

EL UTILITARISMO LIBERTARIO DE WILLIAN GODWIN*

PHILLIPE ADAIR**
Universidad de París XII

ABSTRACT

The French Revolution is used as the background of the work of Godwin. Hereafter his work is analysed with the aim of showing the difficulties and paradoxes that his defence of calvinism and natural rights as well as his altruist and perfectionist utilitarianism, arise.

The author discusses the controversy over Godwin's work both in his and our time. Reference is made to Godwin's liberalism as well as to his rejection of social contract and political coercion.

According to the author, Godwin fails when trying to make utilitarianism the sole foundation of social order because he makes use of the notion of *virtue* in order to make plausible his argument, something that, in the author's view a utilitarian writer should not do.

* Traducción de Carmen Verde Diego (Universidad de Santiago de Compostela). Artículo aparecido en *Revue Française de Science politique*. vol. 42, nº 6, (Diciembre de 1992) pp. 1008-1022.

** Phillipe Adair es Doctor en Ciencias económicas y Sociología, y profesor conferenciante en la Universidad de París XII. Es el autor de *L'Economie informelle. Figures et discours*. Paris, Anthropos, 1985; «Myrdal et l'institutionnalisme» en G. Doustaler (Dir.): *Gunnar Myrdal et son oeuvre*. Paris, Economía, 1990; «La théorie de la justice de John Rawls. Contrat social versus utilitarisme», *Revue française de Science politique*. Vol. 41, nº 1, (1991). Ha publicado recientemente «La question de la dette dans l'histoire de la pensée économique», *Cahiers du Gratice*, nº 3, (1992) y «Marché et capitalisme. Distincts et conjugués». *Actions et recherches sociales*, nº 3, (1992). Trabaja actualmente sobre la historia del pensamiento económico, las teorías de la justicia, y sobre deuda y ciclo económico (Universidad de París XII, Facultad de Ciencias económicas, 58 Avenue Didier, 94210 La Varenne. France).

Si el británico Willian Godwin (1756-1836) puede ser considerado primero como novelista e historiógrafo (Pollin, 1967)¹ es ante todo un filósofo moral y político cuya obra mayor *Political Justice*, ocupa un lugar singular en el seno del pensamiento político que se elabora en esta época-bisagra del final del siglo XVIII. En esta obra, Godwin conjuga la proclamación de un liberalismo y de un utilitarismo intransigente con la afirmación de un proyecto de reforma radical de la sociedad. Entabla de esta forma una reflexión sobre los fundamentos de la democracia occidental de la que Gran Bretaña encarna la experiencia original, pero que concierne asimismo a Francia.

El interés que Godwin puede suscitar viene dado pues porque su filosofía política se inscribe en el espíritu universalista de las Luces (Cassirer, 1932). El pensamiento de Godwin toma préstamos de Rousseau y de Helvétius, entre otros, y se ve impactado por la onda expansiva que supuso el acontecimiento de la Revolución francesa (Jaurés, 1908). Está pues enraizado en el siglo XVIII a la vez que es profundamente moderno.

Bajo esta doble perspectiva, el análisis de la obra de Godwin ha de ser considerado desde dos niveles metodológicos. El primero depende de la historia de las ideas, aprehendida siguiendo un desarrollo contextualista (historicista) véase relativista; se esfuerza en delinear la trama de las relaciones políticas y morales realzadas por la irrupción de la Revolución francesa, en delimitar las influencias que han marcado la reflexión de Godwin y de extraer de ellas la singularidad. El segundo nivel, por el contrario, rebaja el valor de la historicidad y de la sociología del conocimiento; se dedica a restituir si no la coherencia al menos la pertinencia de la filosofía política de Godwin a la luz de la reflexión contemporánea. Esta yuxtaposición, poco elaborada, de los dos niveles explorados encuentra su razón de ser en la dualidad del propio desarrollo de Godwin; éste oscila, en efecto, entre el reconocimiento de la importancia de las contingencias institucionales y esta especie de Trascendencia universalista y visionaria que anima su reflexión sobre la democracia ideal.

La contribución de Godwin debe, en primer lugar, ser aprehendida a la luz del contexto histórico: participa de la controversia británica entre defensores y adversarios de la Revolución france-

¹ Las referencias entre paréntesis nos remiten a la sección de Bibliografía al final del artículo.

sa. Godwin defiende una posición original que, por una parte, está fundada en la adhesión al ideal democrático y la fe en el progreso, y que, por otra parte, le conduce, después de haber abrazado las ideas jacobinas, a rechazar toda forma de sometimiento y de centralización jacobinas.

El análisis nos conduce, luego, a la dimensión crítica del pensamiento político de Godwin. Aunque republicano, replica a la doctrina del contrato social y la codificación de los derechos que rigen los principios de la Primera República. Adversario declarado de toda coerción política, defiende una versión minimalista del rol de las instituciones.

Entonces el análisis se ocupa de la concepción particular de la utilidad que defiende Godwin. Godwin fundamenta la justicia sobre una interpretación altruista de la doctrina utilitarista que intenta hacer compatibles el individualismo metodológico y la existencia conjunta de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad. Anticipa, a este respecto, el utilitarismo de Stuart Mill.

Es, en cuarto lugar, la utopía libertaria de Godwin la que es estudiada. Haciendo tábula rasa de la propiedad privada y del Estado, esta utopía lo consagra como uno de los fundadores de la doctrina anarquista. Godwin diseña los contornos de una sociedad justa que descansa sobre la autonomía y la libre coordinación de los individuos, y en la que la riqueza reside en el ocio. Conviene interrogarse sobre los fundamentos y los mecanismos de una sociedad tal.

Es sabido que el pensamiento de Godwin no escapa ni a las dificultades ni a las paradojas. El utilitarismo godwiniano, altruista y virtuoso, tiende al perfeccionismo, que parece un tanto excesivo a la vista de la naturaleza humana. El liberalismo proclamado por Godwin choca con la exigencia de justicia que invita necesariamente al constructivismo que él denuncia en otras partes.

LA CONTROVERSIAS BRITÁNICA SOBRE LA REVOLUCIÓN

La trayectoria intelectual y política de Godwin procede a la vez de la combinación singular de tres doctrinas —el calvinismo, los derechos naturales, el utilitarismo— y del impacto del acontecimiento clave que representa la Revolución francesa.

Godwin está primeramente marcado por su vocación religiosa inicial. Hijo y nieto de pastores calvinistas, pastor él mismo desde 1778 hasta 1782, pertenece a la secta de los «glassistas» que predica la redistribución de los bienes a los pobres según los principios del Nuevo Testamento, prolongando así la tradición de los «niveladores» (*levellers*). La lectura de Rousseau y de Helvétius desvió sus convicciones: al principio deísta, se proclama ateo en 1787.

Paralelamente, la filosofía de las Luces y la coyuntura política —la guerra de la Independencia y la Revolución francesa— conducen a Godwin del conservadurismo (*Tory*) al liberalismo (*Whig*), y luego al republicanismo. Liberal en 1783, Godwin se sitúa a la izquierda del partido *Whig*: defensor del sufragio universal, crítico de la guerra de América en nombre de la independencia de las naciones, se declara demócrata y anticolonialista. Abraza la causa de la Revolución francesa en 1789 y ordena al partido *Whig* adoptar las opciones de ésta en Inglaterra. Miembro de la sociedad conmemorativa de la Gloriosa Revolución (inglesa de 1688), Godwin sostiene la tesis de que la Revolución francesa encarna los ideales que la precedente no ha sabido realizar. Partidario de la abolición de los privilegios de la nobleza, condición necesaria para la instauración de la igualdad, rechaza el absolutismo real y se pronuncia a favor de la limitación de las prerrogativas del Estado. Defiende el principio de deliberación pública que consagra la libertad de expresión y permite a la razón conquistar la opinión pública.

A primera vista la relación entre Godwin y la Revolución francesa parece algo vaga, aunque Jaurés (1908) se aplica en subrayar la importancia de su *opus magnum*, *Political Justice*. El título mismo de la obra puede llevar a confusión: si expone los principios de la organización social, de la ciudad (*polis*), las instituciones políticas (Estado y gobierno) están sin embargo formalmente excluidas; se trata pues de la «sociedad civil». Por otra parte, su objeto concierne esencialmente la justicia distributiva, el reparto de las riquezas y las ventajas sociales (Aristóteles), y descuida la justicia conmutativa que tiene lugar en los contratos y en los intercambios.

La redacción de *Political Justice*, iniciada en 1791, participa de la controversia británica sobre la Revolución francesa: de entre la gran cantidad de publicaciones se encuentran (Butler, 1984) los panfletos de Burke (1790) y de Paine (1791).

Burke defiende una posición conservadora que estigmatiza los excesos de la revolución, y predica el mantenimiento del orden

comunitario y de la tradición aristocrática del espíritu de caballería, la preservación de la monarquía. Se pronuncia en contra del universalismo y la codificación de los derechos. Paine responde a la crítica de Burke con un informe a favor de la Revolución francesa, que exalta la Declaración de los derechos del hombre, el principio constitucional y la democracia republicana. Siguiendo a Rousseau, Paine defiende la idea de que el contrato social resulta de la libre elección de los individuos y no del sometimiento gubernamental.

Godwin apoya la obra de Paine y se alza contra las tesis de Burke; no obstante, *Political Justice*² no es un panfleto sino un tratado. Reformador, Godwin apoya la exigencia de igualdad democrática de Paine pero rebate la tesis contractualista. Rechaza las instituciones tradicionales que defiende Burke pero coincide con éste en su crítica a la violencia revolucionaria.

La Revolución lucha ciertamente contra la tiranía pero engendra la tiranía. Se funda sobre la pasión que prohíbe el libre ejercicio de la razón individual. Godwin se pronuncia, a este respecto, contra las asociaciones políticas que engendran la uniformidad artificial de la opinión. Bajo el Terror, la Revolución se revela más bien sangrienta, brutal e inmadura³. La sujeción no puede favorecer la reforma intelectual y moral que no puede producirse más que gradualmente, a medida que la razón conquista la opinión pública, gracias a la comunicación de las ideas que permite la circulación de lo impreso cuya lectura es preferible a la escucha de los discursos de los clubs o de la Asamblea. En definitiva, bajo la influencia de una élite esclarecida, el advenimiento de una sociedad de individuos libres, desprovista de institución política permanente, consagrará el triunfo de la razón.

² La polémica intelectual en Gran Bretaña no debe enmascarar los entramados reales del debate. El compromiso militante de Godwin es claramente afirmado: defiende públicamente a Paine contra la justicia inglesa que le condena a muerte: este último no debiendo su salvación más que a su evasión al término de la cual alcanzó la Francia en donde se convierte en diputado. Los jacobinos británicos son perseguidos por Pitt, entonces Primer ministro, que los hace deportar a Australia.

³ Godwin se revela próximo a las posiciones políticas defendidas por Condorcet que parece partidario de las concepciones de Brissot (Furet, 1978). Así, en contra de la fórmula de Clemenceau según la cual «la Revolución francesa es un bloque», Godwin disocia los entramados de la democracia de los medios encaminados a instaurarla. Defiende a este respecto, siguiendo la distinción pertinente de Max Weber, una «moral de convicción» y no una «moral de responsabilidad».

Godwin abre pues una perspectiva radical, lo «post-político», que marca el advenimiento de la sociedad civil⁴. Esta radicalidad que provoca ciertamente el éxito de *Political Justice* contrasta, por el contrario, con el prudente desarrollo evolucionista que guía la obra.

La publicación de la primera edición, en 1793, dedicada a la Asamblea constituyente francesa, adquiere una resonancia muy importante tanto en Inglaterra como en Europa, a excepción de Francia en donde su traducción incompleta y tardía (en 1800) interviene cuando la Revolución... está resuelta. Influye considerablemente en la joven generación de poetas románticos ingleses: Woodworth, Coleridge y Shelley; este último, futuro autor de *Frankenstein*⁵, se casa con la hija de Godwin, Mary.

LA CRÍTICA DE LOS DERECHOS NATURALES Y DEL CONTRATO SOCIAL

Godwin es a la vez el heredero y el crítico de la filosofía del derecho natural (moderno). Los derechos naturales no proceden de una concesión divina. Godwin suscribe el punto de vista laico que defiende Grotius. Asimismo, sigue a Pufendorf según el cual no es la sensación sino la razón la que está primero en el hombre. De Rousseau recoge el principio de que el individuo es libre.

Pero Godwin rechaza, por otro lado, las diversas doctrinas del contrato social que proceden del derecho natural, se trate del despotismo ilustrado de Pufendorf o del Estado democrático de Rousseau. Apunta muy particularmente hacia J. Locke (1660), teórico de la Revolución de 1688, que encarna la posición liberal-constitucionalista fundamentada sobre el *Bill of Rights*. En con-

⁴ Este rechazo de lo político distingue a Godwin de Bentham. No hay trazo en el primero de ningún «panóptico» que provocará el éxito del segundo. Ciertamente, ambos comparten el sueño común a la época, de una sociedad perfectamente transparente. En compensación, parece excesivo denunciar la presencia del germen de la tiranía en el poder de «la opinión pública» que Godwin exalta como la expresión misma de la sociedad civil (Rosanvallon, 1989).

⁵ *Frankenstein*, novela gótica, ilustra de alguna forma las tesis godwinianas: la «criatura» monstruosa, ¿no representa la naturaleza humana —considerada buena y perfectible por el sabio— que la sociedad desconoce y desvela? (Shelley, 1818).

tra de Rousseau, que busca los fundamentos de la felicidad en el «estado de naturaleza» pre-político, él se esfuerza en concebir el después-político, es decir la sociedad civil sin el Estado.

En lo que concierne al origen de los derechos naturales, el ateísmo de Godwin no podía contentarse con la respuesta según la cual, siendo de esencia divina, emergen por autogénesis (J. Locke, 1690). Pero es sobre todo la idea de que estos derechos proceden de un acuerdo inicial, instituyendo el orden social, lo que recusa Godwin. Fundado sobre el consentimiento tácito, el contrato social concluye en la negación de la libertad individual, pues, por una parte, implica a los contrayentes sin que éstos sean conscientes del compromiso al que se suscriben. Ahora bien la uniformidad de la regla se revela incompatible con la multiplicidad de las acciones humanas. Por otra parte, este compromiso suscrito por los contemporáneos se impone igualmente a las generaciones futuras: derechos naturales (y civiles) y contrato social son, pues, doblemente arbitrarios. Igualmente sucede con respecto a los juramentos, las promesas, los contratos privados —comprendido el matrimonio— todos recusados por Godwin⁶.

El estatuto mismo de los derechos implica su codificación por la ley, la instauración de un sistema de poderes —legislativo, ejecutivo, judicial— garante de su aplicación y de su respeto (Montesquieu, 1748): el Estado de derecho, expresión del «pueblo soberano» representa entonces la conclusión del contrato social (Rousseau, 1762).

Ahora bien, es precisamente la instauración de un cuerpo separado de la sociedad, que conduce al monopolio del poder, lo que rechaza Godwin. Consentir en ello supondría admitir que ciertos individuos disponiendo del poder público pueden someter a otros individuos en provecho propio, ya que todo gobierno es necesariamente corrupto. No existe voluntad colectiva alguna, pues la so-

⁶ Feminista, como lo será Stuart Mill, Godwin denuncia en el matrimonio «el más odioso de los monopolios». Se casará con Mary Wollstonecraft, la autora de *Défense des droits des femmes* (1792). Ésta muere dando nacimiento a su hija Mary. Godwin volverá a casarse. Sería cómodo, pero fuera de lugar, evocar a este respecto el famoso precepto: «Haced lo que os digo y no lo que yo hago». Calificaría de buena gana este precepto como el del «síndrome de Jean-Jacques Rousseau» ya que éste lo encarna notablemente. Se sabe, en efecto, que el autor del *Emilio*, magnífico manual de pedagogía en lo tocante a los niños, j abandonó sus cinco hijos a la Asistencia pública!. Es sabido que, más allá del acercamiento en términos de sociología del conocimiento, el pensamiento de un autor no es descalificado por las contradicciones que oculta su biografía.

ciudad no constituye más que un agregado de individuos, sin identidad propia. Asimismo, no existe sabiduría colectiva de la que la Asamblea nacional sería depositaria. Godwin rechaza además toda injerencia del poder, sea laico o religioso, en la adquisición del conocimiento: no sabría hacerse una «instrucción pública», por naturaleza uniforme y conservadora; los valores no se inculcan, la educación es un asunto privado.

Además, la institucionalización de los derechos —Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano— obstaculiza el progreso: ella fija la evolución social sin por ello garantizar la justicia⁷. La definición enunciada en el artículo 2 de la Declaración aparece como incoherente: libertad, igualdad, propiedad son contradictorias. La libertad individual está sometida bajo el poder político, lo cual pone en duda la exigencia de igualdad; la propiedad implica por definición la desigualdad en el reparto de las riquezas.

A esta definición de los derechos, Godwin opone los valores morales, todos derivados del principio de la utilidad, que fundamentan su concepción de la justicia que podemos expresar según el lema republicano actual adoptado por la Segunda República (1848): libertad, igualdad, fraternidad. En oposición a las libertades codificadas, se pronuncia a favor de la libertad. Su liberalismo intransigente procede de la sola libre conciencia individual, considerada capaz de distinguir el bien del mal y lo justo de lo injusto. A la igualdad de los derechos, Godwin, contrapone la imparcialidad del juicio individual respetuoso con los intereses de los demás. La fraternidad resulta, entonces, no ya de la solidaridad orgánica de los individuos (Durheim, 1893), sino del altruismo que procede del deseo de todos de acceder a la felicidad y al placer superior que engendra, para el individuo, la contemplación de la felicidad del otro.

UNA INTERPRETACIÓN RADICAL DEL PRINCIPIO DE UTILIDAD

Godwin se vanagloria de una interpretación radical de la doctrina del utilitarismo, entonces en pleno impulso. En su origen, el utilitarismo procede de una bifurcación de la filosofía de los dere-

⁷ Godwin como Bentham convergen en sus críticas respectivas de los «derechos del hombre» (Binoche, 1989).

chos naturales, iniciada por J. Locke, que conduce ulteriormente al surgimiento respectivamente de la economía y de la ciencia política. Esta separación de las dos doctrinas es particularmente de orden metodológico: «individualista», el utilitarismo aprehende el vínculo social como el resultante de la actividad de los agentes privados; y «holista», el derecho natural implica el contrato social y su expresión política como previa a los comportamientos individuales (Dumont, 1983). El utilitarismo recobra dos orientaciones disciplinarias que todavía permanecen en confusión a finales del siglo XVIII. La primera concierne a la búsqueda de los fundamentos de una teoría ética (Smith, 1759) que tiende a constituir una disciplina autónoma (Sidgwick, 1874); la segunda depende de la disciplina económica y concluirá en la «revolución marginalista» que el «cálculo de placeres y de penas» de Bentham (1780) anticipaba (Schmidt, 1988).

ACT UTILITARIANISM Y EL DEBER DE LA VIRTUD

El utilitarismo profesado por Godwin constituye una reflexión original ampliamente independiente de aquella que su contemporáneo Bentham perfila en los salones reformadores. Su desarrollo participa del individualismo metodológico, y el criterio de utilidad se aplica al comportamiento del individuo no importa cuáles sean las acciones que emprenda: se trata pues del *act utilitarianism*. Éste se distingue del *rule utilitarianism* cuya formulación, posterior (Stuart Mill, 1863), reposa en una clasificación de diversas categorías de acciones según principios jerarquizados; el acento puesto sobre los principios pretende establecer si una acción es moral, con el objeto de eliminar el caso en el que una acción injusta (reducir a otro a la esclavitud) sería, a pesar de todo, conforme a la utilidad de un individuo, único criterio pertinente según el *act utilitarianism*.

Godwin, presintiendo esta dificultad, intenta resolver la indeterminación inherente al *act utilitarianism*: postula la equivalencia del bien (lo útil) y de lo justo (lo moral) resultando, según él, el deber de la virtud. Introduce pues un criterio moral (el deber como norma) completamente ajeno al principio de utilidad cuya carga se encuentra de este modo singularmente reducida.

BIENESTAR Y UTILIDAD ORDINAL

El utilitarismo de Godwin no depende estrictamente del hedonismo que pone el placer individual como criterio de satisfacción. Trata más bien de un eudemonismo cuyo criterio es el de la felicidad, del bienestar. Si utiliza alternativamente placer y felicidad como dos conceptos equivalentes, Godwin distingue una jerarquía de niveles del bienestar que son función de los placeres a los cuales cada individuo tiene acceso.

Esta jerarquía comprende cuatro niveles clasificados por orden creciente: 1) el nivel más bajo es el del agricultor cuyos placeres dependen de la satisfacción de necesidades fisiológicas; 2) el hombre rico experimenta el placer de los sentidos, de la libertad y de la estima, pero 3) inculto, no accede a los placeres de las artes y las ciencias del hombre cultivado; 4) el hombre benévolo experimenta todos los placeres y encarna el grado superior de la felicidad que procede del altruismo.

La jerarquía de los grados del bienestar remite a la incomensurabilidad de las comparaciones interindividuales directamente cuantificables, y participa de una concepción «ordinal» de la utilidad. Godwin anticipa así la aproximación analítica en la que desemboca el cálculo utilitarista en economía normativa (Pareto, 1906).

EL ALTRUISMO: PRIMERA NORMA

La figura del hombre benévolo concilia pues el altruismo con el utilitarismo. Esta interpretación, igualmente presente en el análisis de Bentham (1780) en donde el principio de utilidad consiste, para el agente individual, en actuar según su interés, es tan compatible con el egoísmo como con el altruismo. No obstante, Godwin va más lejos: se propone establecer que el altruismo es el único comportamiento pertinente que se deduce de la aplicación del principio de utilidad, pues el hombre benévolo (altruista) es independiente, inteligente y racional.

La independencia significa que sólo el juicio individual autoriza la exclusión de todo sometimiento institucional. Sin embargo, esta independencia no significa que el individuo descuide el tener en cuenta los intereses de los otros como los suyos propios.

De este modo independencia e imparcialidad están ligadas. Todavía es necesario que el altruista esté informado de los intereses del otro y del número de agentes a los que concierne. La falta de información sobre la naturaleza y la compatibilidad de los intereses del otro, que constituye un punto débil del *act utilitarianism*, puede ser parcialmente superado gracias a la jerarquía de los placeres. Por el contrario, el bienestar de la sociedad supone que cada uno de sus miembros conoce el conjunto de los agentes que componen la sociedad; ahora bien, la interacción individual, es imposible en el marco de una sociedad que abarca a una multitud de agentes. La solución anticipada por Hume y Smith consiste en admitir la existencia de un «espectador imparcial», agente omnisciente eventualmente encarnado por el Estado; Godwin, a imitación de los liberales modernos (Hayek, 1973; Nozick, 1974) rechaza esta solución y aboga por la instauración de pequeñas comunidades descentralizadas en el seno de las cuales la interacción individual, gracias a la circulación directa de la información, pueda realizarse.

El altruismo es racional: su acción está por cierto guiada por la «sympatheia» (Smith, 1759), es decir, por el amor de la humanidad; su razón procede pues de la «pasión» (Hume, 1739) pero apunta a promover el mayor bienestar posible, a pesar de los sentimientos particulares experimentados al respecto de tal o cual individuo. También la acción del altruista debe beneficiar ante todo a los individuos cuya contribución al mejoramiento del bienestar de la humanidad es mayor. La teoría de la elección que resulta de ello debe llevar lógicamente al altruista a salvar a Feneion de su casa en llamas abandonando a su criado: la parábola significa que, si el criado es un pariente del altruista, la razón es superior a los vínculos de sangre. Así, la igualdad de los individuos es sometida al bienestar social⁸.

Godwin considera que el comportamiento altruista es desinteresado puesto que está animado por el deber de la virtud y de la verdad, fundado sobre la auto-estima. Otras motivaciones egoístas son, no obstante, susceptibles de explicar el comportamiento altruista: la aversión por el riesgo, la esperanza de un beneficio incrementado que incita a hacer el bien a la espera de una contrapartida ulterior. En este caso, ciertos agentes pueden acrecentar su bienestar fingiendo adherirse a la norma altruista para sa-

⁸ De tal suerte que a este respecto «si todos los (hombres) son iguales, algunos son más iguales que otros» (Orwell, 1945).

tisfacer mejor su interés personal, como lo ilustra «el teorema del niño mimado» (Becker, 1976). Godwin también debe hacer valer que la sinceridad de los motivos, en tanto que el principio de utilidad prevalezca, es una condición necesaria para la realización de la virtud. Por otra parte, los comportamientos egoístas no pueden desarrollarse más que en la medida en que la riqueza es objeto de una apropiación privada que se trata precisamente, según Godwin, de erradicar.

PROPIEDAD, REPARTO DE RIQUEZAS Y SOCIEDAD LIBERTARIA

La última parte de *Political Justice*, el libro 8, está íntegramente consagrado al análisis de la propiedad y del reparto de riquezas. Este libro 8, juzgado como demasiado radical, es deliberadamente omitido por Benjamín Constant en su traducción francesa de la primera edición (Godwin, 1800).

Contiene el enunciado de los principios de una teoría anarquista que inspira el movimiento socialista en el siglo XIX. Godwin critica la propiedad privada a la que imputa el injusto reparto de las riquezas; se pronuncia a favor de su supresión con el objeto de promover un reparto equitativo; milita a favor de la autosuficiencia de la comunidad libertaria.

UN REPARTO INJUSTO

Godwin distingue, en primer lugar, cuatro tipos de bienes: los bienes de subsistencia, las facultades intelectuales y morales, los placeres gratuitos, los productos manufacturados. Los bienes constituyen un don de la naturaleza puesto a disposición del conjunto de la humanidad, pero sólo los tres primeros tipos de bienes forman la verdadera riqueza, la de los bienes manufacturados es artificial⁹.

Considera, luego, las tres formas de apropiación de la riqueza que consituyen según él los derechos (o grados) de propiedad pre-

⁹ Godwin defiende implícitamente una concepción agrarista de la riqueza que es sostenida por la doctrina fisiócrata.

valecientes en la economía comerciante-capitalista: el derecho permanente para todo individuo de acceder a los bienes de subsistencia (1º grado), el derecho de todo individuo de disponer del producto de su actividad (2º grado), el derecho de apropiarse el producto de la actividad de otro (3º grado). Estos derechos son incompatibles entre sí.

El 1º grado, conforme al principio de utilidad, implica un reparto que corresponda al bienestar social más alto, conforme al criterio de optimización de Pareto. Por el contrario, el 3º grado entra en contradicción con el 2º: la industria, fundada sobre la explotación del trabajo asalariado, permite acrecentar el *stock* de riquezas acaparadas por los capitalistas, en virtud del 3º grado, y no beneficia a los trabajadores que son así desposeídos del producto de su actividad, violando el 2º grado.

El trabajo humano representa pues la fuente de las riquezas, y el conflicto del reparto resulta de la facultad que tienen los ricos que guardan el capital para «gobernar el trabajo» (Smith, 1776); Godwin prefigura aquí, a Thompson y a la teoría marxista de la explotación del trabajo asalariado¹⁰.

LA PROMOCIÓN DE LA IGUALDAD

Es la facultad de apropiación lo que empuja a los vicios (egotismo, avaricia, vanidad, fraude...), engendra y reproduce la desigualdad. ¿Cómo promover un reparto más equitativo de las riquezas?

Godwin rechaza primeramente el principio de caridad de los ricos respecto de los pobres, que no es conforme ni con la justicia conmutativa ni con la justicia distributiva¹¹. En contra del «espe-

¹⁰ Godwin adopta una visión substantiva, materialista de la riqueza (valor) cuyo origen es atribuido al trabajo humano y no a la utilidad. Paradójicamente esta concepción del valor-trabajo es inicialmente enunciada por J. Locke que la hace derivar del derecho de propiedad (1690).

¹¹ Esto no impide a Godwin, fuertemente crítico respecto a las «leyes sobre los pobres» que dominan a los indigentes, pronunciarse a pesar de todo a favor de su mantenimiento, en el nombre del deber de la justicia. Se opone así a Malthus que aboga a favor de la abolición de estas leyes que reflejan, por excelencia «la cuestión social» y el debate político durante la Revolución industrial (Inglis 1972).

jismo de la justicia social» que denuncia Hayek (1976), él estima que la desigualdad engendra la injusticia. Aboga a favor de la abolición de la propiedad y debilitamiento del Estado, de la nación y del sistema colonial. Haciendo *tábula* rasa de las instituciones, este proyecto igualitarista converge con el comunismo de Babeuf e inspira el socialismo cooperativo de Owen¹². Anticipa a este respecto el proyecto marxista (Marx, 1875; Lenin, 1917), y no será capaz de ser reivindicado ni por los liberales, ni incluso por los ultra-liberales, que se pronuncian por la erradicación de todas las instituciones a excepción de la de la propiedad.

Queda pendiente la cuestión de saber cómo sería iniciada la transición hacia un régimen sin propiedad privada. Godwin parece reconocer la existencia de un régimen de administraciones de las riquezas que sería provisionalmente delegado por los miembros de la comunidad, pero no se pronuncia sobre la naturaleza de la institución a la cual sería confiado.

El reparto equitativo de las riquezas debe ser dejado a la apreciación de los miembros de la comunidad. No puede proceder más que de la persuasión pública y no de una reglamentación que, según Godwin, sería apremiante y no consentida, ineficaz y perversa. La promoción de la igualdad no podría ser más que gradual e implicaría durante un cierto tiempo la persistencia de la desigualdad y su reproducción a través de la herencia. La reforma intelectual y moral preconizada por Godwin es pacífica; se opone a la concepción revolucionaria del cambio social (Lenin, 1917).

UNA COMUNIDAD DE INDIVIDUOS AUTOSUFICIENTES

Influenciado por los utópicos británicos (More, 1516; Swift, 1721) Godwin considera el establecimiento de pequeñas comunidades autosuficientes, descentralizadas y libremente confederadas,

¹² En efecto, Owen aparece como heredero putativo de Godwin (Inglis, 1972). Owen pone el acento, en la comunidad manufacturera de New Lanark que dirige, sobre la reducción del tiempo de trabajo, sobre la necesaria educación de los niños, sobre la higiene y la autosuficiencia alimenticia... (Owen, 1816-1849). Esta visión es congruente con la tesis godwiniana de la perfectabilidad humana. Hay que reconocer, sin embargo, que la dirección paternalista de Owen y el carácter colectivo y manufacturero de la producción no concuerdan necesariamente con las convicciones de Godwin.

exentas de cualquier institución permanente: en ellas, la justicia está asegurada por la reunión periódica de jurados no profesionales que arbitran los raros conflictos que puedan aparecer.

Se trata de asegurar el acceso libre e igual, para todos los agentes, a los tres primeros tipos de bienes, es decir, hacer prevalecer el principio «a cada uno según sus necesidades» (1º grado). Este principio debe ser convertido en compatible con el reparto: «a cada uno según su trabajo» (2º grado). ¿Cómo conciliar entonces la utilidad individual relativa al 2º grado y el bienestar de todos los individuos resultante del 1º grado?. En otros términos, ¿cómo concordar la justicia conmutativa con la justicia distributiva?.

La solución diseñada por Godwin consiste en hacer prevalecer el eudemonismo y la jerarquía de placeres. Los placeres más legítimos son aquellos, gratuitos, del hombre cultivado. Las necesidades fisiológicas son colmadas por la producción, limitadas casi a los sólo bienes de subsistencia, que no requieren más que un trabajo de media hora por día gracias a los progresos de la agronomía y al maquinismo. Los bienes manufacturados son poco numerosos, la norma de consumo es frugal y el lujo es proscrito. La verdadera riqueza reside en el tiempo libre, el ocio, que el individuo puede entonces dedicar a cultivarse y perfeccionarse. La acumulación de riqueza ya no tiene lugar, el nivel de actividad económica debe asegurar la simple reproducción de la comunidad¹³.

Este diseño suscita varias observaciones que conciernen, por una parte, a la naturaleza de los bienes y el nivel de producción de las riquezas, y, por otra parte, a la coordinación de las actividades económicas.

Conviene subrayar hasta qué punto la exaltación laica y epicúrea de la preferencia por el ocio, la afirmación de la perfectabilidad humana, así como la erradicación del lujo y de la propiedad predicadas por Godwin están en las antípodas de las tesis que defiende Malthus. Según este último, el hombre debe ser empujado al trabajo por la obligación de satisfacer sus necesidades; el ocio es insano, el esfuerzo en el trabajo es un beneficio ya que el sufrimiento es redención. Se comprende a partir de aquí que Godwin, así como Condorcet, haya sido el blanco de los virulentos ataques de Malthus en contra del optimismo de las Luces (Malthus, 1798).

¹³ Ésta se corresponde menos con el «estado estacionario» de los economistas clásicos que con la economía de subsistencia, *L'oikos* (Aristóteles).

Hay que observar que el asunto relativo al nivel de producción de las riquezas se inscribe en el marco de la controversia Godwin/Malthus, abierta a iniciativa de este último, que rebrotó unos veinte años más tarde (Godwin, 1820; Malthus, 1821). En efecto, la «ley de la población» de Malthus (1798) puede ser invocada para establecer que la autosuficiencia alimenticia de la comunidad no podrá ser conseguida desde el momento en que la producción aumente menos rápidamente de lo que crece la población. La argumentación malthusiana se basa sobre una doble hipótesis: por una parte los rendimientos decrecientes debidos a la fertilidad limitada de las tierras restringen el aumento de la producción de los bienes de subsistencia; por otra parte, el aumento demográfico está provocado por una procreación incontrolada¹⁴. Godwin refuta esta argumentación mostrando que no está fundada empíricamente, y descalifica la doble hipótesis malthusiana: el progreso agrónomo y el maquinismo frustran la existencia de rendimientos decrecientes; la educación tiende a estabilizar la natalidad, y en consecuencia, el aumento de la población (Godwin, 1820). Retrospectivamente, a la luz tanto de «la transición demográfica» como del aumento de los rendimientos que Occidente ha conocido particularmente en el curso del siglo XX, son las convicciones de Godwin y no las de Malthus las que se han reforzado.

Si el asunto del nivel de producción de la comunidad no suscita dificultades, queda por abordar el de la coordinación de las actividades económicas. Godwin no es elocuente a este respecto, de forma que hay que examinar varias hipótesis. Primero, en la hipótesis de la ausencia de división del trabajo, ¿qué se produce a partir de la coordinación?. Podemos imaginar que cada productor deba ser polivalente con el objeto de concluir en la autosuficiencia individual que ajuste directamente su nivel de producción a sus necesidades: las funciones de utilidad son entonces independientes. En estas condiciones, el problema de la coordinación de las actividades económicas igual que el del reparto de un exceso (que no puede ser más que aleatorio) no se plantean: los bienes, autoconsumidos, no circulan. Pero entonces, el nivel de producción de la comunidad no será necesariamente suficiente y/o será

¹⁴ En realidad, la argumentación de Malthus es a la vez más sutil y más confusa (Adair, 1991b). Es la formulación simplista, y falsa, de la doble progresión —aritmética (subsistencia) y geométrica (población)— la que [le] ha asegurado la notoriedad.

obtenido al precio de un despilfarro de tiempo de trabajo (tiempo libre) no conforme con lo que predica el modelo de Godwin.

Tanto más si los bienes de subsistencia representan la riqueza común para el conjunto de la colectividad, es decir en donde el acceso, igual para todos los miembros, está garantizado. Si este acceso está asegurado sin contrapartida, los hombres se desvían del trabajo: la preferencia por el ocio conducirá entonces a agotar el *stock* no renovado de los bienes de subsistencia. Godwin responde a esta objeción a través de la exigencia del altruismo, que instituye la obligación de dar, es decir de producir bienes puestos a la disposición de los otros. Hay que admitir entonces la interdependencia de los productores, dicho de otro modo, la división del trabajo. Las funciones de utilidad dejan pues de ser independientes, y la función de utilidad colectiva no se deriva del agregado de funciones individuales.

En la hipótesis de una división del trabajo, que parece ser preconizada por Godwin, ¿qué forma de organización de la producción debe ser entonces retenida: producción individual e intercambio, producción colectiva y reparto?

La interacción entre los agentes puede tomar la forma de una producción colectiva de los bienes de subsistencia. En este caso, en ausencia de toda institución política, ¿cómo se produce la cooperación de los individuos y la redistribución de los bienes?. Pero esta solución no parece corresponder a la visión de Godwin.

La interacción puede proceder de la sola reciprocidad entre los productores independientes, la cual encubre dos modelos de reparto distintos de los que ninguno es verdaderamente explorado por Godwin: el intercambio comercial y el donativo. El intercambio implica la institución de un sistema de precios que, si no es estrictamente incompatible con la organización social preconizada, no responde a la exigencia del altruismo: ¿qué «mano invisible» establecería el «precio justo»? El donativo reclama un contra-donativo pero no estipula ninguna equivalencia. Esta circulación de valores de uso implica la exigencia de altruismo, pero la obligación de contrapartida puede engendrar un proceso de endeudamiento entre los agentes, que amenaza la cohesión de la comunidad (Adair, 1986).

PERFECCIONISMO Y CONSTRUCTIVISMO

El carácter radical de las tesis de Godwin así como las dificultades que encubren suscitan conclusiones controvertidas. Si algunos alaban la ponderación del autor (Marshall, 1984) o reconstituyen su coherencia (Clarck, 1977), otros no ven en él más que una «divagación racionalista» (D. Locke, 1980) o sospechan de la tentación totalitaria detrás de la máscara del liberalismo (Rosanvallon, 1989). Hay que reconocer que la doctrina de Godwin se caracteriza tanto por la incompletitud como por la paradoja.

La incompletitud resulta de que Godwin no consigue hacer del utilitarismo el principio fundador y exclusivo del orden social, en la medida en que necesita recurrir a la exigencia superior del deber de la virtud para finalizar su demostración. Se sigue de ello una tensión entre libertad individual y sujeción moral, que no parece poder ser superada. Justicia, moral, felicidad, términos casi sinónimos en Godwin, dependen de un ideal perfeccionista que manifiesta una exigencia desorbitada, irrealista por parte de los agentes, y no puede revelarse constitutivo de un proyecto social (Rawls, 1971). Por comparación, la doctrina del contrato social de Rawls ofrece una alternativa menos exigente en cuanto a la naturaleza humana (Adair, 1991a).

Además, incluso si se retiene la tesis de la perfectabilidad humana y la de la transición hacia la comunidad libertaria, el problema del cambio social permanece planteado. En efecto, el cambio debe primeramente afectar las mentalidades antes de traducirse a través de la reforma de las instituciones: la razón debe domesticar a las pasiones. Pero la razón individual está ella misma condicionada por el medio que constituyen los otros individuos y las instituciones sociales existentes. ¿Cómo la conducta ejemplar (racional, altruista...) de una élite esclarecida podría convencer al conjunto de agentes de la necesidad del cambio social, para que la definición de la felicidad sea compartida por todos?. Falta en Godwin una teoría de la interacción entre las ideas y las instituciones (Clark, 1977).

La paradoja resulta de que el liberalismo intransigente de Godwin le conduce a rechazar toda forma de compromiso y de sujeción, todo contractualismo. No obstante, no duda en bosquejar un proyecto de sociedad no autoritaria que, si bien confiere un espacio mayor al individualismo, no deja por ello de instaurar la igualdad gracias a la supresión de la propiedad; un proyecto tal se inscribe entonces en un desarrollo que depende prodigiosa-

mente del «constructivismo», y genera inevitablemente el problema de la delimitación de la libertad de los agentes y de su forma de cooperación.

Al término de este análisis, la singularidad del perfil intelectual de Godwin se encuentra sin duda alguna reforzada, y es fácil acentuar en ella los trazos, ver las antinomias; racionalista y antiromántico pues, exalta la pasión de la razón; utilitarista e individualista, es guiado no por el egoísmo sino por el altruismo; liberal-constructivista, o visionario si se quiere, no es adepto del *laissez-faire*. Su pensamiento es estimulante tanto por los preceptos exigentes que enuncia como por los interrogantes que suscita. Godwin es ante todo un filósofo de la sociedad civil, cuya reflexión, en el contexto actual de renovación del liberalismo, abre vías que merecen ser exploradas¹⁵.

BIBLIOGRAFÍA

- ADAIR, P., «L'échange sans marché ni monnaie; remarques à propos du don». *Actions et recherches sociales*, 23 (2), juin 1986.
- ADAIR, P., «La théorie de la justice de Rawls». *Revue française de science politique*, 41(1), février 1991a.
- ADAIR, P., «Malthus et le SIDA; démographie et pulsion sexuelle». *Actions et recherches sociales*, 3, septembre 1991 b.
- ARISTOTE., *Politique*. Paris, Les Belles Lettres, 1968.
- BECKER, G.S., «Rotten kid theorem». *Journal of Political Economy*, 85(4), 1976.
- BENTHAM, J. (1780): *Principles of Legislation*, vol. I. *An introduction to the Principles or Moral and Legislation*, Londres, Atholone, 1970.
- BINOCHÉ, B., *Critiques des droits de l'homme*, Paris, PUF, 1989.
- BURKE, E. 1970, trad. francesa. *Réflexions sur la Révolution de France*, Paris, Hachette, 1989.
- BUTLER, M., *Burke, Paine, Godwin and the Revolution controversy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

¹⁵ Insisto en agradecer particularmente a Louis Basle, Anne Marie Charrier, Jean-Jacques Gislain, por sus consejos y sus sugerencias que han permitido mejorar y enriquecer este artículo; según la fórmula consagrada, yo soy el único responsable de las imperfecciones que contiene.

- CASSIRER, E. 1932, trad. francesa. *La philosophie des Lumières*. Paris, Fayard, 1966.
- CLARCK, J.P., *The Philosophical Anarchism of William Godwin*. Princeton, Princeton University Press, 1977.
- DUMONT, L., *Essais sur l'individualisme*, Paris, Le Seuil, 1983.
- DURKHEIM, E. 1883, *De la división du travail social*, Paris, PUF, 1973.
- FURET, F. 1978, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1986.
- GODWIN, W. 1793, *De la justice politique*, trad. incompleta de B. Constant de la 1re. edición (1800), B.R. Pollin (ed.), Quèbec, Presses de l'Université Laval, 1972.
- GODWIN, W. 1798, *The enquirer, on avarice and profusion*, dans K. Codell Carter (ed.), *Enquiry concerning Political Justice and selection from Godwin's other writings; abridged from the 3er edition*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- GODWIN, W. 1798, *Enquiry concerning justice and its influence on modern morals and happiness*. I Kramnick (ed.). Londres, Penguin Classics, 1985 (3e ed.).
- GODWIN, W. 1820, *Of population. An enquiry concerning of increase in the numbers of mankind being and answer to Mr. Malthus on that subject*. New York, A.M. Kelley, 1964.
- HALÉVY, E., *La formation du radicalisme philosophique*, Paris, Felix Alcan, 1901-1904.
- HAYEK, F.A. 1973-1976, trad. francesa. *Droit, législation et liberté*, Paris, PUF, 1981, 1982.
- HUME, D. 1739, trad. francesa. *Traité de la nature humaine*, Paris, Aubier, 1947.
- INGLIS, B., *Poverty and the industrial Revolution*. Londres, Panther, 1972.
- JAURÉS, J. 1908, *Histoire socialiste de la Révolution française*, A. Soboul (dir.), Paris Messidor, tome 4, 1985.
- LÉNINE, 1917, *L'Etat et la Révolution*. Paris, Gonthier, 1969.
- LOCKE, D., *A fantasy of reason: the life and thought of William Godwin*, Londres, Reutledge and Kegan, 1980.
- LOCKE, J., 1960, trad. francesa: *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion, 1984.
- MALTHUS, T. 1798, trad. francesa. *Essai sur le principe de population*, Paris, INED, 1980.
- MALTHUS, T. 1821, *Godwin on Malthus. Occasional Papers of T.R. Malthus*. B. Semmel (ed.) New York, Burt Franklin, 1963.

- MARSHALL, P., *William Godwin*, New Haven, Londres. Yale University Press, 1984.
- MARX, K. (1875), *Critique du Programme de Gotha*. Paris, Les Editions sociales, 1966.
- MILL, J.S. 1863, trad. francesa. *L'utilitarisme*, París, Flammarion, 1988.
- MONTESQUIEU, C. 1748, *De l'esprit des lois*. Paris. Le Seuil, 1964 (ed. révisée).
- MORE, T. 1516, trad. francesa. *L'utopie*. Paris. Droz, 1983.
- NOZICK, R. 1974, *Anarchie, Etat et utopie*, Paris, PUF, 1988.
- OWEN, R. 1816-1849, *A new view of society and other writings*, introducción de G. Claeys. Londres, Penguin Classics, 1991.
- ORWELL, G. 1945, *Animal farm*. Londres, Penguin, 1973, trad. fr. *La ferme des animaux: fable*. Paris, Champ libre, 1982.
- PAINE, T. 1791, trad. francesa. *Les droits de l'homme*, Paris. Berlin, 1987.
- PARETO, W. 1906, *Manuel d'économie politique*, Paris, LGDJ, 1971.
- PHILP, M., *Godwin's «Political Justice»*, Londres. Duckworth, 1986.
- PHILP, M., *The French Revolution and British popular critics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- POLLIN, B.R., *Godwin criticism, a synoptic bibliography*, Toronto, University of Toronto Press, 1967.
- RAWLS, J. 1971, trad. francesa. *Théorie de la justice*, París. Le Seuil, 1987.
- ROSANVALLON, P., *Le libéralisme économique*. Paris. Le Seuil, 1989; 1er éd., *Le capitalisme utopique*. Paris, Le Seuil, 1979.
- ROUSSEAU, J.J. 1762, *Du contrat social*, París, Flammarion, 1966.
- SCHMIDT, CH., «Programme de recherche benthamien et économie politique britannique: deux rendez-vous manqués», *Revue économique*, 39 (4), juillet 1988.
- SHELLEY, M. 1818, *Frankenstein*. M. Hindle (ed.). Londres. Penguin Classics, 1991.
- SIDGWICK, H. 1874, *The methods of ethics*. Londres, MacMillan, 1930.
- SMITH, A. 1759, *The theory of moral sentiments*. New York, A.M. Kelley, 1966.
- SMITH, A. 1776, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Londres, Methuen, 1930.

STEPHEN, L. 1900, *The English utilitarians*, New York, A.M. Kelley, 1968, 3 vol.

SWIFT, J. 1721, trad. francesa. *Les voyages de Gulliver*, Paris, Gallimard, 1965. (coll. «La Pléiade»).