmente en su comportamiento. Así, por ejemplo, si una comunidad intencional exige a sus miembros un período de mortificación de la carne para purificarse y poder formar parte de la comunidad, el Estado no podrá impedirlo a las personas salvo que se demuestre alguna de esas tres situaciones⁵⁶.

Mayores problemas tendremos con el moralismo para encontrar una justificación. Como ya he señalado, el moralismo no actúa por el bien de un sujeto concreto sino de la sociedad *qua* sociedad y las posibilidades de justificarlo se

⁵⁴ Vid. TEN, C.L., «Mill and Liberty», *Journal of the History of Ideas*, 30:1, 1969, págs. 47-68.

⁵⁵ Vid. HODSON, J.D., «The principle of paternalism», *American Philosophy Quarterly*, 14, 1977, pág. 61. He desarrollado esos tres supuestos en el trabajo de investigación *Sobre el Paternalismo* (inédito).

⁵⁶ Alguna de esas situaciones son las que aconsejan que el Estado intervenga en algunas comunidades intencionales por constituir *sectas destructivas*.

desvanecen por el hecho de que limita las opciones de vida en casos que afectan a la privacidad e intimidad de las personas⁵⁷.

Precisamente es en el campo del moralismo legal donde se suscitó la polémica entre Patrick Devlin y H.L.A. Hart, y antes que ellos entre John Stuart Mill y James Fitzjames Stephen, acerca del establecimiento del cuándo y del quién⁵⁸. La postura de Patrick Devlin a favor del moralismo, que se fija en su libro *The Enforcement of Morals*, se plantea mediante tres preguntas: (1) ¿tiene derecho la sociedad a pronunciarse en materias de moral?, ¿existe una moralidad pública o la moral es un asunto privado?; (2) si la sociedad tiene ese derecho, ¿está autorizada a usar el Derecho para imponer su criterio?; y (3) si puede hacerlo ¿debe usar el Derecho en todos los casos o sólo en algunos?⁵⁹. Las respuestas que ofrece a los interrogantes son: (1) toda sociedad tiene una comunidad de ideas políticas y morales que señalan cómo deberían comportarse sus miembros; (2) 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; «la sociedad tiene un derecho *prima facie* a legislar contra la inmoralidad como tal»; (3) no se pueden poner límites teóricos —sino prácticos— a la potestad del Estado

⁵⁷ DWORKIN, R., «Lord Devlin and the enforcement of morals», *Morality and the Law*, ed. R. Wasserstrom, Wadsworth, Belmont, 1971.

⁵⁸ En castellano pueden consultarse las siguientes referencias para obtener más información sobre la polémica entre Patrick Devlin y H.L.A. Hart: RAMOS PASCUA, J.A.: «Promoción activa e imposición coactiva de la moral. Examen de la postura de H.L.A. Hart», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 28, 1988, pp. 447-467; LAPORTA MIGUEL, F.: *Entre el Derecho y la Moral*, Fontamara, México, 1993; PÁRAMO ARGÜELLES, J.R.: «El moralismo legal contraataca», *Doxa*, 15-16, 1994, pp. 571-580; MÁLEM SEÑA, J.: *Estudios de Ética Jurídica*, Fontamara, México, 1996; RIDDALL, J.G.: «¿No debería estar permitido. La imposición de la moral», en *Teoría del Derecho*, Gedisa, Barcelona, 1999, pp. 231-261.

⁵⁹ Vid. DEVLIN, P., *The Enforcement of Morals*, Oxford University Press, London, 1965, págs. 7-8.

de legislar contra la inmoralidad⁶⁰. Estas respuestas, como es obvio, abren la puerta a toda una serie de normas que prohíben comportamientos inmorales o pecaminosos.

La siguiente cuestión por dilucidar es quién establece lo que es lícito o ilícito, moral o inmoral. La respuesta de Devlin es que el *hombre del autobús de Clapham*, esto es, el hombre razonable (que no racional) o el hombre medio, 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 sociedad⁶¹. 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. A pesar de lo inaceptable de su tesis, es lógico que Devlin tuviera miedo porque como señalan Benjamin Zablocki y Rosabeth 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»⁶². 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 mismas⁶³.

El *hombre del autobús de Clapham* sería capaz, haciendo uso de su recto entender y de su sentimiento, de prohibir todo aque-

⁶⁰ Ibidem, págs. 8-20.

⁶¹ Ibidem, pág. 15.

⁶² ZABLOCKI, B.D; KANTER, R.M., «The differentiation of life-styles», cit., pág. 282.

⁶³ Vid. SHENKER, B., *Intentional Communities*, cit., pág. 5.

llo 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. Simplemente lo prohibiría porque ¿cómo va a ser aceptable permitir que una persona se muera por rechazar una transfusión de sangre?, ¿qué tipo de religión es esa?; ¿cómo es posible tolerar que un grupo de personas vivan en una granja aislada y realicen allí todo tipo de actos sexuales? ¿qué tipo de cultura es esa?; ¿qué clase de personas son? «Yo se lo diré —afirmaría ufano el *hombre del autobús de Clapham*—: son unos bárbaros, unos libertinos a los que hay que meter en cintura y si no les gusta nuestra medicina que se vayan a otro sitio».

H.L.A. Hart en su libro *Law, Liberty and Morality* contesta a Devlin no admitiendo que todos los elementos de la moralidad general deban ser traducidos en normas penales ya que se menoscaba el elemento de la libertad individual. Ciertos hechos realizados en la privacidad no subvierten el orden público. Lo que un hombre hace en privado *puede afectar* al resto, pero hay que evaluar qué tipo de afectación (física, psicológica) y si es preciso controlarla. Las normas, aunque tengan un origen democrático, no pueden entrar a regular determinadas cosas⁶⁴. La democracia no puede entenderse simplemente como un juego numérico de mayorías y minorías ya que, usando la teoría de John Stuart Mill, podría aparecer la tiranía de la mayoría⁶⁵. En este mismo sentido Hans Kelsen advertía del peligro que suponía considerar que la mayoría siempre estaba en posesión de la verdad y que nunca se equivocaba⁶⁶. Además, la moralidad del grupo dominante no implica la corrección moral y no es un criterio suficiente para determinar el contenido de las leyes. No es posible considerar a la moralidad social como el modelo de

⁶⁴ HART, H.L.A., *Law, Liberty and Morality*, Oxford University Press, Oxford, 1963.

⁶⁵ Vid. MILL, J.S., *Sobre la Libertad*, cit., pág. 96.

⁶⁶ Vid. KELSEN, H., «¿Qué es justicia?», ID., *¿Qué es justicia?*, ed. A. Calsamiglia, Ariel, Barcelona, 1992, págs. 35-63.

conducta al que hay que someter la conducta propia y la de los demás. No puede usarse el Código Penal ni la Constitución, ni cualquier otro texto de ese calibre, como piedras angulares sobre las que edificar un cuerpo normativo que señale *aquello que es malo* y *aquello que es bueno* sin admitir la discusión, la duda o la posibilidad de cambio. Según Javier de Lucas, ese sería el modelo de quienes piensan que de un lado está la democracia y los derechos (y la decencia, añadiría yo) y que del otro lado está la barbarie⁶⁷. La negación de ese modelo inspirado en Devlin y el respeto de la mejor tradición liberal que representan John Stuart Mill, Hans Kelsen o H.L.A. Hart llevaría a que, si verdaderamente se desea la interculturalidad, preguntásemos quiénes son realmente los bárbaros, tal y como lo propone J.M. Coetzee en *Esperando a los Bárbaros* y, mucho antes que él, Michel de Montaigne en su ensayo *De los Caníbales*.

4. *The Village*, UNA PELÍCULA DE M. NIGHT SHYAMALAN

Una vez que he señalado desde un punto de vista teórico, primero, qué es una comunidad utópica intencional, cuál es su significado, funcionalidad, notas características y qué ejemplos pueden encontrarse tanto a lo largo de la historia como en la actualidad, y, segundo, en qué consiste el moralismo legal y el paternalismo jurídico, voy a mostrar a través de la película *The Village* (estrenada en España con el título *El Bosque*), escrita y dirigida por M. Night Shyamalan, imágenes concretas de este fenómeno, las cuales van a constituir un prisma que permitirá comprender mejor las cuestiones teóricas antes expuestas.

Las imágenes que podemos captar en esta película representan un mundo en marcha, tan complejo como el real y dotado de una vida tan verosímil que pueden provocar en el es-

⁶⁷ Vid. DE LUCAS, J., «Sobre el papel del derecho y el contrato político en el proyecto intercultural», cit., pág. 63.

pectador o el lector un sentimiento como el que expresa D-503, el protagonista de *Nosotros*, la distopía de Zamyatin: «Si el mundo de ustedes se parece al de nuestros más remotos antepasados, entonces podrán imaginarse que un día topan en el océano con un sexto o séptimo continente, con una especie de Atlántida, y que allí encuentran ciudades, laberintos, gentes que vuelan sin ayuda de alas o aéreos, piedras que suben por los aires impulsadas por una sola mirada, todo ello inaudito; en una palabra, podrán imaginarse algo que no les cabe en la cabeza, aun si padecen de esa enfermedad que es soñar. Eso fue lo que ayer me sucedió a mí»⁶⁸.

El uso de las imágenes que proyecta una película, una obra literaria o una obra pictórica tiene como ventaja metodológica permitir que el espectador interactúe con el creador de la obra y forme parte activa en el proceso de construcción e interpretación de la misma. Este método permite, a su vez, hacer presentes tanto la duda como el rechazo de las tesis expuestas, pues, como regla general, los distintos personajes que por allí aparecen exponen valores y principios contrapuestos. Ambas cosas pueden encontrarse a lo largo y ancho de todo el pensamiento utópico, siendo un buen ejemplo uno de sus textos claves, *Utopía* de Tomás Moro: «Entre tanto tengo que confesar que no puedo asentir a todo cuanto me expuso este docto varón, entendido en estas materias y buen conocedor de los hombres. También diré que existen en la república de los utopianos muchas cosas que quisiera ver impuestas en nuestras ciudades. Pero que no espero lo sean»⁶⁹. De igual forma tanto la duda como la participación activa en el proceso de construcción e interpretación pueden encontrarse en *The Village* pues los diferentes personajes llegan a expresar posturas contrapuestas y es posible que una parte de los espectadores una vez vista la película admitan el proteccionismo de los padres sobre los hijos al alejarles de un peligro y que otra parte no

⁶⁸ ZAMYATIN, Y., *Nosotros*, trad. J. López-Morillas, Alianza, Madrid, 1993, pág. 184.

⁶⁹ MORO, T., *Utopía*, trad. P. Rodríguez, Alianza, Madrid, 1998, pág. 210.

lo consideren justificado porque supone una limitación de la autonomía y la libertad de los descendientes de los fundadores al cercenarles y ocultarles otro posible modo de vida.

Las imágenes de *The Village*, que ya forman parte de la larga lista de películas en que se trata el tema de la construcción de una sociedad ideal⁷⁰, provocan ese sentimiento de descubrir un sexto continente y permiten comprobar cómo sería la vida en una comunidad utópica intencional *real* y cuáles serían algunos de los principios en que podría basarse y justificarse un estilo de vida diferente al mayoritario. De igual modo nos ayudarán a comprobar hasta qué punto ese modelo de vida diferente, que representaría una de las manifestaciones de la moral crítica, tiene cabida en un sistema jurídico-político-ideológico determinado por una cierta moral social concreta. Por lo tanto, el uso de estas imágenes cinematográficas tiene como finalidad, primero, mostrar una comunidad intencional en funcionamiento, supuestamente como resultado de la puesta en marcha o transformación de algunos principios generales de la organización social; segundo, valorar hasta qué punto ese plan de vida diferente choca con las medidas normativas paternalistas o con las normas jurídicas fundamentadas en el moralismo legal.

M. Night Shyamalan en *The Village* narra durante aproximadamente una hora y cuarenta minutos la historia de cómo vive una comunidad rural de personas en la segunda mitad del siglo XIX en el medio rural norteamericano, en medio de los bosques. La comunidad se localiza en un paraje que bien pudiera ser y/o estar en un lugar no muy diferente de Walden Pond (Concord, Massachussets), lugar al que se retiró a vivir H.D. Thoreau durante dos años y dos meses y donde escribió *Wal-*

⁷⁰ Una lista no exhaustiva puede comenzar con títulos como *Metropolis* (Fritz Lang, 1926) y *Modern Times* (Charles Chaplin, 1935), continuar más adelante con *Fahrenheit 451* (François Truffaut, 1966), *1984* (Michael Radford, 1984), *Brazil* (Terry Gilliam, 1985), *Total Recall* (Paul Verhoeven, 1990) y terminar (por el momento) con *Gattaca* (Andrew Nicol, 1997), *Antz* (Eric Darnelly y Tom Johnston, 1998), *Matrix* (The Wachowski Brothers, 1999) o *Animal Farm* (John Stephenson, 1999).

*den, o Vida en el Bosque*⁷¹. Esta parte de la película hace que nos forjemos una primera impresión acerca de qué tipo de sociedad es, de su estilo de vida, de las relaciones interpersonales y comunitarias que existen, etc., pero súbitamente el director da un giro a la narración, tal y como ya hizo en *The Sixth Sense*, y en menos de cinco minutos logra que esa primera impresión deba matizarse pues esa comunidad de personas en realidad no está localizada temporalmente en el siglo XIX sino en el XXI. Si bien es cierto que el estilo de vida que llevan es el propio de aquellas comunidades rurales, esto no se debe a que se hayan quedado atrapados en el tiempo sino que es fruto del acuerdo expreso e intencionado de *los fundadores* de esa comunidad. Así, la película narra la vida de un grupo de personas adultas (no sabemos el número exacto) que, 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), ha decidido voluntariamente apartarse de la sociedad, constituyendo desde ese instante una comunidad intencional, para hacer realidad un plan de vida o proyecto de florecimiento humano particular, diferente del que sigue la inmensa mayoría de la población. 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 senti-

⁷¹ Vid. RAMIRO AVILÉS, M.A., «La Cuestión del Medio Ambiente en el Pensamiento Utópico», *Revista Interdisciplinar de Gestión Ambiental*, 29, 2001, págs. 25-37.

mientos 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 sólo están representando un papel⁷².

El giro que sufre la narración refuerza, qué duda cabe, la idea inicial de que nos encontramos ante una verdadera comunidad utópica intencional, esto es, ante una comunidad artificial constituida por un grupo de personas adultas (y posteriormente sus hijos) que voluntariamente (aunque debe reconocerse que sus hijos no han consentido expresamente formar parte de la comunidad) ha decidido poner en marcha un tipo de sociedad regido por unos principios filosóficos, políticos, económicos o religiosos diferentes respecto de los de la mayoría de la sociedad. El carácter intencional de esta comunidad se manifiesta en el hecho de que ha sido creada artificialmente a través de un acuerdo explícito realizado por un grupo de personas adultas existiendo desde ese momento un compromiso de adhesión y defensa de un modo de vida aun a costa de ciertos sacrificios.

Llegados a este punto no resultará extraño recordar la tradición contractualista clásica que representaron autores como Thomas Hobbes, John Locke o Jean Jacques Rousseau y que influyó tanto en la construcción de los Estados Unidos de América por los *pilgrims* y los *pioneers*. En puridad, la construcción de una comunidad intencional que se describe en *The Village* es muy similar a la que

⁷² Esta misma idea puede encontrarse en otra película muy interesante desde el punto de vista de la construcción de una sociedad ideal, *The Truman Show* (Peter Weir, 1998). B. RIVAYA y P. DE CIMA, *Derecho y Cine en 100 películas*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2004, pág. 460, señalan al respecto que la sociedad que se representa en esa película «no sería una sociedad antiutópica sino, simplemente, una sociedad como otra cualquiera. Sencillamente, se trataría de una caricatura de la vida social que exageraría los rasgos de ésta: la imposición de unas formas de conducta como deseables, la presión para que sigan en la práctica, la inconsistencia de sus destinatarios, etc. Al fin y al cabo, en *El show de Truman* todos hacen lo que tienen que hacer. Los actores, por supuesto, actúan como deben hacerlo conforme al papel que les ha sido asignado, y Truman también actúa conforme a los patrones que se les impone, aunque sin darse cuenta en absoluto».

históricamente tuvieron que vivir muchos de los grupos de personas que colonizaron el territorio norteamericano y a la que teóricamente se describe en las obras del contractualismo clásico. Como es sabido, en las obras de esos tres autores se plantean las cuestiones de la salida del estado de naturaleza, de la constitución de la sociedad civil, y de la legitimidad y legitimación del poder que ejerce el Estado sobre los hombres y mujeres que viven en una comunidad determinada. La argumentación que siguen los tres, con independencia de las diferencias que existen entre cada uno de los modelos, es que el hombre es un animal político comunitario que no puede convivir con sus semejantes sin la existencia de un poder organizado en la sociedad que tenga encomendada la labor de mantener la paz y el orden social, dirimir las diferencias y conflictos que puedan existir o puedan llegar a darse entre las personas, asegurar la libertad y el disfrute de los derechos. Es necesario que el hombre abandone el estado de naturaleza, pues en esa situación no puede disfrutar de sus derechos, y constituya mediante un contrato o pacto un nuevo modo de convivencia social. Pues bien, los fundadores de la comunidad intencional siguieron ese mismo procedimiento ya que voluntariamente deciden, primero, salir de un tipo de sociedad en el que no pueden disfrutar de sus derechos, y, segundo, construir un nuevo modelo de sociedad en el que creen que su vida será más feliz.

No obstante lo anterior, creo que es preciso introducir un matiz importante pues los constructores de esta comunidad intencional recorren el camino inverso. En realidad están huyendo de la sociedad, caracterizada como una situación de *guerra de todos contra todos*, para retornar al estado de naturaleza, caracterizado como una etapa de inocencia y bondad casi prelapsaria. En este sentido, Joyce O. Hertzler ha señalado que uno de los tipos de visión acerca del futuro social se formula por «aquellos que miran atrás y se lamentan por aquello que ha sido» y consideran que «sólo retornando a la vida del pasado (...) puede la sociedad redimirse»⁷³. La comunidad

⁷³ HERTZLER, J.O., *The History of Utopian Thought*, Cooper Square Publisher, New York, 1965, págs. 257-258.

intencional descrita en *The Village* encuadraría perfectamente en ese tipo de visión acerca del futuro porque la principal característica que define al plan de vida que quiere desarrollar la comunidad intencional en el estado de naturaleza recuperado es el *arcadismo*, esto es, la pretensión de los fundadores de esta comunidad intencional es reconstruir un *locus amoenus*, un lugar placentero, en el que se preserve la mítica inocencia de una edad dorada; 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. Desean alterar el entorno social para que resurja la bondad natural del ser humano.

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. El arcadismo que está presente en esta comunidad intencional supone, por lo tanto, ensalzar el primitivismo social, político, tecnológico y jurídico⁷⁴ y por ello se propugna como solución de los problemas la restauración de un modelo de sociedad anterior históricamente y menos desarrollado, lo cual se observa «como una ventaja, una parte de su libertad respecto de los ‘beneficios’ de la civilización»⁷⁵. 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»⁷⁶. Se prefiere una sociedad primitiva a la hora de desarrollar el plan de vida y se considera que en el momento en que la comunidad abandone la sencillez y la inocencia aparecerán los problemas

⁷⁴ Vid. LOVEJOY, A. y BOAS, G., *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1965, págs. 14-15.

⁷⁵ DAVIS, J.C., «Science and Utopia: the history of a dilemma», *Nineteen Eighty-Four: Science between Utopia and Dystopia*, eds. E. Mendelsohn and H. Nowotny, Reidel, 1984, pág. 27.

⁷⁶ EURICH, N., *Science in Utopia. A mighty design*, Harvard University Press, Cambridge, 1967, pág. 40.

sociales y políticos. El primitivismo reclama que la sociedad artificial se sustituya por la sociedad natural, esto es, por la situación presocial donde las personas están integradas en la naturaleza, rechazándose la vida en la *polis*.

El arcadismo que caracteriza al proyecto de florecimiento humano impuesto en esta comunidad intencional también refleja una memoria y una mirada hacia el pasado que «tendrán un papel constitutivo en la formación de mis percepciones del presente y futuro»⁷⁷ y en el proyecto de reforma de la sociedad. La memoria y la mirada hacia el pasado en ningún caso harán que aparezca una nostalgia de carácter conservador y quietista, sino que el recuerdo del pasado y su idealización forjarán un espíritu reformista que proyectará en la sociedad futura los valores y prácticas del pasado⁷⁸. En la propuesta de reforma social que hacen los fundadores de la comunidad intencional que nos ocupa se propone parar el tiempo, anclándose en el siglo XIX, pero no así el progreso pues el primitivismo y la idea de progreso no son incompatibles⁷⁹. La vuelta al pasado no constituiría ningún retroceso sino un avance pues éste no existe sólo si hay un mayor desarrollo tecnológico sino también si la población es más feliz en general o disfruta de un mayor bienestar⁸⁰.

Obviamente este mayor bienestar es de carácter subjetivo pues el retorno al estado de naturaleza, a una época pretérita, 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

⁷⁷ GEOGHEGAN, V., «Remembering the Future», *Utopian Studies*, 1:2, 1990, págs. 53-54.

⁷⁸ Vid. GOODWIN, B., *Social Science and Utopia*, cit., pág. 3.

⁷⁹ Vid. GEOGHEGAN, V., «A Golden Age: from the reign of Kronos to the realm of freedom», *History of Political Thought*, 12:2, 1991, págs. 198-199.

⁸⁰ Vid. KUMAR, K., «News from nowhere: the renewal of Utopia», *History of Political Thought*, 14:1, 1993, pág. 173.

aislamiento no permite la existencia de grandes talleres que emitan excesivo humo. En esta comunidad se cumplen las que Benjamin Zablocki y Rosabeth Kanter consideran las características 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 comunidades 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»⁸¹. 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 cuyo entierro es el comienzo de la película.

El pueblo construido por esta comunidad utópica intencional está, como era de esperar, aislado del exterior. Este aislamiento crea una frontera física y social, y es sumamente importante por diversos motivos. El primero es que constituye una de las notas características de la práctica totalidad de los modelos de sociedad ideal⁸². De este modo, a través del aislamiento esta película directamente enlaza con toda una tradición de pensamiento político, como es la utópica, que siempre presentaba a las sociedades ideales aisladas del exterior al localizarlas en una isla o en una zona geográfica remota, de ahí que las noticias que se tienen de ellas en la mayoría de los casos sea de manera accidental a través de un viajero. Rafael Hitlodeo habla de la isla de Utopía; Almirante narra la vida en la Ciudad de los solarianos; y más recientemente William Weston describe cómo se vive en el país que ha surgido de la secesión de parte noreste de los Estados Unidos de América. Ese viajero nos cuenta aquello que *sólo él ha visto*: «Si hubieras estado en Utopía, como yo he estado, si hubieras observado en persona las costumbres y las

⁸¹ ZABLOCKI, B.D y KANTER, R.M., «The differentiation of life-styles», cit., págs. 290-291.

⁸² Vid. RAMIRO AVILÉS, M.A., «Una aproximación a los diferentes modelos de sociedad ideal», *Qi*, 3, 2000, págs. 33-47.

instituciones de los utopianos, entonces, no tendrías dificultad en confesar que en ninguna parte has conocido república mejor organizada»⁸³. No obstante, el lenguaje cinematográfico permite que las noticias que tenemos de esta comunidad intencional no tengan que ser necesariamente presentadas por un viajero que actúe como *observador interno* sino que las obtenemos nosotros como *observadores externos*.

En segundo lugar, como reconocen Lucy Sargisson y Lyman 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. El tipo de aislamiento o separación dependerá —según esos autores— de si el país tiene o no un extenso territorio. En el primer caso migrarán internamente a una parte poco poblada donde creen que podrán vivir mejor; pero si no es posible esa opción, entonces intentarán crear ese mejor modo de vida en el interior de la sociedad pero apartándose de ella⁸⁴.

En el caso que nos ocupa, el aislamiento no se garantiza localizando a la comunidad intencional en una isla, natural o artificial, o en un lejano planeta sino gracias a que el *líder* de la comunidad (Edward Walker, interpretado por William Hurt), pues fue él quien propuso a ciertas personas su idea de escapar de la realidad, tenía el dinero suficiente para, primero, crear la *Reserva Walker de Animales Salvajes*, que sirve de *tapadera* para construir en su interior la comunidad intencional, y, segundo, para desviar las rutas aéreas del cielo de la Reserva⁸⁵. Por otro lado, al situar la comunidad en medio de la Reserva le permite disponer alrededor de ella un bosque —llamado Bosque de Covington— en el que habitan unos animales carnívoros que llaman *Los Que No Nombramos* y que refuerza su aislamiento del

⁸³ MORO, T., *Utopía*, cit., pág. 105.

⁸⁴ Vid. SARGISSON, L. y SARGENT, L.T., *Living in Utopia*, cit., pág. 1.

⁸⁵ Este recurso para aislar a la sociedad ideal del exterior ya lo utilizó E. CALLENBACH en *Ecotopía*, trad. B. Berlin y M. Gaviria, Trazo Editorial, Zaragoza, 1980.

exterior, pues ninguna de las personas que no conocen el secreto de la comunidad (los descendientes de los fundadores) se atreverá a adentrarse en el bosque.

El arcadismo y el aislamiento que sufre la comunidad también permite enfrentar al *pueblo*, que representa el buen lugar en que la gente vive en paz y armonía (eutopía), con la *ciudad*, que representa un lugar en el que hay violencia, muerte, avaricia (distopía). Esta contraposición entre dos mundos suele ser otro de los recursos que han utilizado y utilizan los utopistas para legitimar y justificar su propuesta de sociedad ideal si se trata de una eutopía o para desacreditarlo si se trata de una distopía. En la sociedad ideal se representan toda la bondad, la belleza y la felicidad posibles, mientras que fuera de aquí están la maldad, la fealdad y la miseria. Este recurso podemos encontrarlo magníficamente representado en *Un Mundo Feliz* de Aldous Huxley cuando contrapone la sociedad tecnificada de Londres con el mundo salvaje de Malpaís proclamando sencillamente: «nuestro mundo no es el mundo de *Otelo*»⁸⁶.

En ese mismo orden de cosas, el aislamiento que mantiene la comunidad también logra crear un lazo de unión comunitaria frente al enemigo (*Los Que No Nombramos*), lo cual también constituye un recurso extendido por todo el pensamiento utópico que llega a su máxima expresión con la figura de Goldstein en *1984* de George Orwell: «Como de costumbre, apareció en la pantalla el rostro de Emmanuel Goldstein, el Enemigo del Pueblo. Del público salieron aquí y allá fuertes silbidos. La mujeruca del pelo arenoso dio un chillido mezcla de miedo y asco. Goldstein era el renegado que desde hacía mucho tiempo (nadie podía recordar cuánto) había sido una de las figuras principales del Partido, casi con la misma importancia que el Gran Hermano y luego se había dedicado a actividades contrarrevolucionarias, había sido condenado a muerte y se había escapado misteriosa-

⁸⁶ HUXLEY, A., *Un Mundo Feliz*, trad. R. Hernández, Plaza & Janés, Barcelona, 1996, pág. 220.

mente, desapareciendo para siempre. Los programas de Dos Minutos de Odio variaban cada día, pero en ninguno de ellos dejaba de ser Goldstein el protagonista. Era el traidor por excelencia, el que antes y más que nadie había manchado la pureza del Partido. Todos los subsiguientes crímenes contra el Partido, todos los actos de sabotaje, herejías, desviaciones y traiciones de toda clase procedían directamente de sus enseñanzas (...) Antes de que el Odio hubiera durado treinta segundos, la mitad de los espectadores lanzaban incontenibles exclamaciones de rabia. La satisfecha y ovejuna faz del enemigo y el terrorífico poder del ejército que desfilaba a sus espaldas, eran demasiado para que nadie pudiera resistirlo indiferente (...) En su segundo minuto, el odio llegó al frenesí. Los espectadores saltaban y gritaban enfurecidos tratando de apagar con sus gritos la perforante voz que salía de la pantalla (...) El odio alcanzó su punto de máxima exaltación. La voz de Goldstein se había convertido en un auténtico balido ovejuno. Y su rostro, que había llegado a ser el de una oveja, se transformó en la cara de un soldado de Eurasia, el cual parecía avanzar, enorme y terrible, sobre los espectadores disparando atronadoramente su fusil ametralladora (...) Pero en el mismo instante, produciendo con ello un hondo suspiro de alivio en todos, la amenazadora figura se fundía para que surgiera en su lugar el rostro del Gran Hermano»⁸⁷.

En principio las comunidades intencionales, como toda sociedad artificial, se crean para que sean inmortales y dicha permanencia en el tiempo constituye un objetivo que debe perseguirse y protegerse⁸⁸. La inmortalidad supone que no habrá una ulterior evolución que conlleve una degradación del nivel de vida alcanzado, lo cual no excluye que en ciertos casos no puedan producirse ciertas adaptaciones de las normas, instituciones o costumbres a las nuevas condiciones existentes. En todo caso, la comunidad intencional podrá adaptarse a las nuevas condiciones pero no podrá ni introducir nuevas reglas sin previo aviso pues

⁸⁷ ORWELL, G., 1984, trad. S. Brownell, Debate, Madrid, 1983, págs. 20-24.

⁸⁸ KANTER, R.M., *Commitment and Community*, cit., pág. 502.

generará desconfianza en las personas⁸⁹ ni perder las condiciones originales fundacionales pues supondría su transformación en algo distinto. Este posible proceso está perfectamente descrito en *The Isle of Pines* de Henry Neville, pues allí se observa cómo se pasa de un modelo de sociedad ideal a otro una vez que se ha perdido la bondad natural del hombre y ha sido necesario instaurar un conjunto de leyes que controlen el comportamiento de las personas que forman la sociedad⁹⁰. El texto de Henry Neville puede ayudarnos a comprender qué podría ocurrir si la comunidad intencional del Bosque de Covington pierde las condiciones fundacionales. Por tal motivo, no hay que poner en peligro ni la estabilidad ni la continuidad de la comunidad. De ahí que se mantenga el aislamiento; que se justifique mentir a una parte de las personas que forman la comunidad; que el modo de vida comunitario se imponga y se sacrifique el individualismo; que no pueda abrirse *la caja* que todos los fundadores tienen en su casa, en la cual guardan los malos recuerdos y malas experiencias del otro mundo... Pero la agresión que sufre una persona inocente (Lucius Hunt, interpretado por Joaquin Phoenix) por un acto de violencia irracional (Noah Percy, interpretado por Adrien Brody) se hace presente en la Arcadia feliz, destruyéndose uno de los pilares básicos de la fundación de la comunidad intencional. De este modo en la película se representan temas, como la estabilidad y la administración del conflicto, que suelen estar bien presente en las comunidades intencionales *reales*.

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 hombre recuperará su naturaleza benévola, cooperativa, solidaria y, por tal motivo, la comunidad intencional estará habitada por personas moderadas

⁸⁹ Esto ocurre cuando en *The Village* se cuestiona la existencia de las *piédras mágicas* que permiten atravesar el Bosque de Covington.

⁹⁰ Vid. NEVILLE, H., «The Isle of Pines», *Three Early Modern Utopias: Utopia, New Atlantis, The Isle of Pines*, ed. S. Bruce, Oxford University Press, Oxford, 1999, págs. 187-212.

que tienen necesidades también moderadas. Las imágenes ideales que se presentan muestran la existencia de unos hombres más felices y satisfechos, tanto en sus necesidades como en sus aspiraciones, al llevar una vida menos compleja. Las condiciones de vida han transformado la naturaleza humana. Como señalaba Philip Sidney «Arcadia entre todas las provincias de Grecia siempre había tenido singular reputación, en parte por la dulzura del aire y de otros beneficios naturales, pero principalmente por el carácter moderado y bien temperado de su gente». En esta comunidad nadie en su sano juicio dañará a nadie. Sólo un *loco*, un no adaptado, puede hacerlo, como de hecho ocurre. De este modo Noah Percy se asemeja a Winston Smith, D-503 o John *el Salvaje*.

Las instituciones políticas de gobierno de las personas y administración de las cosas así como el número de normas jurídicas 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, 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, la intencionalidad acentúa los aspectos sociales y políticos negativos que podrían encontrarse en una sociedad como la que se muestra en *The Village*: sólo está compuesta por personas caucásicas y sólo existe un modelo de familia⁹¹.

⁹¹ SARGISSON, L.; SARGENT, L.T., *Living in Utopia*, cit., pág. 163 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.

La diversidad cultural no parece, por lo tanto, que esté muy presente pero a cambio se gana estabilidad social⁹².

En definitiva, la comunidad intencional que vive en el Bosques de Covington refleja esa esperanza de encontrar o de crear un lugar más justo para vivir mejor, a costa de sacrificar ciertas cosas; a costa de no ser conscientes de que el dolor, la muerte y el sufrimiento irremediamente forman parte de nuestras vidas.

5. CONCLUSIÓN

A la vista de lo dicho hasta ahora creo que puede considerarse que, incluso en las sociedades liberales donde se realiza la ética pública, la pluralidad social admitida tiene límites. Si bien es cierto que las sociedades liberales permiten que en su interior haya grupos sociales diferentes, existen una serie de límites que son infranqueables ya sea porque se considera que afecta a terceros; ya sea porque se atenta contra los fundamentos del sistema liberal; 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 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?

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

⁹² Vid. HALL, J.R., «Social organization and pathways of commitment: types of communal groups, rational choice theory, and the Kanter thesis», *American Sociological Review*, 53:5, 1998, pág. 690.

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 alegar 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 habría tenido que enfrentar la comunidad intencional descrita en *El Bosque* si no se hubiera producido tal acontecimiento. 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?⁹³

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 a terceros 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. ¿Cambiaría en algo nuestra postura si la falta de medicamentos se debiese a que los miembros que forman esta comunidad mantuviesen la creencia de que los medicamentos son más nocivos que beneficiosos para el cuerpo humano y que ellos confían en la medicina natural? ¿Por qué estaríamos más dispuestos a adoptar medidas normativas paternalistas con las personas que se niegan a tomar medicamentos por motivos religiosos y no estaríamos dispuestos a admitir una intervención estatal con aquellas perso-

⁹³ En las medidas políticas y jurídicas que pretenden *reconocer* la aplicación de la justicia indígena pueden encontrarse una serie de avances interesantes pues se admite que cada comunidad juzgue según sus normas los delitos y faltas menores. Esta solución tampoco está exenta de problemas pues podría considerarse que algunos de esos castigos son degradantes ya que son de carácter público.

nas que deciden invertir su dinero en una empresa *puntocom*? David Luban advierte que esa pregunta debe hacernos ver que en algún sitio ha de establecerse la frontera entre las malas razones aceptables y las malas razones inaceptables para justificar una decisión y tomar la decisión de establecer una medida paternalista⁹⁴.

Por último, nos encontramos con que a una parte de las personas que viven en la comunidad de *The Village* se les está negando 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 fundamentalmente) 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 muestra 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 grupo⁹⁵.

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 liberal-democrática al dinamitar los principios de homogeneidad social o de identidad colectiva, planteando un modo de vida alternativo que se quiere que sea reconocido por el Derecho. Como señala Javier de Lucas respecto a las culturas exógenas, pero creo que también válido para las endógenas, «para que haya interculturalidad en serio es preciso tomar en serio a su vez a las otras culturas. No proyectar sobre ellas el estigma de in-

⁹⁴ Vid. LUBAN, D., «Paternalism and the legal profession», *Wisconsin Law Review*, 1981, pág. 478.

⁹⁵ Por el contrario en el reportaje publicado en *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%.

ferioridad ni juzgarlas sólo de acuerdo a criterios culturales (los nuestros) identificados apriorísticamente como los únicos aceptables, los únicos civilizados, los únicos compatibles con las exigencias de la legitimidad democrática, es decir, con los derechos humanos y el Estado de Derecho»⁹⁶.

⁹⁶ DE LUCAS, J., «Sobre el papel del derecho y el contrato político en el proyecto intercultural», cit., pág. 51.